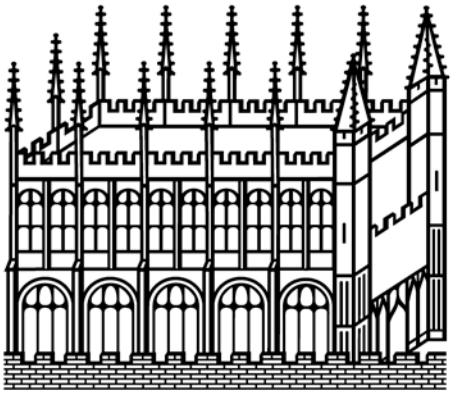


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

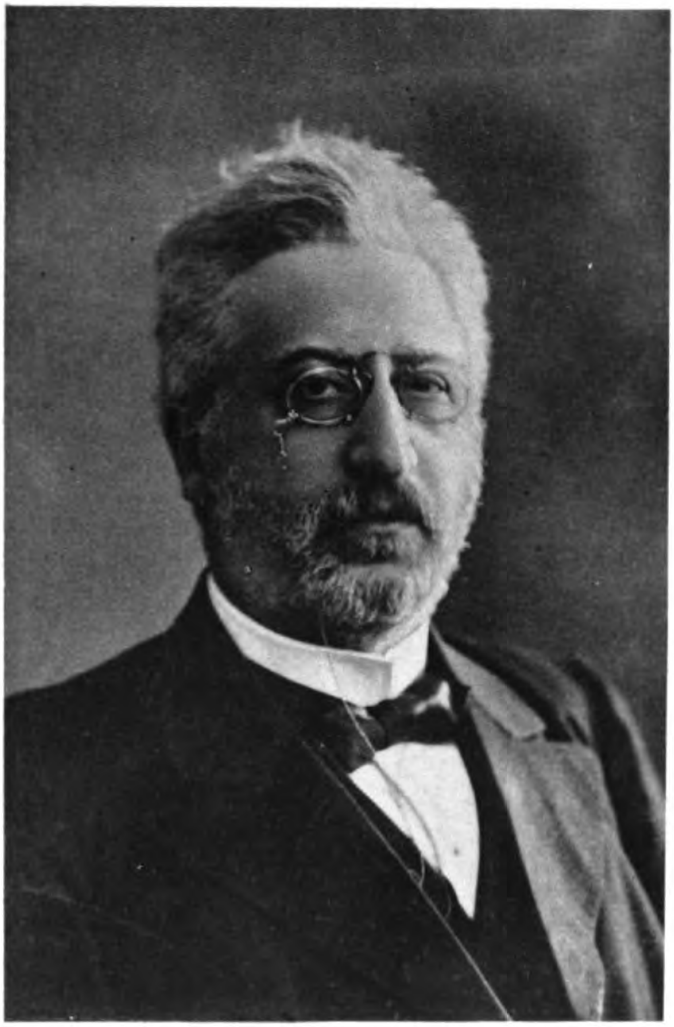
ORIENTAL INSTITUTE
LIBRARY



OXFORD UNIVERSITY




303174389



I. Goldziher

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND.

MIT EINEM BILDNIS GOLDZIHER'S,
1 TAFEL UND 2 ABBILDUNGEN.



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

FESTSCHRIFT

FÜR

IGNAZ GOLDZIHER

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD.

MIT EINEM BILDNIS GOLDZIHER'S.

ERSTER UND ZWEITER TEIL.

VORREDE.

Als Ältester derer, welche Ihnen, lieber Goldziher, je durch eine wissenschaftliche Arbeit ihre Verehrung ausdrücken, und als Ihr langjähriger Freund und Korrespondent darf ich es wohl unternehmen, eine kurze Vorrede für diese Festgabe zu schreiben, nachdem mich ihr Redaktor dazu aufgefordert hat.

Die Gelegenheit zu der Ehrung bietet der Abschluß des vierzigsten Jahres Ihrer akademischen Tätigkeit, aber unser Motiv ist der Wunsch, die Anerkennung Ihrer hohen Verdienste um die Wissenschaft auszudrücken.

Bei allen Ihren Arbeiten haben Sie als echter Philolog auch das Kleine sorgfältig und methodisch beachtet, aber doch immer den Blick auf die großen Zusammenhänge gerichtet und mit bestem Erfolg die Entwicklung geistiger Bewegungen historisch festgestellt. Nach verschiedenen Richtungen hin haben Sie unsere Kenntnis orientalischen Fühlens, Glaubens und Denkens mächtig gefördert. Ich hebe hervor, daß erst Sie das Wesen der muslimischen normativen Tradition ins wahre Licht gestellt haben. Mir liegt dies zu betonen eben besonders nahe, weil ich, wie Sie wissen, Ihnen da anfangs nur zögernd folgte, schließlich aber von der Richtigkeit Ihrer Auffassung völlig überzeugt worden bin. Vielfach haben Sie uns neue Beiträge dazu geliefert, zu erkennen, welchen Einfluß die drei großen aus Vorderasien stammenden Religionen auf einander geübt haben. Als umfassender Kenner der arabischen Theologie und Philosophie

haben Sie keinen Rivalen. Sie verstehen es meisterhaft, aus weitläufigen, abstrusen und ermüdenden Schriften die Quintessenz herauszusuchen und in anziehender Form darzustellen. Welch reichen Inhalt haben bei aller Gedrängtheit Ihre vor Kurzem erschienenen, prächtigen »Vorlesungen über den Islam«!

So hat sich denn eine große Zahl von Orientalisten aus Europa und Amerika, ja selbst aus Afrika zusammengefunden, Ihnen ihre Verehrung zu bezeugen. Die Zahl würde noch größer sein, hätte der unerbittliche Tod nicht schon manchen der Freunde hinweggerafft. Vor Allem werden auch Sie unsern de Goeje vermissen.

Möge es Ihnen, lieber Freund, vergönnt sein, noch bis zu einem fernen Ziele in glücklichen Lebensverhältnissen Ihre Kraft im Dienste der Wissenschaft zu bewähren!

Strassburg im Dezember 1911.

Th. Nöldeke.

INHALT.

	Seite
Vorrede. Von Th. Nöldeke	V
Berichtigungen	VIII
Th. Nöldeke, Inkonsequenzen in der hebräischen Punktation	1
Ignazio Guidi, Il Codice sacerdotale	16
J. W. Rothstein, Jotham's Fabel (Jud. 9, 7—15) rhythmisch-kritisch behandelt	22
Karl Budde, Hos. 7, 12	30
B. D. Eerdmans, Die *Našim haṣṣobeoth*	33
A. A. Bevan, The Hebrew word קְצִין	37
Samuel Poznański, Aus Mose ibn Chiquitilla's arabischem Psalmenkommentar	38
Ed. Mahler, Die Doppeldaten der aramäischen Papyri von Assuan	61
Charles C. Torrey, New Notes on some Old Inscriptions	77
I. Friedlaender, Qirqisānī's Polemik gegen den Islam	93
H. Hirschfeld, Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torāhfälschung	111
C. Bezold, Zwei assyrische Berichte	114
Immanuel Löw, Aramäische Lurchnamen. I. Eidechsen	126
Friedrich Schultheß, Zu Sūra 91, 9. 10	148
Hubert Grimme, Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran	158
Fr. Kern, Murǵitische und antimurǵitische Tendenztraditionen in Sujūṭī's *al laʾāliʾ al maṣnūʿa fī l aḥādīṯ al mauḍūʿa*	169
C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung	175
M. Th. Houtsma, Die Ḥashwīya	196
Richard Gottheil, A Fetwā on the Appointment of Dhimmis to office	203
Reynold A. Nicholson, Ibrāhīm b. Adham	215
C. Snouck Hurgronje, Saʿd ès-Suwênî, ein seltsamer Walî in Ḥadhramôt	221
Georg Jacob, Sejjid Gazi	240
W. Barthold, Die persische Šuʿūbīja und die moderne Wissenschaft	249
Duncan B. Macdonald, Description of a silver amulet	267
Eugen Mittwoch, Altarabische Amulette und Beschwörungen	270
J. Barth, Zur Kritik des Dīwāns der Huḏeiliten	277
J. Wellhausen, Carmina Hudsailitarum ed. Kosegarten Nr. 56 und 75	287
René Basset, Contribution à l'étude du Dîwân d'Aous ben Hadjar	295

Seite

R. Geyer, Al-Samau'al ibn ʿÂdiyâ 305
K. V. Zetterstéen, Zwei Gedichte des Suḥeim 319
D. S. Margoliouth, On Ibn al-Muʿallim, the Poet of Wāsiṭ . . . 334
A. S. Yahuda, Yemenische Sprichwörter aus Sanaa 345
M. Benchẹneb, Poème didactique sur le féminin par Borhān ad-dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm ben ʿOmar al-Ǧaʿbarī 359
N. Rhodokanakis, Zu arabisch *rṭi* 382
C. J. Lyall, بَحْر = Metre 388

BERICHTIGUNGEN.

In dem Artikel des Herrn Prof. Barthold, der infolge einer längeren Reise Korrektur zu lesen verhindert war, l. S. 250, Z. 19: den st. der; S. 254, Z. 24: befanden st. befunden; N. 1, Z. 2: *dabīqī* st. *dabīqō*; S. 255, Z. 1: Zu st. In; Z. 10: unter st. neben; Z. 16: Himmelsgegenden st. Himmelgegenden; S. 256, Z. 8: Iṣpahān st. Ispahān; Z. 16: *mulāḥida* st. *malāḥida*; S. 257, Z. 22: approfondie st. affrondie; S. 258, Z. 11 f.: der Muhāǵirūn st. den Mutāǵirūn; S. 260, Z. 3: *bāzirgānān* st. *bāzargānān*; Z. 29: Zoroastrismus st. Zaroastrismus; S. 261, Z. 12: Oberpriestern st. Oberpriesern und S. 262, N. 1, Z. 4: *ḫiradmandᵉ* st. *ḫiradmandᵉ*.

Außerdem lies S. 390, N. 5 mit der Handschrift: القِماصِ st. العماص.

Inkonsequenzen in der hebräischen Punktation.

Von *Th. Nöldeke.*

Die sog. masorethische Punktation macht zunächst den Eindruck, daß sie eine sorgfältige, einheitliche Tradition über die Aussprache der heiligen Texte beim gottesdienstlichen Vortrag darstelle. Finden wir aber z. B. Jes. 7, 14 הָרָה וְיוֹלֶדֶת יַחַד, aber Gen. 16, 11; Jud. 13, 5, 7 in ganz ungewöhnlicher Weise הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן; Num. 1, 47. 2, 33. 26, 62; 1 Reg. 20, 27 הָתְפָּקְדוּ, aber in derselben Bedeutung Jud. 20, 15, 17 הִתְפָּקְדוּ (wie entsprechende Formen Jud. 20, 15. 21, 9); Thr. 2, 17 אִמְרָתוֹ, aber Ps. 147, 15 אִמְרָתוֹ und so noch zahlreiche Formen von אִמְרָה wie אִמְרָתֵךְ, während man bei anlaut. א doch אֲ erwartete u. s. w., da erkennt man, daß die Einheitlichkeit doch nicht so vollständig ist. Und genauere Untersuchung zeigt, daß sich neben der Aussprache, welche die Weise einer Schule wiedergibt, noch allerlei Spuren anderer Traditionen erhalten haben. Ferner hat vielleicht keine dieser Schulen die Laute, rein phonetisch betrachtet, ebenmäßig bezeichnet. Man wollte gar zu genau sein und verfiel gerade dadurch in Ungleichheit. Wie die verschiedenen Traditionen hier einander beeinflußt haben, läßt sich nicht mehr ermitteln. Man braucht aber nur zu beobachten, daß die superlineare (babylonische) Punktation bei starkem grundsätzlichem Abweichen doch wieder manchmal eben in seltsamen Inkonsequenzen mit unsrer (tiberiensischen) zusammen-

trifft, um zu erkennen, daß hier keine Tradition von dem Einfluß andrer frei geblieben ist.[1])

Allerdings sind manche dieser Inkonsequenzen für die wirkliche Aussprache wohl nicht so bedeutend gewesen, wie sie uns erscheinen. Ob man z. B. einen ganz kurzen Vokalanstoß durch ein einfaches oder ein zusammengesetztes Schwa ausdrückte, ob man das Austönen eines silbenschließenden Gutturals durch einen Ḥatef-Vokal bezeichnete oder nicht, selbst ob man in nahezu identischen Fällen dies oder jenes Vokalzeichen wählte, wird fürs Ohr oft höchstens einen geringen Unterschied bedingt haben. Die Laute werden eben vielfach nicht so klar gewesen sein, wie sie uns vorkommen;[2]) man beachte z. B., daß im Griechischen und selbst bei Hieronymus das kurze ◌ַ fast immer durch *ε*, *e* wiedergegeben wird.

Gerade das Schwanken im Kleinen hat aber bewirkt, daß unsre hebräische Grammatik in der Laut- und Formenlehre überaus kompliziert ist, sodaß gewiß nur wenige nicht von Haus aus rabbinisch erzogene Gelehrte alle Einzelheiten genau im Kopfe haben. Wie viel einfacher ist da alles im Syrischen oder gar im Arabischen, dessen drei Vokalzeichen gar nicht beanspruchen, alle Nüancen der nach den umgebenden Konsonanten und ferner nach Ort und Zeit

---

1) Für die babylonische Punktation des Bibeltextes muß bis jetzt STRACK's schöne Ausgabe der Propheten als maßgebend gelten. Aber natürlich ist der eine Kodex, den sie treu wiedergibt, selbst nicht von Versehen frei, und dazu läßt sich nicht immer unterscheiden, welche Punkte ein Späterer nach tiberiensischer Weise hinzugefügt hat. — Daß weder die babylonische Punktation die Grundlage der tiberiensischen, noch diese die Grundlage jener ist, daß vielmehr beide gemeinschaftlichen Ursprung haben, darf wohl nicht mehr bestritten werden.

2) Das ◌ַ sollte in der tiberiensischen wie in der babylonischen Punktation unter allen Umständen kein reines *a*, sondern etwa ein offenes *o* (kurz oder lang) ausdrücken, wenn es auch immer Synagogen gegeben haben mag, in denen man es vielfach *ā* sprach, und das ist wohl durch das Überhandnehmen des Arabischen befördert worden. Übrigens ist es sehr zweifelhaft, ob man nicht manchen Vokal lang sprach, den wir nach rein theoretischen Erwägungen als kurz ansehen.

verschiedenen Aussprache wiederzugeben, sich aber darum eben für eine lebende Sprache vortrefflich eignen.

Wenn ich nun Beispiele der genannten Inkonsequenzen aufführe, so denke ich dabei nicht an irgendwelche Vollständigkeit.[1]) Ich verwerte nicht einmal das ganze von mir gesammelte Material. Allerdings scheint es mir erwünscht, daß einmal jemand eine möglichst vollständige, gut geordnete Darstellung aller im masorethischen Text vorkommenden Widersprüche und Inkonsequenzen gäbe. Und zwar wäre für eine solche Arbeit besonders geeignet ein Mann, der mit voller wissenschaftlicher Unbefangenheit gründliche Kenntnis der Masora und der rabbinischen Textauffassung verbände. Er könnte vielleicht nachweisen, daß diese und jene Verschiedenheit der Punktation in identischen Fällen aus verschiedener Deutung des betreffenden Wortes oder der Stelle hervorgehe.[2]) Wir sind ja zu sehr geneigt, die richtige oder doch uns als richtig erscheinende Auffassung auch den alten jüdischen Schulen zuzuschreiben. Wie weit sich eine solche Darstellung auch auf die Akzente beziehen sollte, lasse ich dahingestellt, schon aus dem Grunde, weil ich, offen gestanden, von den Feinheiten des Akzentsystems gar nichts kenne.

Ich habe mich bemüht, die bestgesicherten Lesarten der rezipierten Punktation zu ermitteln. Nicht überall gelingt das aber, wie sich ja leicht aus mancher Stelle z. B. NORZI's ergibt. Allem Anschein nach haben nicht selten Abschreiber eine ungewöhnliche Punktation ersetzt durch die ihnen mit oder ohne Bewußtsein richtig erscheinende.

Die Verdopplung eines Konsonanten fällt bekanntlich

---

1) Die aramäischen Stücke des A. T. berücksichtige ich hier gar nicht.

2) Zum Teil mögen etwa auch Spezialitäten des liturgischen, halbmusikalischen Vortrags die verschiedene Punktation in identischen oder doch ganz analogen Fällen bewirkt haben. Zu bedenken, daß jene Schulen noch nichts von wissenschaftlicher Grammatik und überhaupt wissenschaftlicher Systematik wußten. Den Sinn dafür erweckten bei den Juden erst die glänzenden Leistungen der Araber.

vielfach weg, wenn diesem ein Shwa mob. folgt, aber ohne Konsequenz. Wir haben z. B. הַמְמַלְאִים Jes. 65, 11; Zeph. 1, 9; Iob 3, 15 neben מְאַלְמִים Gen. 37, 7; מְשַׁלְמִים Joel 4, 4; אִלְמִים Jes. 56, 10; Hab. 2, 18. — הִנְנִי neben רָנְנוּ u. s. w. Die Aufhebung der Verdopplung wird noch verdeutlicht durch ־ִ in וַתְּאַלְצֵהוּ Jud. 16, 16 (wo Andre aber "לְ" lesen); dagegen סְגָלוֹ Jes. 9, 3. 10, 27; שְׁגָלִים öfter und שִׁבְלֵי Zach. 4, 12.

Die geradezu entgegengesetzte Tendenz zeigt sich in dem sog. *Dagesh dirimens*, der gelegentlichen Verdopplung bloß zur deutlicheren Hervorhebung eines Shwa mob. wie in עִנְּבִי Lev. 25, 5; Deut. 32, 32; עִקְּבִי Gen. 49, 17; Jud. 5, 22; עִשְּׁבוֹת Prov. 27, 25; קִשְּׁתָיו Jes. 5, 28; עַצְּבֵיכֶם Jes. 58, 3. In bei weitem den meisten analogen Fällen fehlt aber ein solches Dagesh.

Ganz unklar ist der Grund der Verdopplung in מַמְּגֵרוֹת Joel 1, 17.

Sehr selten wird in der Pausa nach langen Vokalen verdoppelt נָתָנּוּ Ez. 27, 19 (aber נָתָנָה Jud. 5, 25); חָלְּלוּ Jud. 5, 7; 1 Sam. 2, 5; וַיְחַלּוּ Iob 29, 21 (s. unten S. 6); und so nach Einigen קָמְּלוּ Jes. 19, 6 (aber יִכָּשְׁלוּ Jes. 40, 30; מָשָׁלָה Ps. 103, 19); נָשָׁתָה Jes. 41, 17.[1]) Umgekehrt wird gerade in kleiner Pausa die Verdopplung aufgehoben in תְּעָגְנָה Ruth 1, 13 und gar in großer ohne Verlängerung des Vokals in dem höchst auffallenden תְּאָמָנָה Jes. 60, 4. Außer der Pausa so noch einzelne Fälle wie הֵעָזָה Prov. 7, 13; קָבָה־לִי Num. 22, 11, 17.

Die, wie die griechische Transkription (z. B. *Σαρρα*) zeigt, früher regelmäßige Verdopplung des ר, die auch die Samaritaner beibehalten haben, ist in unsrer Punktation durchweg aufgegeben;[2]) aber seltsamerweise findet sie sich doch noch

1) Oder sollte man diese höchst auffällige Form wie ein Nifal von שתת behandelt haben? Dagegen spräche auch נָשְׁתָה Jer. 51, 30 nicht entschieden.

2) Handelt es sich da um die Vertauschung eines Zungen-*R* mit einem Gaumen-*R*?

in ganz vereinzelten Formen: zweimal in לֹא בָּת שָׁהֵךְ Ez. 16, 4[1]) (gegenüber טַבָּח, הַגָּג); לְשָׁהֵךְ Prov. 3, 8; מָהַת Prov. 14, 10; שְׁרֹאשִׁי Cant. 5, 2 und הַרְאִיתֶם dreimal, in welch letzterem Fall noch gar nicht einmal feststeht, ob die Verdopplung ursprünglich ist.[2])

Wie weit beim sog. *Dagesh conjunctivum* Konsequenz herrscht, wird sich nur bei genauer Beachtung der Akzentuation feststellen lassen.

Das א, das da, wo es regelmäßig, und zwar als wurzelhaft, geschrieben wird, einst überall auch als Konsonant hörbar war, verlor später in den meisten Fällen seinen Laut; so gleich im ersten Wort der Bibel בְּרֵאשִׁית, in רָאשִׁים, חַטָּאת u. s. w. Im Innern nach Shwa mob. bleibt א gewöhnlich konsonantisch, z. B. in יֹצְאִים, מֹצְאִי, aber hie und da wird es doch getilgt. Ps. 99, 6 steht im selben Vers קֹרְאִים neben בְּקֹרְאִי. Und so gegenüber dem eben genannten בְּרֵאשִׁית bei ganz gleicher Bildung לְשֹׁאֵרִית.

Das nicht als Vokalbuchstabe dienende konsonantische ה (הּ) behält fast stets seinen Konsonantenlaut, verliert ihn aber doch wenigemal beim Suffix der 3. sg. f.[3]) Neben dem sehr häufigen לָהּ haben wir nämlich לָהֹ Num. 32, 42; Zach. 5, 11; Ruth 2, 14; ferner וּשְׁעָרָהֹ Lev. 13, 4 neben וּשְׁעָרָהּ ebd. v. 20; לְאָחְנָבָהֹ Jes. 23, 17 (Pausa) neben וְאָחְנָבָהּ Jes. 23, 18.

---

1) STRACK's babylonischer Text hat da לֹא כֹרַת שָׁהֵךְ! (Ich transkribiere die superlineare Bezeichnung in die uns geläufige.)

2) Das Dagesh in רְאוּ Iob 33, 21 soll wohl keine Verdopplung ausdrücken, da ja auch יָבְיאוּ Gen. 43, 26; Lev. 23, 17; Esra 8, 18, wo von Verdopplung nicht die Rede sein kann, ein solches Dagesh hat. Hier haben wir vielmehr Reste einer sonst aufgegebenen Übung etwa zur deutlichen Bezeichnung des א als Konsonanten.

3) Ich sehe hier ab von *mah* »was?«, dessen *h* wahrscheinlich schon früh als Konsonant geschwunden ist.

Ein anlautendes יְ wird einzeln nach einem Vorsatz wie לְ in den Vokal *ī* aufgelöst: בִיתְרוֹן Eccl. 2, 13 (aber וְיִתְרוֹן Eccl. 5, 8. 7, 12. 10, 10); לִיקְהַת Prov. 30, 17 (mit *Dagesh dirimens*); וילְלַת Jer. 25, 26 (Andre וְיִלְלַת); בִיקְרוֹתֶיךָ Ps. 45, 10 (Andre "בְיִקְ); וִיחֲלוּ Iob 29, 21 (statt וְיִחֲלוּ s. oben S. 4). Sonst aber regelmäßig לְיִפְתָּח, בְיִצְחָק, וְיִתְפַּלֵּל, וְיִכְתְּבוּ, וְיִפְתָּח u. s. w.

Ein vor anlautendes יְ tretendes מִן verschmilzt mit diesem meistens zu מִי: מִימֵי, מִילִּדֵי, מִימִינִי, aber daneben doch noch מִיְשָׁנִי Dan. 12, 2; מִירֻשָּׁתְךָ 2 Chr. 20, 11.

Bei Gutturalen wird vielfach die virtuelle Verdopplung durch Beibehaltung des kurzen Vokals bezeichnet, aber oft fällt die Verdopplung ganz weg und wird der Vokal verlängert: נִאַר, נִאַץ, וְנִאַץ; טָהֵר, כָּחֵשׁ, וְנָהֵל; בְּעֵר, מְצָחֵק, רָחָץ; תְּבַעֵר; aber נִגְאֲרָה, מֵאֵן, וְיָמֵאן; גְּהַלְתָּ; מְעַבוּ, וְיָתֵעַב u. s. w. Wird auch für gewisse Fälle mehr die eine, für gewisse die andre Art der Punktation vorgezogen, so herrscht doch auch hier fast nirgends Konsequenz.

In manchen Fällen behalten die gewöhnlich mit Shwa versehenen Vorsätze vor der Tonsilbe kurzer Wörter volle Vokalisation; der Vokal wird dann ֶ. Aber auch hier finden wir keine Konsequenz. Wir haben וָאַיִן, in Pausa וָאָיִן, aber לְאַיִן, בָּאַיִן, in Pausa לְאָיִן Jes. 40, 23; בָּזֹאת neben בְּזֹאת Gen. 45, 23; לָאֵלֶּה, בָּאֵלֶּה neben לְאֵלֶּה, כְּאֵלֶּה; לָשֶׁבֶת öfter und לְשֶׁבֶת Gen. 16, 3; Num. 21, 15. Man könnte auch לָבַעַר Prov. 1, 4 als Inkonsequenz neben לָקַחַת, לָבַעַת ansehn, denn hier handelt es sich um rein lautliche Verhältnisse.[1])

Die kurzen Vokale *o* und *u* sind virtuell gleichbedeutend (arab. ضمّ). Aber wir erkennen doch nicht, warum bald ֻ, bald ֹ gesetzt wird. So in einem Vers לֹא הָמְלַטְתִּ וְהָחְתֵּל לֹא

1) Dagegen liegt in dem häufigen יוֹם וָלַיְלָה, יוֹמָם וָלַיְלָה und sonstigem וְלַיְלָה kein Widerspruch, denn וָ steht ja besonders bei solchen Wortpaaren.

הֲתַחְתִּית Ez. 16, 4! Ferner שְׁדֵדָה Jer. 20, 49, 3; Zach. 11, 3, aber שָׁדְדָה Nah. 3, 7; אֲמְנָם fünfmal (mit und ohne הַ in Fragesätzen), אָמְנָם neunmal (in affirmierenden Sätzen); מְרֻבָּר Ps. 87, 3; מְאֻפָּף Ez. 38, 12 neben מְאֻסָּף Nah. 2, 4; יְכֻפֶּה Eccl. 6, 4; וַיְכֻסּוּ Gen. 7, 19 sq. neben כָּסוּ Ps. 80, 11; Prov. 24, 31; מְשֻׁכָּב neben מָשְׁחָת; יְחֻנְּנוּ Jes. 27, 11; וִיחֻנֶּךָּ Num. 6, 25;[1]) וַיְחֻנְּנוּ Iob 33, 24 neben וְיָחֳנֵנוּ Mal. 1, 9; שְׁיֻחָנֵנוּ Ps. 123, 2; תְּחָנֵּם Deut. 7, 2; וְהֻשְׁלַךְ Dan. 8, 11; הֻשְׁלָכָה Ez. 19, 12; מְשֻׁלֶּכֶת öfter u. a. m. neben הָשְׁלַכְתָּ Jes. 14, 19; הָשְׁלַכְתִּי Ps. 22, 11. Und so noch vieles.

Entsprechendes Schwanken auch zwischen virtuell gleichwertigem *ĭ* und *ĕ* (كسر): וְאֶנָּעֵר Jud. 16, 20; אִשָּׁפֵט Ez. 20, 36; וְאִשָּׁפְטָה 1 Sam. 12, 7 neben אֶנָּחֵם dreimal; אֶשָּׁעֵן Jud. 16, 26 u. s. w. Bei anlautendem Guttural gewöhnlich ֲ, aber doch z. B. עִמְקָם Jer. 47, 5; עִמְקֵךְ Jer. 49, 4 gegenüber עֲגָלִי, חֲבָלִי; אִמְרָתוֹ neben אֱמָרָהוֹ s. oben S. 1. Vor silbenschließendem ג׳ steht vielfach ֲ, auch wo in entsprechenden Formen ֳ gesetzt zu werden pflegt. So הֲגָלָה oft, doch daneben הֹגְלָה 2 Reg. 24, 14; וְהֹגְלָם Jer. 20, 4 (הָגְלָם 1 Chr. 8, 7 in Pausa); הֹגְלוּ, הָגְלִיתִי u. s. w. Ferner מְאַסְּפָכֶם Jes. 52, 10; אוֹבֵךְ dreimal neben אֲבַבֶּרֶךָ Num. 22, 1; Jes. 52, 12; מְלַמֶּדֵךְ Jes. 48, 17 u. s. w.

Besonders zu beachten בֵּן, —ֵן neben —ֶן und selbst —ִן.

In der Tonsilbe wird *ĭ*, *ĕ* meistens zu ֵ. So auch im Piel, oft selbst bei auslautendem ר, z. B. נֵאֵר Thr. 2, 7; בֵּעֵר viermal, aber דִּבֶּר (trotz דַּבֵּר, יְדַבֵּר); כִּפֶּר (יְכַפֵּר); כִּפֵּם oft neben כָּפֵם Gen. 49, 11; 2 Sam. 19, 25 (letzteres in kleiner Pausa). Aber hier tritt vielfach auch *a* ein, nicht bloß bei 2. und 3. Guttur. wie נָהַג Ex. 10, 13; רָחַם Jer. 42, 12; Thr. 3, 32;

1) Und dafür יָחְנֵךְ Gen. 43, 29; Jes. 30, 19.

נִלַּח dreimal; שִׁמַּע Lev. 1, 17, sondern auch z. B. bei לִמַּד Eccl. 12, 9; חִשַּׁב öfter; חִזַּק Ps. 147, 13.[1]) In der Pausa dagegen auch hier in der Tonsilbe wieder das ֲ, das auch sonst in solchen Fällen herrscht. Vereinzelt sind Pausalformen wie וַיִּרָדֶם Jona 1, 5 und וַיֹּאמַר.[2])

שָׁם behält die Dehnung des Vokals meistens auch vor Maqqef bei, aber an einigen Stellen dafür שָׂם־.

Das Schwanken zwischen Beibehaltung der Formenvokale ֲ, ַ vor auslautenden Gutturalen und ר und deren Verwandlung in ַ läßt sich nicht in Regeln fassen. Ich weise nur hin auf לְשַׁלַּח Ex. 10, 4 neben öfterem לְשַׁלֵּחַ; לִנְוֹעַ Num. 17, 28 neben בְּנָוַע Num. 20, 3; תְּאַחַר Ex. 22, 28 (Pausa); Deut. 23, 22; Eccl. 5, 3 neben תְּאַחֵר Ps. 40, 18. 70, 6; Dan. 9, 19 (alle drei Pausa). Gern treten hier gerade in der Pausa die der Form als solcher gebührenden Vokale ein, aber ohne volle Konsequenz.

Beim Hithpael läßt sich für das Schwanken zwischen Formen mit ֲ und ַ in der Schlußsilbe erst recht keine Ratio finden. Nur in der Pausa tritt da durchwegs das *a* in Verlängerung als ָ ein.[3])

Der Vokal ַ wird in der Tonsilbe bald zu ָ, bald bleibt er. Nicht einmal in der großen Pausa tritt die Dehnung überall ein. Und wie es bei kleiner Pausa steht, mögen folgende Beispiele zeigen: וַיִּישָׁן Gen. 41, 5, aber וַיִּישַׁן 1 Reg.

---

1) Anders ist es, wenn für וַיִּקַּץ 1 Reg. 3, 15; Jud. 16, 20 oder וַיִּיקַץ Gen. 41, 4, 7; Jud. 16, 14; Ps. 78, 65, mit zurückgezogenem Ton וַיִּיקָץ steht Gen. 9, 24.

2) S. unten S. 13.

3) Daß *a* hier in allen Formen ursprünglich ist, wird durch die Übereinstimmung des Aramäischen mit dem Arabischen und Äthiopischen sehr wahrscheinlich. Das ֲ wird durch Analogie andrer Verbalstämme herbeigeführt worden sein.

19, 5; תִּקְרָב Lev. 18, 14, aber תִּקְרַב Lev. 18, 19; תִּנְחָל Num. 18, 20, aber תִּנְחַל Deut. 19, 14; אֶקָּח 1 Reg. 11, 37, aber אֶקַּח Jes. 47, 3.

Silbenschließende Gutturale im Inlaut werden sehr oft zur bequemeren Aussprache mit einem Ḥatef-Vokal oder, wenn ein Konsonant mit Shwa mob. folgt, mit einem vollen kurzen Vokal versehn, aber durchaus nicht immer. Bei א ist der Silbenschluß ohne vokalischen Zusatz selten. Doch finden wir יֶאֱסֹר 1 Reg. 20, 14; וַיֶּאֱסֹר Ex. 14, 6; 2 Chr. 13, 3; Iob 12, 18 neben וַיֶּאֱסֹר Gen. 42, 24. 46, 29; תֶּאְחֹז Eccl. 7, 18 (sonst יֹאחֵז u. s. w.); יַאְדִּיר Jes. 42, 21 (neben יַאֲזִין Jes. 42, 23); בָּאְשׁוּ Joel 2, 20; בָּאְשָׁם Jes. 34, 3; בָּאְשָׁה Iob 31, 40; יֶאְשַׁם, יֶאְשְׁמוּ, נֶאְשָׁמוּ und andre Formen von אשׁם.[1]) Bei andern Gutturalen z. B. נֶחְלוּ Jer. 12, 13; Amos 6, 6; נַחְלָה (aegrota) öfter neben הֶחֱלוּ Hos. 7, 5; מַחֲלָה Prov. 13, 12; תַּחְבֹּל Ex. 22, 25; Deut. 24, 17;[2]) Iob 22, 6, יַחְבְּלוּ, יַחְבֹּלוּ neben יַחֲבֹל Deut. 24, 6; נֶעְדָּר; נֶעְצָב 1 Sam. 20, 34 neben נֶעֱצָב 2 Sam. 19, 3; יַעְלְצוּ Ps. 5, 12 neben יַעֲלֹצוּ Ps. 25, 2. 68, 4; מַעְנֵנִי 2 Reg. 3, 19 neben מַעֲנֵנִי 1 Reg. 18, 3; נֶהְפְּכוּ Ps. 78, 57; Iob 19, 19. 41, 20 neben נֶהֱפָכוּ 1 Sam. 4, 19; Dan. 10, 16[3]) u. s. w.

Ob ֱ oder ֲ resp. ְ oder ַ gesetzt wird, hängt zwar meistens von bestimmten, erkennbaren Voraussetzungen ab (z. B. von dem ursprünglich der grammatischen Form gebührenden Vokal), aber auch hier gibt es zahlreiche Ausnahmen. Ich verweise nur auf den Imperativ עֱנוּ Num. 21,

---

1) Ob die wahre Überlieferung יֶאֱהַב, תֶּאֱהַב oder יֶאֱהַב, תֶּאֱהַב, oder teils dieses, teils jenes hat, ist unsicher; s. Norzi zu den Stellen.

2) Kittel hat hier תַּחֲבֹל.

3) Beachte, daß hier durch die Verschiedenheit von Dagesh und Rafe ein wesentlicher Unterschied des Lautes entsteht, während sonst die Verschiedenheit der Vokalisation für das Ohr von geringer Bedeutung gewesen sein dürfte.

17; Ps. 147, 7 neben עֲנוּ 1 Sam. 12, 3 (freilich in andrer Bedeutung). Zuweilen tritt selbst ֲ (ֶ) in Konkurrenz, z. B. חָרָבִי Jes. 44, 27; לֹא תָעֲבְרֵם Ex. 20, 5. 23, 24; Deut. 5, 9 (neben יַעַבְרֵנוּ und andern Formen mit ַ_); aber hier sind Imperativ-, resp. Vetativformen; vgl. וְעָבְרֵהוּ 1 Chr. 28, 9. Jedoch auch הֶחָדַלְתִּי Jud. 9, 9, 11, 13. Und so in einem Vers יְתָאֲרֵהוּ und יְתָאָרֵהוּ Jes. 44, 13.

Selbst wo der Guttural von Haus aus einen Vokal hat, wird vereinzelt dieser nach einem Vorsatz getilgt; also im direkten Gegensatz zu der gewöhnlichen Einschiebung eines Ḥatef-Vokals bei silbenschließendem Guttural: וַעְצֹר Iob 4, 2; לַחְלָח 1 Chr. 5, 26 (Andre לַחֲלַח); לַחְשׁוֹף Haggai 2, 16; בַּעְנָם Jes. 11, 15;[1]) לָאְסֹר Ps. 105, 22. 149, 8 und vielleicht Num. 33, 3 neben לֶאֱסֹר Jud. 15, 10 und vielleicht Num. 30, 3. In וְהָיְה sechsmal, וְהָיִו sechsmal, וְהָיִו öfter ist ein außergewöhnliches einfaches Shwa mob. (sonst הֶיְה, הֶיִו; הֲיִי Gen. 24, 60).

Diese Vertretung eines Ḥatef-Vokals durch ְ auch in יְחְיֶה, אֶחְיֶה, יִחְיֶה, אֶחְיֶה u. s. w.

Neben den gewöhnlichen Ḥatef-Formen kommen aber auch noch mehrere andere vor. So תְּהַלְכְּךָ Ps. 73, 9; וַתְּהַלְכְּךָ Ex. 9, 23 (aber יְהַלֶּכְךָ; וַיְהַלְכְּךָ; יְהַלְּכוּ; אֶהֱלְכָה); das ֱ soll hier vielleicht ein langes *ē* ausdrücken. Das stimmte einigermaßen zu פְּעָלוֹ Jes. 1, 31; Jer. 22, 1 (neben häufigem פָּעֳלוֹ wie פָּעֳלָהּ, פָּעֳלָם); הַעֲלָה Jud. 6, 28; הַעֲלָתָה Nah. 2, 8; תְּאֲנָה Jud. 14, 4; זְעֲמָה Num. 23, 7 (Imp.); הָאֱחֳלָה (mit dem Ton auf א) öfter und zu הֶעֱלָה Hab. 1, 15 (sonst oft הֶעֱלָה).

Wieder eine andre Behandlung solcher Silben in תְּאָכְלֵהוּ Iob 20, 26 (neben יֹאכְלֻנוּ u. s. w.); תְּאֹהֲבוּ Prov. 1, 22. Daß hier eine Pual- und eine Pielform vorliege, ist kaum anzunehmen

1) Daß auch die rabbinische Überlieferung hier die Präposition בְּ findet, ist nicht zweifelhaft. Vgl. Targum und Pesh.

und wird auch durch das wunderliche הַיְחָבְרֵךְ Ps. 94, 20 nicht wahrscheinlich.

In außergewöhnlicher Weise statt eines Ḥatef-Vokals ein langer bei anlautendem א in אֹהָלִים, אֹהָלֵךְ Jud. 19, 9 (als Pl. aufgefaßt; in Pausa), אָהָלָיִךְ, אָהָלָיו u. s. w.; אֹרְחָיו, אֹרְחָיִךְ, אֹרְחָתָם[1]) (aber אָרְחֹתַי, אָרְחֹתֵיהֶם, אָרְחוֹת), ferner in אֹתָיו Jes. 21, 12. 56, 12; אֲבוֹם (st. constr.) Jes. 1, 3; Prov. 14, 4 (aber אֲבוֹסֶךָ Iob 39, 9; וְאֹסָעֲרֵם Zach. 7, 14).

Ein vielleicht langes ֣ statt ֑ in שָׂרָשָׁיו, שָׂרָשֶׁיהָ und in קָדָשָׁיו, קָדָשַׁי (neben קָדָשָׁיו, קָדָשֶׁיךָ).

Ḥatef für Shwa mob. bei Nichtgutturalen findet sich gelegentlich. Einige Fälle hatten wir schon; ferner z. B. וְאֹרְרֶיךָ Num. 24, 9; בָּרְכֵנִי Gen. 27, 34, 38; שְׁמָמוֹת Ez. 35, 9; תֹּאבְלֵנוּ Ez. 4, 9, 10; תְּקָבְנוּ Num. 23, 25; וָאֶשְׁמָעָה Dan. 8, 13 (sonst אֶשְׁמְעָה, וְאֶשְׁמְעָה) u. s. w. In diesem Punkt ist aber wohl nie volle Einigkeit der Tradition erreicht worden. Vgl. NORZI z. B. zu 1 Reg. 14, 21; Ps. 39, 13; 2 Chr. 12, 13 u. passim.

In gewissen Formen fällt ein Vortonvokal bald weg, bald bleibt er und wird dann verlängert. Es heißt אִמְרָה, יִשְׁבָה u. s. w., aber בִּגְדָה Jer. 3, 8, 11; יִלְדָה u. s. w. בְּעָרָה Jes. 30, 33 neben בְּעֵרָה Jes. 34, 9; Hos. 7, 4; אִכְלָה Jer. 12, 12; אֵשׁ אֹכְלָה Deut. 4, 24. 9, 3; Joel 2, 5 neben אֵשׁ אוֹכֶלֶת Jes. 29, 6. 30, 30. 33, 14. Ähnlich עוֹלְלִים Ps. 8, 3; Iob 3, 16 neben עוֹלָלִים Joel 2, 16; Thr. 4, 4; עוֹלָלַיִךְ; עוֹלָלֶיהָ.

Soviel wir sehen, unmotivierte Verschiedenheit der Vokalisation in gleichen oder doch ganz ähnlichen Fällen finden wir auch sonst vielfach. Ich führe einige auf: וּבְחֻמְלָתוֹ Jes. 6, 3, 9; חֻמְלַת Gen. 19, 16, aber לְחֻמְלָה Ez. 16, 5. — מֻמְשָׁלָה Micha 4, 8 im selben Vers mit מַמְלֶכֶת (wie מַמְלָכָה) und sonst

1) Vielleicht Verwechslung mit der »Karawane« bedeutenden Partizipform אֹרַחַת Gen. 37, 25; אֹרְחוֹת Jes. 21, 13.

מֶמְשַׁלְתּוֹ, מֶמְשַׁלְתִּי u. s. w., aber מַמְשְׁלוֹתָיו. — מֶרְכַּבְתּוֹ, מֶרְכָּבָה und מִרְכָּבֶת Gen. 41, 43, aber מַרְכְּבוֹת, מַרְכָּבוֹת und so mit Possessivsuffixen. — וַיָּסַר, וַיָּצַר, aber וַיָּגָר, וַתָּגָר. — נִפְלָם Jer. 49, 21; נִפְלוּ 1 Sam. 29, 3 neben נָפְלוּ 2 Sam. 1, 10; בִּשְׁכָבָהּ Gen. 19, 33, 35 neben בְּשָׁכְבוֹ Ruth 3, 4; בְּשָׁכְבְּךָ Deut. 6, 7. 11, 19; Prov. 6, 22. — סְגָה, wofür סָגָה zu erwarten war nach טָלָה, רָגָה;[1] לְמוּאֵל Prov. 31, 1 neben לְמוֹאֵל ebd. v. 4. U. s. w.

Beim Perf. der Verba לה' schwankt die Punktation in folgender Weise: גָּלִיתִי Jer. 33, 6 und öfter, aber גָּלִיתִי Jer. 11, 20. 20, 12; וְקִוִּיתִי Jes. 8, 17 (da neben וְחִכִּיתִי), öfter קִוִּיתִי; כָּלִיתִי Jes. 49, 4; Ez. 6, 12. 7, 8. 13, 15, aber כִּלִּיתִי Num. 25, 11; הֶעֱלִיתָ Ex. 32, 7; וְהַעֲלִיתָ Ex. 40, 4, aber öfter הֶעֱלִיתָ; הִזְנִיתָ Hos. 5, 3; וְהִנִּיתָ Ex. 29, 21; וְהַרְאִיתִי (mit auffallendem *a* der ersten Silbe) Nah. 3, 5; וְהִכִּיתִי öfter u. s. w., aber הִרְאִיתָ Ps. 60, 5; הִכִּיתָ, וְהִכִּיתָ öfter; הִקְשִׁיתָ 2 Reg. 2, 10 u. s. w.

Die verschiedenen Gestalten des Imperf. apoc. Qal von לה' erklären sich nur zum Teil aus der verschiedenen Art der beiden starken Radikale. Wir haben da וַיִּשְׁבְּ Num. 21, 1; Jer. 1, 10; וַיִּפְתְּ Iob 31, 27 — וַתִּשְׁתְּ, וַיִּשְׁתְּ; וַתִּכְךְ, וַיִּכְךְ; וְיִרְדְּ Num. 24, 19; Ps. 72, 8 — יִצֶּף Gen. 31, 49; וַיִּרֶף Ex. 4, 26; יִרֶב Gen. 1, 22; 2 Chr. 24, 26, וַיִּרֶב Ex. 1, 20;[2] יִגֶל Iob 36, 15, וַיִּגֶל Iob 36, 10; יִבֶן Ezra 1, 3, וַיִּבֶן, וַתִּבֶן; וַיִּפֶן oft, aber תִּפֶן, וַתִּפֶן, וַנִּפֶן, וָאֶפֶן. — Bei 2. Gutt. וַיִּחַן; וַיִּחַר, יִחַר, aber וַיְחַן, וַיְעַן, וָאֶעַן; וַיְעַשׁ, וָאֶעַשׁ; תַּחַז Micha 4, 11; וַיְחַץ Gen. 32, 8. 33, 1; Jud. 7, 16 — יִחַד Iob 3, 6; וַיִּחַד Ex. 18, 9. — Schließlich noch וַיִּרָא, aber וַתֵּרָא.

Sehr verschieden sind auch die Formen des Nifal von עע'. Wir haben da נָקַל 2 Reg. 3, 18; נָמַס (Pausa) Ex. 16, 21

---

1) سَنًّا, سُدُمْ wie قَنًّا, سُدُمْ; طَلًّا, بُحُمْ.

2) Beachte, daß hier mit dem Einschub des Vokals der 2. Rad. erweicht wird, sodaß der Unterschied der Formen stärker wird.

neben נָקֹל öfter; נָמֵס Ez. 21, 12; נָסַבּוּ Jos. 7, 9; Jer. 6, 12 neben נָסֵבָּה Ez. 26, 2 und ohne Verdopplung נָסֵבָה Ez. 41, 7 wie וְנָבְקָה Jes. 19, 3 — נָרֹץ Eccl. 12, 6; נָבֹזוּ Amos 3, 11; נָקֹטוּ Ez. 6, 9 (aber נָקְטָה Iob 10, 1); הָרִים נָזֹלוּ (Pausa) Jes. 63, 19. 64, 2 (aber ohne Verdopplung הָרִים נָזְלוּ Jud. 5, 5).[1]) — Mit virtueller Verdopplung des Gutturals als ersten Radikals נְחַת Mal. 2, 5; נְחַר Ps. 69, 4, נָחֲרוּ Cant. 1, 6, in Pausa נָחָרוּ Ps. 102, 4 und mit Auflösung נָחַנְתִּי Jes. 22, 23.

Beim Impt. sg. f. und pl. m. Qal von עע' wird, je nachdem die Endung oder die Stammsilbe den Ton trägt, ֫ oder ֭ gesetzt, also z. B. im ersten Fall נָזִי Jer. 7, 29, im andern נָזוּ Micha 1, 16. Wie weit hier aber die Bestimmung der Betonung natürlich, wie weit künstlich ist, können wir nicht mehr erkennen. Seltsam sind jedoch auf alle Fälle die Imperativformen קָבָה־לִי Num. 22, 11, 17[2]) und אָרָה־לִי Num. 22, 6. 23, 7.

Bei den Verben פא' zeigen sich verschiedene Inkonsequenzen der Vokalisation. Ich hebe nur hervor, daß im Buch Iob die Pausalform וַיֹּאמַר die vorletzte, sonst die letzte Silbe betont: וַיֹּאמַר Iob 3, 2. 4, 1 u. s. w., aber וַיֹּאמַר Num. 24, 3, 15 u. s. w., und daß es 2 Sam. 6, 6 וַיֹּאחֶז, aber Jud. 16, 3; 1 Reg. 6, 10 וַיֹּאחַז heißt.

In der Vokalisation des fragenden ה mit ֱ, ֲ, ֳ, ְ, mit oder ohne wirkliche oder virtuelle Verdopplung des folgenden Konsonanten herrscht viel Schwanken. Ich stelle hier nur zusammen הַלְכֶן Gen. 17, 17; הַבְּהֶרֶךְ Ez. 20, 30;

---

1) Die Aussprache mit *ō* führt die Formen zu עו' über. Das mag in der Sprache wirklich geschehen sein, wie denn die Plenarschreibung in הָבוֹז תָּבוֹז Jes. 24, 3 für diesen Übergang spricht. Aber dann müßte wohl im Perfekt die Verdopplung wegfallen. — Seltsam נִמְלוּ Gen. 17, 23 neben נִמַּלְתֶּם zu מול.

2) S. oben S. 8.

הַמְצַעֲקָתָה Gen. 18, 21 mit Verdopplung und הַכְּזוֹנָה Gen. 34, 31; הַמְבָרֶכֶת Gen. 27, 38 ohne Verdopplung und füge dazu das ganz ungewöhnliche הַרְאִיתֶם 1 Sam. 10, 24. 17, 25; 2 Reg. 6, 32.

Auch die Vokalisation des Artikels הַ (הָ, הֶ) ist in ganz gleichen Fällen nicht immer dieselbe.

Schließlich noch einige Einzelheiten: Bei וְהֶעֱמִדָה Num. 5, 16 gegenüber וְהַעֲמִידָהּ Ez. 24, 11 und וַיִּגְדָּהּ Jer. 9, 11 gegenüber וַיִּגִּידָהּ Jes. 44, 7 wird die defektive oder die Plenarschreibung die Punktation bestimmt haben, ganz wie in הֲבֵאתֶם Lev. 23, 10 und sonst gegenüber הֲבִיאֹתֶם 1 Sam. 16, 17. Für die Beurteilung dieser Tradition ist das wichtig! Wir werden so auch auf den Unterschied von תָּאֳמֵי צְבִיָּה Cant. 7, 4 und תְּאוֹמֵי צְבִיָּה Cant. 4, 5 kein Gewicht legen, obgleich an sich beide Formen richtig sein könnten.[1])

Für die wirkliche Sprache ist es gewiß von ebenso geringer Bedeutung, daß es vor folgendem Anlaut א, ע (nämlich bei יהוה, gelesen אֲדֹנָי, Gen. 6, 6; 2 Sam. 24, 16; Jer. 26, 19; אֱלֹהִים Jona 3, 10; עַל 1 Chr. 21, 15) וַיִּנָּחֶם (mit Betonung der Pänultima), sonst וַיִּנָּחֶם Gen. 24, 67. 38, 12; Ps. 106, 45 heißt.

Warum von יֶקֶב (Pausalform יָקָב) יְקֻבֶּךָּ Deut. 15, 14. 16, 13 und von בֶּגֶד (בָּגָד) בְּגָדַי, בְּגָדָיו, also mit Shwa mob. des 2. Radikals, gebildet wird gegenüber רְכָבוֹ, מְתָנַי u. s. w., ist ganz unklar. Denn daß ein unmittelbarer Zusammenstoß von בְּגֶ und קֶב sonst nicht gemieden wird, zeigen Formen wie יִבְגֹּד Mal. 2, 15; נִבְגַּד Mal. 2, 10 und אֶקְבֹּץ Ez. 22, 20; תִּקְבֹּץ Deut. 13, 17 u. a. m. — Die seltsame Weichheit des פ in רִצְפָּה, רִצְפַּת »Pflaster«, wofür Einige noch deutlicher רִצָּה, רִצַּת

1) Das zeigen die arabischen und aramäischen Formen. תּוֹאַמִּם Ex. 36, 26; תַּאֲמִם Ex. 26, 24 ist aber wohl eine andre Bildung.

lesen, soll wahrscheinlich einen Unterschied von רִצְפָּה »glühende Kohle« Jes. 6, 6 ausdrücken. Warum aber יִצְחַק־לִי Gen. 21, 6 gegenüber וַיִּצְחָק Gen. 17, 17; וַתִּצְחַק Gen. 18, 12?

Die virtuelle Verdopplung des Gutturals in מְחוּט Gen. 14, 23, מָחוֹץ oft und מְעָצְבֵךְ Jes. 14, 3 (wo Andre "מֵעָ) ist nicht ohne Analogie, obgleich für מִן in solchen Fällen sonst מֵ erscheint. Ganz singulär ist aber מָרְדֹף 1 Sam. 23, 28; 2 Sam. 18, 16 und gar וּמְרַגְּזֵךְ Jes. 14, 3 (wo Andre "וּמֵר).

Hat die hebräische Sprache zur Zeit ihres Lebens auch gewiß sowenig wie irgend eine andre volle Konsequenz in der Behandlung der Laute durchgeführt und mögen auch vielleicht die Unterschiede innerhalb unsrer Punktation eben noch Spuren echter Schwankungen zeigen, so haben wir doch nirgends die geringste Gewähr dafür, daß von zwei in der Punktation vorkommenden Lautvarianten jede gerade der betreffenden Schriftstelle von Haus aus gebühre. Wie Jesaia oder auch Esra, geschweige Debora das Hebräische ausgesprochen hatten, oder gar wie sich etwa die Sprache im Munde des Nordisraeliten Hosea von der seiner judäischen Zeitgenossen unterschieden hatte, das konnte die spätere Synagoge nicht wissen, und ihre Führer haben auch gar nicht daran gedacht, sich darum zu bemühen. Sie wollten nur die Rezitation des Gottesdienstes fest regeln und haben uns damit wenigstens einen zwar etwas künstlichen und in sich widerspruchsvollen, aber doch überaus dankenswerten Reflex der Aussprache des Hebräischen im letzten Stadium seines Lebens hinterlassen.

Il Codice sacerdotale.

Per *Ignazio Guidi.*

Per non preporre un lungo titolo ad un articolo brevissimo, ho scritto qui sopra *Il Codice sacerdotale*, ma naturalmente non intendo parlare di esso in generale, e solo voglio accennare ad una questione relativa ad una piccola parte di esso. E la questione è la seguente: Nell' ipotesi che il detto codice sia stato composto in Babilonia, nella seconda metà del periodo dell' esilio, evvi connessione storica fra le condizioni degli Ebrei che vivevano colà e taluni luoghi del Codice? I quali mentre figurano nella parte narrativa del Codice, hanno tuttavia stretta attinenza con precetti religiosi. Farò alcune brevi considerazioni, mancandomi ora il tempo per estendere tali ricerche, e qui lo spazio per esporle in modo non troppo incompleto.

Che la grandezza e potenza di Babilonia e i magnifici tempj e palazzi, in gran parte ricostruiti dallo stesso Nabuccodonosor, abbiano colpito profondamente gli animi degli esuli ebrei, è cosa che si ammetterà facilmente. Era una potenza ed una civiltà troppo superiore, nei riguardi materiali, che non poteva non impressionare gli Ebrei, i quali in numero relativamente non grande, si vedevano trasportati in mezzo ad una sì maestosa città. E questi Ebrei non avevano certamente il fervore e il zelo per la legge mosaica, propri del giudaismo posteriore; erano ancora lontani i tempi quando, per non mancare all' osservanza del sabato, si giungeva a farsi trucidare dai nemici, senza opporre resistenza.

E che uno spirito profondamente religioso non fosse generale, lo mostrano i ripetuti rimproveri di Ezechiele, ed anche i passi analoghi del libro di Geremia; e in questo riguardo non sono privi di significato anche quei passi che si vogliono posteriori al profeta. Per es. la pericope del sabato (XVII 19—27) mostrerebbe, in ogni caso, la sua poca osservanza anco dopo il ritorno, fatto, del resto, ben noto dal passo di Nehemia XIII 15. Questa condizione degli animi rendeva gli Ebrei più disposti a subire l' influenza babilonese anche in ciò che riguardava, più o men davvicino, credenze ed usi religiosi. A parte le vere defezioni, come il culto di Gad e Menî rimproverato nel libro di Isaia (LXV 11), idee e concetti babilonesi dovevano diffondersi largamente. E un indizio che così fosse si può scorgere nel fatto che i detti concetti occorrono, se non esclusivamente, prevalentemente, nella letteratura che si ritiene posteriore all' esilio. Ricordo qui i miti babilonesi di Marduk e Tiâmat, Rahab, Behemoth e Leviathan. Una parte di questi, e in una forma che li ricorda più o men chiaramente, poteva esser nota da prima, come è il caso per Rahab, Is. XXX 7, ma la loro menzione più frequente è in testi posteriori, fino a giungere ad apocrifi come il IV di Ezra e il libro di Enoch. La relazione di questi luoghi con idee babilonesi è stata riconosciuta da parecchio tempo. Un altro esempio è il libro di Aḫikar; è nota la sua influenza sulla letteratura ebraica posteriore, e nominatamente su scritti composti nella Diaspora, cioè il libro di Tobia. Ora la scoperta del papiro aramaico della colonia giudaica di Elefantina dimostra quanto antico è il passaggio di questo scritto presso gli Ebrei. Vale il medesimo per il capo XIV del Genesi, dal quale risulta conoscenza di tradizioni e letteratura assiro-babilonese, come, in parte almeno, per il libro di Daniele e quello di Ester, se in quest' ultimo si vuol riconoscere un fondo babilonese ed elamitico. Del resto, la disposizione naturale a subire l' influenza babilonese era accresciuta da una circostanza favorevole, cioè la relativa mitezza colla quale gli Ebrei erano

trattati in Babilonia e il pacifico convivere nel paese, ancora durante il regno di Nabuccodonosor; una dura e continuata tirannia avrebbe di molto diminuita quell' influenza. Per le persecuzioni del periodo greco e romano molto hanno sofferto gli Ebrei, ma l' idea giudaica molto deve ad esse.

Senonchè agli occhi dei Sacerdoti e delle loro scuole in Babilonia, tale condizione di cose doveva costituire un pericolo per la religione avita degli Ebrei, e questo pericolo era tanto più grande in quanto che mancava ad essi un luogo di riunione religiosa per il culto regolare e l' istruzione — non più il tempio e non ancora la vera sinagoga. Ora è lecito dimandare: In alcuni luoghi d' indole narrativa del Codice sacerdotale, evvi relazione colle dette condizioni degli Ebrei e col pericolo che essi correvano di mancare ad obblighi religiosi?

Una grave preoccupazione del Codice è l' osservanza del sabato; esso ha cura di conservarci la memoria di una, dirò così, storia edificante (Num. XV 32) dell' uomo condannato a morte, perchè raccoglieva legna in giorno di sabato. Nella storia della Creazione si ribadisce la santità del sabato, messo in relazione colla Creazione, ed Es. XXXI 13 s., si torna, quasi affannosamente, ad inculcarne l' osservanza — videte ut sabbatum meum custodiatis — custodite sabbatum meum — custodiant filii Israel sabbatum — il sabato che, come in Ezechiele, è il segno dell' alleanza, è un patto perpetuo e per tutte le generazioni. Orbene qualunque soluzione si voglia dare alla questione sulla origine del sabato, egli è certo che, per i Babilonesi, esso non aveva affatto il carattere ed il significato che aveva presso gli Ebrei; per quelli era giorno nefasto, per questi giorno di gioia e di riposo, e tale si è poi sempre mantenuto. Vivendo pacificamente in mezzo a chi non lo osservava, gli Ebrei erano esposti a mancare nominatamente al precetto del riposo. Fatti analoghi non si sono veduti in Europa, in tempi recenti, quando la convivenza di Israeliti e Cristiani ha cessato di esser regolata da leggi vessatorie? L' influenza dell' esilio sulla legge

del sabato è nota, ma, se non erro, era il pericolo che correvano gli Ebrei di non osservarlo, che dovea spingere le scuole sacerdotali ad inculcarlo con tanta premura.

Un altro punto inculcato nel Codice è che l' uomo è creato ad immagine di Dio, e, conseguentemente, che l' immagine di Dio è quella degli uomini. Questo è ripetutamente detto — ad imaginem suam, ad imaginem Dei — ad similitudinem Dei fecit illum — ad imaginem Dei factus est homo — Gen. I 27; V 1; IX 6; mentre nella letteratura anteriore non vi è di ciò menzione chiara. Io non discuto il profondo senso etico da riconoscere in queste parole, ma rilevo l' opportunità di esse per gli Ebrei, che vedevano strane forme di divinità e di simboli di divinità, fornite di ali o per altro modo dissimili affatto dall' uomo, che invece dominava su tutti gli animali. Quale piacere prendessero gli Ebrei del tempo a rappresentanze figurate di animali e di uomini, si può trarre dagli acerbi rimproveri di Ezechiele (VIII 10; XXIII 14). Era quindi importante ricordare che il Dio degli Ebrei non si doveva immaginare in alcuna forma strana o somigliante ad animali.

Un altro grande precetto inculcato nella parte storica del Codice è la circoncisione, Gen. XVII; essa è imposta direttamente da Dio ad Abramo, ben anteriormente a Mosè, e deve durare per tutte le generazioni della sua discendenza; essa è l' alleanza con Dio. Su questo precetto si torna relativamente alla Pasqua (Es. XII 43) affinchè nessuno straniero o servo vi prenda parte, se non porti questo segno dell' alleanza con Dio, perchè nessuno può mancarne che faccia parte della comunità religiosa d' Israele. Ora la circoncisione, propria di tanti popoli dell' antichità, nominatamente affricani, non era praticata appunto dagli Assiri e dai Babilonesi. La חרפת מצרים, di un popolo cioè che, credendosi superiore, schernisce chi non ha gl' istituti e gli usi propri, poteva ora avvenire al rovescio, da parte dei Babilonesi, che si sentivano vincitori e si credevano superiori agli Ebrei. Vi era quindi pericolo che questi fossero tentati di non osser-

vare il precetto, ed era opportuno da parte delle scuole sacerdotali significarne l' importanza. Del resto, se queste parti del Codice avevano per iscopo di premunire gli Ebrei da un pericolo, per ciò stesso dovevano ripetere cose non nuove, ma già da lungo tempo conosciute ed ammesse come mosaiche, poichè altrimenti non avrebbero trovato fede.

Un' altra circostanza mi sembra altresì esser notevole. Quando il codice inculca le cose che abbiamo dette, ha sempre cura di aggiungere che il precetto dato da Dio vale per tutte le generazioni, ed è un patto sempiterno, o, in altri termini, che esso conservava tutto il suo valore dopo tanti anni e tante peripezie che avevano profondamente alterato la vita ebraica. Chi viveva in Babilonia non avea ragione di sottrarsi a questo precetti, nè più nè meno di quelli che vivevano in Palestina — statuam pactum meum . . . . . post te in generationibus tuis, foedere sempiterno — eritque pactum meum in carne vestra in foedus sempiternum Gen. XVII 7, 13 etc. Nel ripetere il precetto del sabato s' insiste sulla medesima idea (Es. XXXI 13) — custodiant filii Israel sabbatum et celebrent illud in generationibus suis. Pactum est sempiternum inter me et filios Israel signumque perpetuum. Nel passo parallelo di Es. XX 9 questo concetto non è espresso; si suppone che in alcuni versetti di questa parte relativa al sabato vi possano essere dei ritocchi (p. es. 11^b) ma se questi ritocchi appartengono alla redazione definitiva in Palestina, non era più il caso d' insistere che l' istituzione del sabato dovea durare in perpetuo. Questa cura di notare che i precetti dovevano durare sempre, occorre spesso, come è noto, nel Codice, nominatamente per quel riguarda il possesso di Canaan. Dio promette dare a Giacobbe questa terra (Gen. XLVIII 3) tibi et semini tuo post te in possessionem sempiternam. Alle scuole sacerdotali importava esortare gli Ebrei a tener sempre gli occhi rivolti alla Palestina e non a Babilonia. È noto che un lungo tratto del Codice narra l' acquisto fatto da Abramo e pienamente regolare, del sepolcro per Sara e che poi fu il

sepolcro per tutta la famiglia, Gen. XXIII, e il BUDDE (*Gesch. d. althebr. Lit.* 195) rileva l' importanza di questo capo in riguardo di quanto ho detto. Il sepolcro di Abramo non era certo considerato come un »heroon«, ma era sempre una sacra memoria nazionale, alla quale gli Ebrei, ovunque fossero, dovevano aver rivolti gli occhi.

Questi precetti la cui osservanza esigeva il Codice, non erano di difficile attuazione come altre parti di esso non altrettanto facili a mettere in pratica, mentre ben più arduo era l' elaborato sistema teocratico, che pure aveva per iscopo la difesa della religione d' Israele.

Jotham's Fabel (Jud. 9, 7—15) rhythmisch-kritisch behandelt.

Von *J. W. Rothstein.*

Von Salomo wird 1 Reg. 5, 12 f. gerühmt, er habe über die Bäume, von der Zeder an herab bis zum Ysop, über Vierfüßler und Vögel, über Gewürm und Wassertiere zu reden verstanden. In welchem Sinn dies gemeint ist, darüber kann ein Zweifel nicht bestehen, weil es zu den Zeugnissen von seiner alle Welt in Erstaunen setzenden Weisheit gerechnet wird. Inwieweit das Lob Salomo's der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht, das festzustellen ist natürlich unmöglich, interessiert uns jetzt auch nicht. Wohl aber dürfen wir aus ihm die Gewißheit der Erinnerung des späteren Israel entnehmen, daß die alte Zeit reich an Dichtungen und Weisheitssprüchen war, die an das Leben der Kreatur anknüpften und aus ihm allerlei Weisheit den Menschen zuzuführen suchten. Nicht bloß das Buch der Sprüche bezeugt, daß Israel in dieser Hinsicht nicht hinter anderen semitischen Stämmen zurückstand, auch die prophetische und poetische Literatur des alten Testaments bietet zahlreiche Beweise dafür. Man war von Natur empfänglich für die Harmonie und Schönheit, für alles Charakteristische im Kosmos und seinem Leben, für die Herrlichkeit des Himmels wie für die Offenbarungen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens der irdischen Kreatur. Bevorzugten Geistern wurde da alles zum Gleichnis und leicht kleidete sich der religiöse und sittliche Gedanke lehrhaft ein in das köstliche

Gewand, das dem dichterischen Empfinden und Verständnis der Reichtum der Kreatur und ihres Lebens so bereitwillig darbietet. Es wäre leicht, dies mit einer sehr großen Zahl von Beispielen aus allen Teilen des alten Testaments zu belegen. Das ist aber meine Absicht nicht. Vielmehr beabsichtige ich hier, nur ein Beispiel solcher an das Naturleben anknüpfenden Weisheitsdichtung aus dem reichen Schatz, den das biblische Schrifttum an Geisteserzeugnissen dieser Art enthält, herauszuheben und einer besonderen Bearbeitung zu unterziehen.

Die Parabel Jotham's begegnet uns in Jud. 9 in einem geschichtlich sehr bedeutsamen Abschnitt. Ob sie nun wirklich ihrer Entstehungszeit nach mit dem Vorgang zusammenhängt, von dem die sie umgebende Erzählung berichtet, oder ob sie jüngerer Zeit entstammt und erst von späterer Redaktorenhand dem Bericht eingefügt ist, kann wohl gefragt werden, aber ich lasse diese Frage jetzt auf sich beruhen, wenngleich es, wie wir sehen werden, sicher ist, daß an der Dichtung selbst redigiert worden ist; mir genügt zunächst die Gewißheit, daß die Parabel mindestens zu den Erzeugnissen der älteren Perioden des israelitischen Geisteslebens gehört. Mein Interesse ist jetzt auch nicht auf ihren Inhalt und seine Bedeutung gerichtet, so wertvoll es auch ist, auch diese für die Erforschung der Strömungen in der politischen Entwicklung des älteren Israel ausgiebig zu beachten. Mir kommt es hier nur auf die formale, ästhetische Seite der Dichtung an. Ich möchte gern ihre ursprüngliche Gestalt festlegen und absondern alles, was später hinzugefügt ist, und wieder möglichst in Ordnung bringen, was durch spätere Eingriffe in Unordnung geraten ist, — alles aber, um mich dann an ihrer ursprünglichen Schönheit erfreuen zu können. Um dies Ziel zu erreichen, gilt es, den überlieferten Text kritischer Prüfung zu unterziehen, und zwar muß diese Prüfung zugleich eine rhythmologische sein. Mit der Anwendung der gewöhnlichen Grundsätze der Textkritik ist es nicht genug; mittels ihrer werden wir nur an

wenigen Stellen auf Schäden im überlieferten Text aufmerksam. Wir haben es aber hier mit einem poetischen Text zu tun, und da versteht sich von selbst, daß die kritischen Maßstäbe, nach denen der Text zu beurteilen ist, demgemäß gewählt werden müssen, daß die poetischen Sätze nach Maßgabe der poetischen Satzbildung und ihrer Gesetze beurteilt zu werden verlangen. Um das erstrebte Ziel zu erreichen, muß also unsere Kritik eine rhythmologische sein, und so ist auch die hier dargebotene Behandlung des überlieferten Textes der Parabel Jotham's angelegt und durchgeführt. Die rhythmologischen Grundsätze, nach denen ich verfahre, habe ich in meinen *Grundzügen des hebräischen Rhythmus* (Leipzig, Hinrichs, 1909) niedergelegt. Ich denke, sie bewähren sich auch hier.

Ich lasse nun den Text folgen in der Gestalt, die sich aus meiner rhythmologischen Kritik ergibt. Die kritischen Bemerkungen und Eingriffe, die ich für nötig halte, sind in den Fußnoten kenntlich gemacht und begründet. Die Hochtonsilbe habe ich durch einen Akzent bezeichnet, der meist über den Anfangskonsonant derselben gestellt ist. Die Siglen für die alten Versionen sind die in KITTEL's *Bibl. hebr.*

7b שִׁמְעוּ אֵלַי בַּעֲלֵי שְׁכֶם[a] וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים לָכֶם
8 הָלוֹךְ הָלְכוּ הָעֵצִים[b] לִמְשֹׁחַ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ[c]

*

a) Nur wenn man voraussetzt, daß die Parabel von Anbeginn für die Sichemiten gedichtet ist, sind die Worte בעלי שכם ursprünglicher Bestandteil der Dichtung. Sonst läßt sich auch denken, daß, wenn sie auf andere angewendet werden sollte, dafür der Name der alsdann gemeinten Leute eingesetzt wurde. Aber immerhin ist sehr wahrscheinlich, daß die Parabel von vornherein für ganz bestimmte Leute gedichtet wurde, also hier von Anfang an ein bestimmter Name stand. Freilich ob das die Sichemiten waren, ist damit nicht ohne weiteres sichergestellt. b) Der Artikel ist bei diesem Wort überall gesetzt und auch nirgends den rhythmischen Wohllaut störend. Notwendig freilich ist er nicht und, da zweifellos der Artikel in der poetischen Diktion im allgemeinen nicht gewöhnlich ist, so wäre es denkbar, daß er ursprünglich auch hier nicht stand. Einfaches עצים wäre in allen Sätzen ausreichend. Natürlich ließe sich in v. 8b. 10a. 12a. 14a ebensogut לְזֵית wie לַזַּיִת u. s. w. sprechen.

יאמרו[a] העצים[b] לזית לֵךְ אַתָּה[c] מלכה[d] עלינו

9 ויאמר להם הזית

החדלתי אֲנִי[e] דשני[f] והלכתי לנוע על העצים

*

10 יאמרו[g] העצים לתאנה לכי את מלכי[h] עלינו

11 ותאמר להם התאנה

החדלתי אֲנִי[i] מתקי[k] והלכתי לנוע על העצים

*

---

c) Hier liegt der Ton auf der zweiten Silbe; der Zusammenstoß zweier Hochtonsilben, der bei gewöhnlicher Betonung der Segolata eintreten würde, ist hier sehr übellautend.

a) 𝔐 ויאמרו, aber rhythmisch jedenfalls besser ohne ן; dies ist in der poetischen Diktion auch unnötig. Vielleicht stand ursprünglich sogar אָמְרוּ da, und erst die Einarbeitung der Dichtung in die Prosaerzählung hat, wie andere Zusätze, auch die Form ויאמרו herbeigeführt. b) Das Wort fehlt im überlieferten Text, muß aber des Rhythmus wegen und nach V. 10. 12. 14 zugesetzt werden. c) Auch dieser Zusatz ist rhythmisch nötig und bedarf nach V. 10b. 12b. 14b keiner weiteren Rechtfertigung. Der Ausfall der beiden Worte nach לזית und vor מלכה ist als Abschreiberversehen auch nicht allzu schwer begreiflich. d) 𝔐 Kᵉthīb: מלוכה; rhythmisch wäre die Silbe לן inmitten der beiden mit ē gesprochenen ל (לֵךְ und עָלֵינוּ) recht wohllautend. Vielleicht war diese Aussprache wirklich beabsichtigt (vgl. V. 14). e) So statt des überlieferten את. Zwar hat 𝔐 auch in V. 11. 13 את, aber rhythmisch ist diese Lesart recht übel, weil את mit Hochton gelesen werden muß, aber die Nota acc. so herauszuheben ist unnatürlich und sicher vom Dichter nicht beabsichtigt. Nun bietet 𝔊ᴮ in V. 11 (allerdings auch nur dort): *μὴ ἀπολείψασα ἐγώ*. Das ist aber sicher der ursprüngliche Text; 𝔊 hat ihn an dieser Stelle noch vorgefunden. Ersetzen wir את durch אני, so ist der Vers rhythmisch in Ordnung. Die sachliche Richtigkeit des אני wird durch den nachdrücklichen Gegensatz des vorausgehenden אתה (V. 8) bezeugt. Die Verderbnis eines אני in ein את ist auch unschwer zu begreifen. Ob wir dann das vorausgehende Verbum wie 𝔐 lesen: הֲחָדַלְתִּי (dann ist דשני Akk. der Relation = »in Hinsicht auf«) oder הֶחָדַלְתִּי (ohne Fragepartikel), woran sich דשני als Objekt ohne weiteres anschließt, ist von keiner Wichtigkeit. f) In 𝔐 folgt hierauf der Satz: אשר בי יכבדו אלהים ואנשים, aber dieser Relativsatz fällt außerhalb des rhythmischen Aufbaus und ist nur eine Glosse. 𝔊ᴮ liest den Satz: *ἐν ᾗ δοξάσουσι τὸν θεὸν ἄνδρες*, 𝔊ᴬ aber = 𝔐: *ἣν ἐν ἐμοὶ ἐδόξασεν ὁ θεὸς καὶ ἄνθρωποι*. g) S. zu V. 8b. h) Hier und in V. 12 ist der Anklang der Schlußsilbe des

12 יאמרו[a] העצים לגפן לבי את מלכי עלינו

13 ותאמר להם הגפן

החדלתי אני[b] תירושי[c] והלכתי לנוע על העצים

*

14 יאמרו[d] העצים[e] אל האטד[f] לך את מלך עלינו

15 ויאמר האטד אל העצים

אם[g] באמת אתם משחים אתי למלך עליכם באו חסו בצלי

ואם אין תצא אש מן האטד ותאכל את ארזי הלבנון

* * *

Wortes an das vorausgehende לבי rhythmisch beachtenswert. i) S. die Note zu V. 9. k) 𝔐 fügt noch hinzu: ואת תנובתי הטובה, aber das ist sicher ein Zusatz, sogar nach מתקי ein recht matter und prosaischer.

a) S. zu V. 8[b]. b) S. die Note zu V. 9. c) Der überlieferte Text bietet den Zusatz המשמח אלהים ואנשים, aber das ist eine Glosse wie in in V. 9. d) S. zu V. 8[b]. e) 𝔐 "כל־העי, aber wozu hier auf einmal כל? Es fehlt in 𝔊[A] und ist zweifellos nachträglich zugesetzt. f) Ursprünglich wird auch hier wie in den Parallelsätzen לָאָטָד (so 𝔊[B]) gestanden haben. In dem breiteren אל־האטד (vgl. dazu V. 15[aα]) dürfen wir die Hand des Bearbeiters wiedererkennen. Rhythmisch macht der überlieferte Text keine Schwierigkeit. g) Die Antwort des Dornstrauchs ist nicht mehr in ihrer ursprünglichen poetischen Knappheit erhalten, sondern recht prosaisch ausgeweitet. In unveränderter Ursprünglichkeit sind die einen rhythmisch tadellosen Halbvers bietenden Worte באו חסו בצלי erhalten. Aber der dazu gehörige erste Halbvers ist schon prosaisch verändert. Wie er gelautet hat, ist schwerlich sicher festzustellen, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß im überlieferten Wortlaut der ursprüngliche Text noch erhalten ist. Ob er etwa so aussah: הֲבֶאֱמֶת אתם משחים אתי? Rhythmisch wäre er so ohne Anstoß; denn משחים אתי unter einen Hochton zu stellen, also als rhythmische Einheit anzusehen, ist ohne Bedenken. Die Worte למלך עליכם sind nach dem Zusammenhang sachlich überflüssig, und das, was sie sagen, ist selbstverständlich auch schon in dem "משח enthalten. Möglich wäre auch: הַאִם אתם משחים אתי. Das käme sogar vielleicht dem überlieferten Text noch näher, würde jedenfalls auch sachlich gut sein. Der Zusatz von באמת, möglicherweise zunächst durch eine Doppelschreibung infolge der vielen hier aufeinanderfolgenden gleichen Buchstaben herbeigeführt, könnte von jüngerer Hand stammen. Rhythmisch wäre der Halbvers tadellos. Natürlich ist Sicherheit nicht zu erlangen. Daß V. 15[b] ("ואם אין וג) Zusatz ist, ergibt sich schon daraus, daß hier vom »Dornstrauch« in dritter Person die Rede ist, wäh-

Man wird vielleicht an der Ausscheidung einiger Sätze Anstoß nehmen und von ihr aus meine rhythmologische Auffassung anfechten zu können meinen. Indes, man wird zugeben müssen, daß der ursprüngliche Text nicht bloß mehr oder weniger zufällige Einbußen und Veränderungen erlitten hat, sondern auch bewußter Bearbeitung unterzogen worden ist. Schwerlich wird jemand mein in den kritischen Noten begründetes Urteil über V. 15^{b} für unrichtig erklären, und vielleicht darf ich erwarten, daß, wer dies nicht zu tun imstande ist, auch die Möglichkeit zugibt, daß die gleiche Hand, die V. 15^{b} geschaffen, auch für die breite prosaische Gestalt von V. $15^{a\beta}$ die Verantwortung trägt, da ja zweifellos die Gestalt des Satzes V. 15^{b} die von V. $15^{a\beta}$ zur Voraussetzung hat. Die an sich ja sachlich sehr klare Gestalt von V. $15^{a\beta}$ ist aber so, wie sie vor uns liegt, durchaus prosaisch. Ihre Nichtursprünglichkeit hängt daher von der auch nach der formalen Seite zweifellos poetischen Natur der ganzen Parabel ab; ist diese unbestreitbar — und ich denke, sie ist unbestreitbar —, so ist ebenso unbestreitbar, daß V. $15^{a\beta}$ nicht so, wie er lautet, von dem ursprünglichen Dichter herrührt. Ich hoffe hierzu auf Zustimmung. Weiter hoffe ich aber auch, daß man die Berechtigung, die rein prosaischen Überleitungssätze V. 9^{a}. 11^{a}. 13^{a}, 15^{a} als Zusätze auszuscheiden, anerkennt. Notwendig würden sie selbst nicht einmal in

---

rend er vorher redendes Subjekt ist. Die Nennung der Zedern des Libanon allein fällt auch aus der graden Linie des Zusammenhangs heraus, spricht also auch für eine fremde Hand, die hier einen Zusatz gemacht hat. — Die charakteristische Verschiedenheit der Antwort des niedrig am Boden wachsenden, mit spitzen, bedrohlichen Dornen ausgerüsteten Strauches von der der anderen edlen, ihrer ganzen Art nach friedlichen Bäume wird recht fühlbar, wenn man beachtet, daß sie sagen, sie wollten sich nicht aus ihrer bisherigen bescheidenen Stellung erheben, um über den anderen Bäumen zu schweben, während der Dornstrauch sagt, er denke gar nicht daran, seine bisherige Stellung zu ändern, verlange aber, daß die Bäume sich ihm unterordneten, sich unter seine unablässig, wenn auch nicht mit Feuer, wie der Zusatz sagt, so doch mit Stichen drohenden Dornen beugen. Recht euphemistisch klingt es, wenn er sie auffordert, falls sie ihn salben wollten, in seinem Schatten ihre Zuflucht zu suchen.

einer rein prosaischen Erzählung sein. Bei verständiger Lesung und Betonung der Sätze würde sogar ein Hörer leicht merken, daß ein Subjektwechsel eingetreten ist, daß in den Fragesätzen die Antwort auf die vorausgehende Aufforderung enthalten ist. In einer Dichtung ist eine solche dramatische Beweglichkeit der Rede noch verständlicher. Überleitungssätze, wie diese in V. 9^a u. s. w., hemmen nur den schönen Fluß der Rede. Und daß echte Dichter in dieser Hinsicht Ansprüche an ihre Leser stellen, beweist schon allein Psalm 2. Ich denke also mit Recht erwarten zu dürfen, daß man meine Kritik nicht als Gewalttätigkeit brandmarkt, wenn ich diese Sätze meiner rhythmologischen Auffassung der Parabel zum Opfer bringe. Von wirklich lebendiger Empfindung für poetischen Ausdruck und poetische Satzgestaltung fürchte ich einen solchen Vorwurf auch keineswegs. — Ernstlicher, scheint's, könnte man mir die Ausscheidung von Sätzen wie die in V. 9^b. 13^b und in V. 11^b vorhalten. Indes, ich überlasse in Bezug auf die in V. 11^b ausgeschiedenen Worte die in der Note dazu gegebene Begründung getrost der Erwägung des Lesers. Nur möchte ich die Möglichkeit noch aussprechen, daß das eine Wort תנובתי auch als eine von der bearbeitenden Hand verwertete Variante für מתקי angesehen werden kann. Und was die Sätze in V. 9^b. 13^b anlangt, die inhaltlich einander gleichwertig sind, so sind auch sie als Zusätze eines Bearbeiters gerade bei der Frucht des Ölbaums und des Weinstocks leicht begreiflich; sie steigern die Wertschätzung dieser Frucht zum höchstmöglichen Superlativ. Zur nachträglichen Steigerung solcher oder ähnlicher Art finden sich auch sonst im alten Testament Analogien; die Neigung, solche den alten Texten einzufügen, gehörte geradezu zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten der jüngeren redigierenden und rekonstruierenden Schriftstellerei. In V. 14^a haben wir in der Beifügung des כל zu העצים ein Beispiel dazu. — Im übrigen aber glaube ich ohne Sorge es dem gesunden Gefühl für Poesie und poetische Satzgestaltung anheimgeben zu dürfen zu beur-

teilen, ob die oben als ursprüngliche Bestandteile der Dichtung herausgehobenen Sätze in ihrer Form wie in ihrem Inhalt den Eindruck zu machen vermögen, die Gestalt der Parabel zu bieten, in der sie vom Dichter selbst ursprünglich verfaßt war, oder ob zu ihrer inhaltlichen Vollständigkeit und zur Erreichung ihres didaktischen Zweckes die ausgeschiedenen Sätze und Worte unbedingt erforderlich sind. Ich denke, das Urteil wird im Sinne jener ersten Frage ausfallen.

Inwieweit die Parabel in der Gestalt, in der sie oben vorliegt, meine rhythmologischen Grundsätze zu erhärten vermag, unterlasse ich festzustellen, freue mich aber doch eine Bestätigung derselben in ihr finden zu dürfen. Sehr am Herzen aber liegt mir der Wunsch, es möchte diese kleine Arbeit auch von dem Mann, dem sie einen verehrungsvollen Gruß auch von mir zutragen soll, für wert erachtet werden, als ein Blättlein in den Blumenkranz eingefügt zu sein, den ihm würdigere und angesehenere Genossen in der Arbeit an den mannigfaltigen Aufgaben der semitischen Forschung gewunden haben. Hoffentlich findet sein kritisches Auge Wohlgefallen an dem Ergebnis meiner Arbeit.

Hos. 7, 12.

Von *Karl Budde.*

Aus Deinem Munde, lieber Freund, weiß ich, daß Du mehr als einmal meine Textherstellung von Ex. 22, 30 (vgl. ZATW XI, 1891 S. 112 f.) als Beispiel dafür angeführt hast, daß es möglich sei, beschädigte Texte durch freie Vermutung sicher zu berichtigen. Laß mich denn sehen, ob es mir gelingt, Dir als Glückwunsch zu Deinem Ehrentag ein neues Pröbchen dieser feinen Kunst abzulegen, die, so laut auch die Spuren der Vorgänger warnen mögen, doch jeden rechten Philologen immer von neuem locken wird. Ich wähle dafür eine Stelle eines Prophetenbuchs, das anerkanntermaßen besonders schwer gelitten hat, während seine eigenartige Schönheit uns doppelt fühlen läßt, was wir dabei verloren haben, ich meine natürlich das Buch Hosea.

Die Stelle Hos. 7, 12 ist längst als verdorben anerkannt. An Versuchen der Heilung hat es wahrlich nicht gefehlt; aber, sehe ich recht, so befriedigt keiner, vielmehr gehn alle an der Hauptsache vorbei. Ich spare mir deshalb die Anführung und Widerlegung und verweise einfach auf die Liste in HARPER's Kommentar S. 299 f. und zur Ergänzung auf ZATW XXXI, 1911 S. 26. Entscheidend für unseren Vers ist die in v. 11 eingeführte Gleichsetzung Ephraim's mit der Taube. Daß sie auch v. 12 noch beherrscht, daß also Ephraim auch hier noch die Taube oder vielmehr, nachdem 11^b zur Mehrzahl übergegangen, ein Taubenschwarm ist, geht deutlich aus dem ersten Gliede hervor, wo Jahwe sein Netz über sie wirft. Richtig übersetzt also MARTI hier הלך mit »ausfliegen«, nur daß באשר ילכו nicht heißt »so oft«, son-

dern »wenn sie [das nächste Mal] ausfliegen [werden]«. Wenn das aber so ist, so muß die Herstellung nicht erst beim dritten, sondern schon beim zweiten Glied einsetzen. »Wie Vögel des Himmels« ist falsch, weil sie das nach dem vorigen Glied in der Tat sind, und besonders lahm klingt dieser Vergleich mit Vögeln überhaupt, weil sie ja ausdrücklich Tauben genannt sind. Das כ ist nicht das des Vergleichs, sondern nimmt im parallelen Glied das כאשר auf, עוף ist daher nicht das Nomen עוֹף, sondern der Infinitiv עוּף. Fast unerläßlich ist dabei das Suffix, also כְּעוּפָם. Damit ließe sich השמים als Akkusativ der Richtung verbinden; wahrscheinlicher aber gehört das Wort zu אורידם und ist deshalb מִשְּׁמַיִם zu lesen: »wenn sie auffliegen, aus der Luft hol' ich sie herunter«. Der himmlische Vogelsteller kann natürlich mehr als ein irdischer und rühmt sich seiner Kunst. Daß כעופמשמים in das alltägliche כעופהשמים verlesen wurde, kann durchaus nicht Wunder nehmen.

Neben dem deutlichen אורידם hätte איסירם nicht unter Streichung des zweiten י oder beider als אֲיַסְּרֵם oder אֶסְּרֵם (von אסר) gelesen werden sollen; denn Tauben werden weder gezüchtigt noch angebunden. Vielmehr ist das erste י zu streichen und אֲסִירֵם zu lesen, wofür auch einige Handschriften und das stillschweigende Ḳᵉrê der wunderlichen Doppelschreibung und Doppelvokalisation eintreten: »ich putze sie fort«. Für das nächste Wort ergibt sich neben כאשר ילכו und כְּעוּפָם von selbst nicht die Aussprache כְּשָׁמְעָ, sondern כְּשָׁמְעַ: »sobald man hört«. Was hört man? Natürlich die Tauben, ihre Naturlaute, ihr Gurren. Vogelzüge können sich, wo das Gesichtsfeld beschränkt ist, ehe man sie sieht, durch ihre Laute vernehmbar machen: »Er hört — schon kann er nicht mehr sehn — die nahen Stimmen furchtbar krähn.« Auch sind gerade die Laute der Tauben im Alten Testament sprichwörtlich, vgl. Jes. 38, 14. 59, 11. Nah. 2, 8. Irgend eine Bezeichnung dafür wird also in dem undeutbaren לעדתם zu suchen sein. Nach jenen Stellen (vermutungsweise auch

Nah. 2, 8) möchte man am ersten an eine Bildung von הגה denken, also am einfachsten הֲגֹתָם; indessen weist v. 16 auf eine andere Spur. Das wunderliche זו לעגם ist dort nicht Dittographie des Vorhergehenden (OORT), sondern Randglosse, Berichtigung zu dem unbrauchbaren מזעם; man lese daher wirklich dafür מִלְּעַג, »wegen des Stammelns ihrer Zunge im Lande Ägypten« oder מִלַּעֲגַם בִּלְשׁוֹנָם, oder מלעג לשונם בְּאֶרֶץ. Denn לעג bedeutet nach Jes. 28, 11. 33, 19 auch *barbare loqui*, welschen. Die Verschuldung der hier Bedrohten ist immer noch die von v. 11 (vgl. auch v. 13), daß sie statt bei Jahwe im Ausland Hilfe gesucht, statt Hebräisch zu reden Ägyptisch geradebrecht haben. Welschen tun aber auch die Tauben, weil auch ihre Sprache unverständlich ist und daher wie ein Stammeln klingt. Deshalb ist eben dieses Wort und nur dieses auch für v. 12 das richtige und für לעדתם einfach לַעֲנָתָם einsetzen: »sobald man ihr Welschen hört«. Es liegt darin eine äußerst feine Anspielung auf die Ausländerei, das Ägyptischreden der Ephraimiten, ohne daß das Bild im geringsten geschädigt oder gar verlassen würde. Hosea ist allen übrigen Propheten, Jeremia etwa ausgenommen, durch den Reichtum seiner Bilder überlegen, und niemand weiß sie so voll auszuführen und auszunutzen wie er. Es ist kaum denkbar, daß er das Bild der Taube in v. 11 nur eben eingeführt hätte, um es sofort wieder zu verlassen und dann in v. 12 ebenso verloren, als wenn gar nichts vorausgegangen wäre, einen Vergleich mit Vögeln im allgemeinen einzustreuen. Durch äußerst leichte Herstellungen gewinnt man in v. 11 und 12 eine durchgeführte Allegorie bis zum vollen Abschluß:

So ward Ephraim zur Taube, einfältig, ohne Hirn:
Ägypten riefen sie, nach Assur zogen sie.
Sowie sie hinziehn, werf' ich über sie mein Netz,
Sobald sie auffliegen, aus der Luft hol' ich sie herunter,
Putze sie fort, sobald man ihr Welschen hört.

Die *Našim hassobeoth.*

Von *B. D. Eerdmans.*

An zwei Stellen im A. T. findet sich eine Bemerkung über Weiber, welche sich bei dem Eingang des Offenbarungszeltes, des Ohel mo'ed, aufhielten. Exod. 38, 8b sagt, daß das große Becken und sein Gestelle angefertigt wurden aus Kupfer, aus den Spiegeln der *našim haṣṣobeoth*, welche *ṣabeu* am Eingang des Ohel mo'ed. 1 Sam. 2, 22 erwähnt als Sünde der Söhne Eli's, daß sie buhlten mit den Weibern *haṣṣobeoth* am Eingang des Ohel mo'ed.

An beiden Stellen gehört die Bemerkung nicht zum ursprünglichen Text. Exod. 38, 8 existiert das Ohel mo'ed noch nicht. Es wird erst Exod. 40, 18 aufgerichtet. Daher hat LXX (38, 26) hinzugefügt *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἔπηξεν αὐτήν*, ohne in dieser Weise einen guten Zusammenhang hervorrufen zu können. 1 Sam. 2 ist vom Hekal in Silo die Rede. Die Erwähnung des Ohel mo'ed paßt also gar nicht zum Kontext. V. 22^b fehlt in LXX und wird deshalb allgemein als Glosse ausgeschieden. Die Art der Glosse aber bereitet der Auslegung Schwierigkeit. Man weiß nicht recht, in welcher Weise diese Glossen am besten zu erklären seien. Die KAUTZSCH'sche Bibelübersetzung bemerkt z. B. zu Exod. 38, 8, daß »die Glosse wahrscheinlich aus 1 Sam. 2, 22 (s. dort) herübergenommen ist«. Zu 1 Sam. 2, 22 aber wird bemerkt »dieser Halbvers ist nach Exod. 38, 8 gebildet . . . . ., daß man auch weibliches Personal bei den Heiligtümern verwendete, zeigt Exod. 38, 8«.

In derselben Weise wird in NOWACK's Handkommentar von BÄNTSCH bei Exod. 38, 8 auf 1 Sam. 2, 22 hingewiesen und von NOWACK bei 1. Sam. 2, 22 auf Exod. 38, 8.

Nach WELLHAUSEN ist 1 Sam. 2, 22 Glosse, aus Exod. 38, 8 entstanden (*Text d. B. Sam.* S. 46): die ganze Stelle, später als Exod. 38, 8, ist wohl ein Versuch, etwa der Pharisäer, dem Priesteradel eins anzuhängen. Diese Vermutung WELLHAUSEN's sieht nicht sehr wahrscheinlich aus, da, wie er selbst einräumt, »der den Sadducäern freundliche Josephus, der übrigens die LXX vor sich hat, doch diesen Skandal (aus dem Urtext?) nicht vergessen hat«. Das scheint vielmehr dafür zu sprechen, daß die LXX diese Bemerkung absichtlich unterdrückt haben.

Gewöhnlich übersetzt man den Ausdruck *našim haṣṣobeoth* durch »die Weiber, welche Dienst taten«. Auf Grund dieser Übersetzung meint man annehmen zu können, daß auch Weiber zum Tempelpersonal gehört haben. WELLHAUSEN redet von Tempelmägden, ist aber nicht geneigt, der haggadischen Bemerkung Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. NOWACK (*H. Arch.* II S. 111) aber scheint es für möglich zu erachten, daß es am Heiligtum dienende Weiber gegeben hat, wie auch BÄNTSCH (Exod. S. 296), STRACK u. a. Es wird jedoch nirgendwo angegeben, welchen Dienst diese Weiber zu leisten hätten. STRACK bemerkt (Kommentar zu Exod. 38, 8): »jedenfalls hat man auch an die Aufführung heiliger Tänze und Gesänge zu denken« (Exod. 15, 20. Ps. 68, 26). Es leuchtet aber ein, daß die Freude Mirjam's Exod. 15, 20 mit irgend einem Dienst am noch nicht existierenden heiligen Zelt nichts zu tun haben kann. Ps. 68, 26 ist von Prozessionen die Rede mit Sängern, Saitenspielern und paukenschlagenden Jungfrauen. Diese Prozessionen werden von den Israeliten gebildet, welche zum Tempel ziehen, und können also für die Erklärung eines regelmäßigen Dienstes von Weibern am Eingang des Tempels auch nicht ins Gewicht fallen. Wenn heilige Gesänge und Tänze von diesen Weibern aufgeführt worden wären, hätte dieses auch eher innerhalb des Tempels statt am »Eingang des Zeltes« stattgefunden.

Es nimmt kein Wunder, daß wir aus dem A. T. nichts

näheres über den Dienst dieser Weiber ermitteln können, denn es ist sehr wahrscheinlich, daß die gewöhnliche Übersetzung falsch ist und daß von einem Dienst gar nicht die Rede ist.[1])

Man meint, das Verbum צבא bedeute Num. 4, 23. 8, 24 f. »Dienst tun« und das Substantiv צבא bezeichne Num. 4, 3. 30. 35 den Dienst der Leute am Heiligtum. Das scheint aber nicht richtig. An den betreffenden Stellen (die einzigen, welche für diese Bedeutung herangezogen werden können) folgt hinter צבא immer die nähere Bestimmung »um den Dienst im Heiligtum zu verrichten«. Num. 4, 3: »nimmt auf die Gesamtzahl der Söhne Kehath's ..... von Allen, die kommen zum *ṣaba*, um Dienst am Heiligtum zu verrichten« (ähnlich 4, 30. 35).

Num. 4, 23: »Nimm die Gesamtzahl der Söhne Gerson's auf ..... alle, die kommen, um *ṣaba* zu bilden (לצבא צבא), um Dienst zu verrichten« (ähnlich 8, 24 f.). *Ṣaba* kann hier also nicht heissen »Dienst tun«, sondern muß hier bedeuten »eine Reihe bilden und sich zum Dienst bereit halten«. Der Begriff »Dienst tun« an sich ist aber mit dem Ausdruck nicht verbunden. *Ṣaba* meint die Versammlung, die Reihe, der sich zu irgendeinem Zweck aufstellenden oder meldenden Personen. Daher kann es geradesogut Kriegsheer bedeuten wie ein Heer von Gestirnen, welche Jahwe alle mit Namen ruft (Jes. 40, 26).

In Hinsicht auf Num. 4, 3 u. s. w. werden wir Exod. 38, 8 also übersetzen müssen: »die Weiber, welche sich ansammeln« oder: »die Weiber, welche eine Reihe bilden« am Eingang des Zeltes.

Es fragt sich, zu welchem Zweck die Glossen die Weiber bei dem Eingang des Zeltes sich ansammeln lassen. Natürlich nicht, um irgend einen Anteil an dem gewöhnlichen Tempeldienst zu nehmen. Wenn Weiber zum gewöhnlichen

1) Die Lesart der LXX, welche statt צום צבא gelesen hat, gibt keinen Sinn und verdient keine Beachtung.

Tempelpersonal gehört hätten, würde der Chronist uns hierüber schon berichtet haben, und würden die Weiber sich auch in dem Heiligtum selbst befinden und nicht am Ein-Eingang, d. h. außerhalb des Heiligtums.

Man würde vielleicht geneigt sein anzunehmen, daß die Glossen auf eine Art Vestalinnen anspielen, wie solche bei den Babyloniern vorkamen und im Codex Hammurabi erwähnt werden. Dagegen spricht aber Exod. 38, 8, wo die Weiber Metallspiegel haben. Das zeigt, daß die Weiber sich in ihrem schönsten Putz, mit Kohl und Schminke bestrichen, bei dem Heiligtum aufhielten und also gerade keine Vestalinnen sein wollten. Die Spiegel dienen dazu, sich selbst zu bewundern und den Schmuck zu ordnen, wie das bei den orientalischen Weibern noch jetzt Sitte ist. Die Spiegel verraten also, daß die Weiber sich dorthin setzten, um zu gefallen.

Wenn diese Erklärung von Exod. 38, 8 richtig ist, ist es wahrscheinlich, daß die Glosse uns eine wertvolle historische Notiz erhalten hat, welche nicht erst in sehr später Zeit, sondern viel früher als Randbemerkung niedergeschrieben worden sein muß. Wir können nämlich aus Deut. 23, 19 schließen, daß es Sitte war, sich in der Nähe des Tempels zu prostituieren und den Ertrag oder einen Teil des Ertrags in das Haus Jahve's zu bringen. Es wird dort verboten und und wurde auch von den älteren Propheten gerügt (Micha 1, 7; Amos 2, 7 f.; Hosea 4, 14).

Es ist merkwürdig, daß diese Weiber dem Verfasser der Bemerkung in Exod. 38, 8 nicht anstößlich vorgekommen sind, denn sonst hätte er das heilige Becken nicht aus ihren Kupferspiegeln anfertigen lassen. Er kann also die Ansicht des Deuteronomiums nicht ganz geteilt haben. Dies spricht dafür, daß die gewöhnliche Ansicht über den sehr späten Ursprung von Exod. 25—40 unrichtig ist (cfr. *Alt. Stud.* III S. 98 ff.); denn in der nachexilischen Zeit hätte sicher kein Priester sich eine solche Erklärung der Herkunft des Beckens erlaubt.

The Hebrew word קָצִין.

By *A. A. Bevan.*

The grammatical form of the word קָצִין, "commander" or "ruler", has always been regarded as anomalous. Since no root קצן is known to exist, קצין is usually treated as a derivative from קצה, the supposed Hebrew equivalent of the Arabic قَضَى "to decide". The fact that no such verb occurs in the Old Testament is perhaps not an insuperable difficulty; but even if we postulate the verb in Hebrew the formation of קצין remains unexplained. The only apparent analogies which OLSHAUSEN is able to cite are חַנִּין (where the final *n* may be taken as part of the root) and the very doubtful *ἅπαξ λεγόμενον* תְּפִנֵּי (Lev. VI 14). Nor can we have recourse to the supposition that the form קָצִין is due to a scribal error, for the word occurs in no less than 12 passages, only one of which (Prov. XXV 15) has a suspicious appearance.

In the absence of a better explanation, I would venture to suggest that קצין may have been borrowed by the Hebrews from Arabia, and that the termination may be the Sabaean definite article, which, as is well known, takes the form of a suffixed *n*. The extensive commerce of the Sabaeans would sufficiently account for the introduction of a Sabaean word into Palestine at an early period, and that an official title borrowed from a foreign language may retain the definite article is proved, in particular, by the Arabic titles which have passed into Spanish, *alcalde* (= القاضى), *alcaide* (= القائِد), and others.

Aus Mose ibn Chiquitilla's arabischem Psalmenkommentar.

Von *Samuel Poznański.*

Als Schöpfer der jüdischen Bibelexegese im eigentlichen Sinn des Wortes gilt mit Recht der Gaon Saadja al-Fajjûmi (892—942), der vermutlich alle 24 Bücher der heiligen Schrift arabisch übersetzt und kommentiert hat, dazu manche Bücher, wie z. B. den Pentateuch und die Psalmen, in zwei Rezensionen. Doch ist auch die Bibelexege zu einem wahren Aufschwung erst dann gelangt, nachdem ʾAbû Zakarjâ Jaḥjâ (Jehûda b. Dâwid) Ḥajjûǵ das Gesetz der Trilitteralität auch für die hebräischen Wurzeln entdeckt und nachdem der geniale Abulwalîd Merwân ibn Ǵanâḥ das Werk seines Vorgängers fortgeführt und den Aufbau der hebräischen Sprachwissenschaft zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte, und dies geschah bekanntlich in Spanien im X.—XI. Jahrhundert. Erst dann konnte an eine rationelle und sinngemäße Auslegung der Schrift geschritten werden und erst dann konnten in solchem Geist gehaltene Kommentare entstehen. Zwar enthalten schon die Werke Abulwalîd's, und ganz besonders sein Wörterbuch (*Kitâb al-ʾuṣûl*), sehr viel Exegetisches, aber der erste Grammatiker aus seiner Schule, der es unternommen hat, fortlaufende Kommentare zu den biblischen Büchern in arabischer Sprache zu verfassen, war der in der Überschrift genannte Mose b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla (Ǵiḳaṭilla, גקטילה), der in Kordova geboren war und ungefähr 1050—80 geblüht hat. Daneben verfaßte er noch eine Monographie über das grammatische Geschlecht u. d. T.

Kitâb at-taḏkîr wat-ta'nît, sowie hebräische Gedichte und Predigten und übersetzte außerdem zwei Schriften Ḥajjûǵ's, über die schwach- und doppellautigen Verba, aus dem Arabischen ins Hebräische.

Alle diese Schriften ibn Ch.'s (mit Ausnahme der Übersetzung) schienen aber lange Zeit ganz verloren gegangen zu sein, sodaß, als ich im Jahre 1895 daran ging, ein Bild seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Bedeutung zu geben, ich das nur auf Grund spärlicher Zitate, die ich aus der jüdischen Literatur gesammelt, tun konnte.[1]) Dabei waren diese Zitate nur zum ganz geringen Teil in der arabischen Originalsprache enthalten, die meisten aber in hebräischer Paraphrase, sodaß das Bild kein allzu adäquates sein konnte. Dann glaubte ich auch feststellen zu können, »daß die Schriften ibn Ch.'s seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts keinem Schriftsteller mehr vorgelegen haben und auch am Ende dieses Jahrhunderts nur in Griechenland bekannt waren,[2]) während im westlichen Europa David Ḳimḥi der letzte ist, der sie benützt hat« (p. 69). Durch neu hinzugekommene Untersuchungen aber und durch neu entdeckte handschriftliche Funde muß dieses Urteil wesentlich modifiziert werden.[3])

---

1) *Mose b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften*, Leipzig 1895. Hier ist auch alles bisher Gesagte näher begründet, s. besonders die Einleitung und Abschn. I (p. 1—25). Von den p. 24 angeführten zwei Strophen ibn Ch.'s gehört die zweite nicht ihm, sondern Mose ibn Ezra, s. BRODY, MGWJ 40, 36 n. 13, dafür hat WERTHEIMER (גנזי ירושלם, Heft III, Jerusalem 1902, f. 16) ein Pijuṭ mit dem Akrostichon משה קטן ediert, das er ibn Ch. zuschreibt (Chiquitilla stammt ja vom spanischen *chico* »klein«, also קטן). Ob aber mit Recht?

2) Nämlich dem Autor des מנורת המאור, Josef b. Dawid ha-Jewâni, s. meine Schrift p. 65. Weitere Zitate aus ibn Ch. bei diesem Autor sind in meiner Abhandlung *Tanhoum Yerouschalmi et son Commentaire sur le livre de Jonas* (Paris 1900, S.-A. aus RÉJ 40—41), p. 38, n. 1 mitgeteilt.

3) Seit dem Erscheinen meiner Schrift haben über ibn Ch. nur noch kurz gehandelt: STEINSCHNEIDER, *Arab. Lit. d. Juden* § 91 (dazu mein *Zur jüd.-arab. Lit.*, p. 63) und BACHER, *Jew. Enc.*, s. v. (V, 666—67). Außerdem enthält die soeben erwähnte Abhandlung über Tanḥûm einen Anhang (p. 28—44)

Zunächst muß bemerkt werden, daß die Schriften ibn Ch.'s auch Autoren, die nach dem XIII. Jahrhundert gelebt,[1]) vorgelegen haben. So hat z. B. Šemtob ibn Major in seinem 1384 verfaßten Superkommentar zu Abraham ibn Ezra, betitelt המאור הגדול, seine Anführungen des ibn Ch. nicht aus dem von ihm kommentierten ibn Ezra geschöpft, wie ich ursprünglich annehmen zu müssen glaubte, sondern direkt aus erster Quelle. Allerdings steht das nur für die oben genannte grammatische Monographie fest, nicht aber für die Bibelkommentare.[2]) Was nun diese anbetrifft, so ist es interessant zu erfahren, daß einzelne Teile davon in einer Bücherliste aus Bagdad aus dem Ende des XII. Jahrhunderts erwähnt werden und zwar einmal als תפסיר ישעיה ותרי עסר לבן גקטילה und dann als מגלד תפסיר או גז לבן גקטילה.[3]) Sie befanden sich mithin in Privalbibliotheken. Dann sind auch die Schriften selbst, wenn auch fragmentarisch, aufgetaucht resp. identifiziert worden. So hat HARKAVY in der Petersburger Bibliothek 4 Blatt der grammatischen Monographie gefunden und daraus die Artikel תאנה und תושיה mitgeteilt.[4]) Ferner

---

über das Verhältnis dieses Autors zu ibn Ch., wo auch eine ganze Reihe neuer Zitate, besonders aus Tanḥûm's Psalmenkommentar, publiziert ist.

1) Aus dem XIII. Jahrhundert kommt hinzu außer Tanḥûm noch Isaak b. Elazar Hallewi aus Bagdad (s. meine Schrift, p. 63), der in seinem handschriftlichen שפת יתר Erklärungen des ibn Ch. nicht aus ibn Ezra (wie die bisher bekannten), sondern aus erster Quelle schöpft, s. weiter unten, S. 56, Anm. 1.

2) S. mein *Tanhoum Yer.*, p. 30, n. 2.

3) S. JQR 13, 53, nr. 26 und 54, nr. 65 und dazu meine Bemerkungen ib. p. 326 ob. תפסיר bezeichnet oft nicht Übersetzung sondern Kommentar, aber möglicherweise hat ibn Ch. diese beiden biblischen Bücher auch übersetzt.

4) S. RÉJ 31, 389. Der Artikel תושיה zeigt nun, daß die Erklärung dieses Wortes nicht im Kommentar zu Jes. 28, 29 resp. Hi. 5, 2 enthalten war (s. meine Schrift p. 100. 116. 144), andererseits wird sich weiter unten zeigen, daß die Auseinandersetzung über die Form מועדת u. s. w. nicht in der grammatischen Monographie, sondern im Bibelkommentar ihren Ort hatte, bei der Dürftigkeit des Materials war eben der gehörige Platz eines jeden Zitats unmöglich zu bestimmen. Der Artikel שפה ist aus Isaak b. Samuel's arabischem Kommentar zu II Sam. 17, 29 durch G. MARGOLIOUTH (JQR 10, 398) bekannt

wurden meine Zweifel, ob ms. Bodl. 125 in der Tat einen Teil von ibn Ch.'s Hiob enthalte, durch BACHER zerstreut.[1]) Dieser Gelehrte hat auch alles, was in dieser Handschrift nach seiner Ansicht ibn Ch.'s Eigentum ist, gesammelt und ediert und die Identität von neuem nachgewiesen.[2]) Merkwürdig ist es nur, daß ibn Ch. zu Hiob auch eine arabische Übersetzung verfaßt hat, was sonst nicht der Fall gewesen zu sein scheint,[3]) und daß auch der Rest des Kommentars einen etwas anderen Charakter hat als der Psalmenkommentar, zu dessen Beschreibung ich mich nun wende.

Die Auffindung dieses Kommentars, ebenfalls in der Petersburger Bibliothek, wurde mir von HARKAVY in einer Postkarte vom 12. Dezember 1897 avisiert.[4]) Ich ließ ihn mir später, soweit erhalten, kopieren und habe die Absicht, ihn zu edieren. Vorläufig aber sollen hier einige Mitteilungen daraus folgen und zwar zu Ehren desjenigen großen Gelehrten, der seine mit Recht so bewunderte wissenschaftliche Laufbahn ja mit einer selbständigen Publikation über einen jüdisch-arabischen Bibelexegeten und Grammatiker begonnen hat, nämlich mit *Studien über Tanchûm Jerûschalmi*, dem, wie oben bemerkt, die Schriften ibn Ch.'s vorgelegen haben und der sie fleißig benützt hat.

* * *

---

geworden, und den Artikel אזן habe ich in meinem *Tanhoum Yer.*, p. 38, n. 1 mitgeteilt. Die Edition des ganzen Petersburger Fragments haben wir demnächst von KOKOWZOFF zu erwarten (s. ib. p. 5, n. 4). Jedenfalls wissen wir schon jetzt, daß diese Monographie lexikalisch geordnet war.

1) RÉJ 31, 310.

2) תרגום ערבי על ספר איוב עם ביאור ערבי לר' משה בן שמואל הכהן הנקרא בן גקטילה הוציא מה שנשאר מהם מתוך כ"י אוקספורד בנימין זאב באכער. בודאפעשט תרס"ט (S.-A. aus *Harkavy-Festschrift*, hebr. Abteil., p. 221—272).

3) Doch vgl. oben p. 40, n. 3.

4) S. mein *Tanh. Yer.* p. 34, n. 2. Der daselbst erwähnte Kommentar zu Jesaja gehört nicht ibn Ch., sondern Tanḥûm, s. ZfHB 5, 186.

I. Die Handschrift, welche die Nummer 3583 (285) trägt, ist in hebräischer Quadratschrift geschrieben und besteht aus 120 losen, kleinen Quartblättern zu 19 Zeilen die Seite. Sie ist, soweit ich aus der mir vorliegenden Kopie schließen kann, ziemlich gut erhalten, und nur manche Seiten sind kaum leserlich.[1]) Leider fehlt der Schluß, und ebenso sind viele Lücken in der Mitte vorhanden. Erhalten sind: Kap. 1, 1—4, 9a; 5, 7—10, 18; 12, 5—19, 2; 19, 12—42, 12a; 44, 2b—48, 9a; 49, 11—69, 9a; 74, 8—78, 45; 104, 13—105, 45; 106, 33—109, 3a; 119, 152—132, 5 und 141, 10—144, 3a. Da nun auch der Schluß fehlt, so haben wir gar keine Nachricht über den Kopisten und seine Zeit, die Autorschaft ibn Ch.'s dagegen läßt sich mit Leichtigkeit nachweisen. Zunächst stimmen die in seinem Namen angeführten Erklärungen zu den Psalmen mit der Handschrift vollständig überein. Diese Erklärungen werden zwar nicht immer dem Wortlaut, sondern meistens dem Inhalt nach gegeben, doch hat sich auch ein solch wörtliches Zitat in dem handschriftlichen Psalmenkommentar seines jüngeren Zeitgenossen und Antagonisten, Jehûda ibn Balʿâm, zu 17, 10 erhalten[2]): לאבן . . . . . חלבמו סגרו פימו דברו בגאות נקטילה פיה בלאם אדא קראתה קלת רחמנא ליצלן מהאי דעתא פאנה מן בלאם אלמברסמין[3] והדא נצה קאל קולה חלבמו סגרו פימו יעני קד סרת שחומהם אפואהם פנטקת בצולה ואחאטוא באקראמנא ורצרוא והקהא(?) פי אלארץ ותקדירה חלבמו סגר פימו עד אשר דברו בגאות פגא סגרו ודברו עלי אלמעני לאנהם כתירין הדא קולה ואול מא יקאל לה ביף תתנאקץ ולא תשער לאנך תקול אן אלשחם קד סר

1) Der Kopist verstand zwar kein Arabisch, ich kann daher nicht überall für die Richtigkeit des Textes bürgen; doch hat er ziemlich gewissenhaft kopiert. Da nun das Manuskript in Quadratschrift geschrieben ist, so gebe ich alle Proben daraus ebenfalls in dieser Schrift, was bei jüdisch-arabischen Werken immer vorzuziehen ist.

2) Ich verdanke eine Kopie dieses Passus (aus einer Petersburger Handschrift) Herrn Prof. Kokowzoff. Vgl. auch ibn Ezra z. St.

3) Es ist dies ein von ibn Balʿâm auch anderswo gebrauchter Ausdruck, s. Fuchs, *Studien über ibn Balʿâm* p. 29, n. 62. Besonders aber war er ja, wie bekannt, ibn Ch. gegenüber unwählerisch in seinen Ausdrücken.

אפואהתם פנטקת בצולהּ פמן סרּ פוה[ה] כיף ינטק בצולהּ או בגירהא ומא ללפם ואלשחם אלךּ. Der Kommentar ibn Ch.'s z. St. lautet nun ganz so, wie er hier angeführt ist.

Von anderen Anführungen gebe ich zunächst einige, die sich in arabischer Sprache erhalten haben. So erklärt ibn Ch. nach Tanḥûm לדולקים in 7, 4 im Sinne von »jagen« (s. mein *Tanḥ. Yer.* p. 32: וקאל אבן גקטלהּ אן דולקים הנא מתל כי דלקת אחרי מרלק אחרי פלשתים והרא מענאה כי רדפה אחרי ומעני לדולקים (מרדף אחרי פלשתים אלךּ), dasselbe im Kommentar: טאלבהּ (l. כאלבהּ) ומדרכהּ במא קאל כי דלקת אחרי מרלוק אחרי פלשתים. — Das Wort נחלי in 18, 5 erklärte ibn Ch. nach ibn Samuel zu II Sam. 22, 5 als »Krankheiten« (s. meine Schrift, p. 134: ולקד אבטא אבן גקטילהּ פי תפסירה נחלי בליעל אמראץ רדיהּ אשתקּה מן כל המחלה בזעמה ולם יערף אן אלולי לם ישב (אמראצא ולא וצפהא אלךּ ונחלי בליעל יעני אלאמראץ אלסיּיהּ אלשרידהּ ונונה מזידהּ פי מתל נבכי ים.[1]) — Der Kommentar ibn Ch.'s zu 39, 1 lautet nach Isaak Sar Šalom (s. ib. p. 198): למנצח הו צאחב אלהּ אלמוסיקאר באן ילחּן אלקול אלדי ינשיּה דוד עה, in der Tat heißt es im Kommentar: קו למנצח לידותון מזמור לדוד. קד ביינא מתלה מן אן ידותון באן אלמלחּן לה עלי אלהּ אלמוסיקי ואלקול לדוד.[2]) — Ib. 3 sagt derselbe Autor im Namen ibn Ch.'s (s. meine Schrift ib.): החשיתי מטוב. אלעלּהּ פי החשיתי מטוב חדרה מן אלרשע לאנה לא

1) Wenn hier die Ausdrücke nicht ganz übereinstimmen, so ist das vielleicht darum, weil ibn Balʿâm hier nicht den Kommentar ibn Ch.'s zu den Psalmen, sondern zu II Sam. vor sich gehabt hat (s. meine Schrift p. 18. 98. 134). Vollständig wird der Passus des ibn Balʿâm von Isaak b. Samuel in seinem Kommentar zu II Sam. 22, 5, mit einigen Varianten, angeführt (s. JQR 10, 399). Tanḥûm dagegen gibt, ebenfalls zu demselben Vers in Samuel, die Erklärung ibn Ch.'s anonym (s. mein *Tanḥ. Yer.* p. 34).

2) Ibn Ezra gibt die Erklärung ibn Ch.'s in seinem eigenen Namen, s. meine Schrift, l. c.

יואפקה אלנטק באלכיר, ebenso fast wörtlich im Kommentar: ואלעלה פי קו החשיתי מטוב חדרה מן אלרשע לאנה לא יואפקה אלנטק באלכיר. — Das ידבר in 47, 4 erklärte ibn Ch. nach ibn Barûn im Sinne von »führen« (s. mein *Tanh. Yer.* p. 5, n. 4: ודבר בן נקטילה ר אללה אן מעני ידבר עמים תחתנו מתל מעני וינהג אלך), dasselbe im Kommentar: קו ידבר עמים תחתנו יגוז פיה יסירהם פי טאעתנא ומלכנא עלי מעני ינחיג. — Die Himmel heißen, wie ibn Bal'âm zu II Kön. 14, 14 im Namen ibn Ch.'s berichtet, deshalb in Ps. 68, 5 ערבות, weil sie ausgedehnt sind wie eine Wüste (s. meine Schrift p. 110). In der Tat lautet hier der Kommentar: ויעני פי ערבות גמיע אל[א]פלאך עלי טריק אלתשביה באלפלואת לאתסאעהא ועלי אנהא אעטם מקדארא. Diese Beispiele ließen sich noch bedeutend vermehren.

Von hebräischen Schriftstellern seien zwei Beispiele aus ibn Ezra angeführt, der ihn am reichlichsten benutzt hat und der bisher die Hauptquelle für die Kenntnis der Exegese ibn Ch.'s gewesen.[1]) So heißt es bei ihm zu 1, 1: אשרי האיש. קדמונינו זל אמרו כי עמד קשה מן הלך וישב קשה מכולם. אם כן יהיו הלצים רעים מחטאים ור משה הכהן פירש לחיפך וגו. Damit stimmt vollständig der Kommentar überein: וקד באן אהל אלמדרש יתאולון הדה אלג אלפאט אלמתואליה פי הדא אלפסוק אעני הלך ועמד וישב אן אלדי תאבר מנהא הו אשד מן אלדי תקדם ופי דלך יקולון שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב ואם ישב סופו ללוץ ואם לץ עליו חבה אומר ולצת לבדך תשא וקד יגוז כון דלך באלעכס אלך. Es zeigt sich hier, auf welche Weise ibn Ezra die Worte ibn Ch.'s wiedergibt, und dann, daß er ihm auch die Stelle aus dem Midraš entnommen hat.[2]) — Zu 9, 7 sagt ibn

1) Zwei weitere Beispiele aus Kap. 8 s. am Schluß dieser Abhandlung. Außerdem läßt sich jetzt, nachdem der Kommentar ibn Ch.'s uns vorliegt, nachweisen, daß ibn Ezra stillschweigend viele seiner Erklärungen adoptiert hat, doch soll der Nachweis dafür der geplanten Edition vorbehalten bleiben.

2) Midraš Tehillim z. St. = Abôda Zâra 18b; vgl. meine Schrift p. 160.

Ezra: האויב [תמו חרבות לנצח] . . . ואמר ר׳ משה היה ראוי להיות אבד זכרם אתה וכמוהו יען אשר גבהת בקומה ויתן צמרתו ותתן צמרתו ולא דבר נכונה וגו׳. Diese Worte sind sehr knapp gefaßt und daher nicht ganz verständlich. Sie werden aber klar durch das Original ibn Ch.'s: וקו׳ האויב תמו חרבות לנצח נרא יקול איהא אלעדו׳ אלתי הדם אלבלאד פכרבת׳ ללאבד קד באד׳ כרך אנת ואללה באקֶ אבדא וחאכם באלעדל פתקדירה האויב אשר ערים נתשת ותמו והיו חרבות לנצח אבד זכרך אתה ויי׳ לעולם ישב . . . . . ואכבר בקולה אבד זכרם המה בעד אלמכאטבה פי קו׳ וערים נתשת עלי מא תגיזה אללגה פי נחו קו׳ יען אשר גבהת בקומה ויתן צמרתו אל בין עבותים וגירה. Ibn Ch. will also sagen, daß es im Hebräischen zuläßig sei, im Lauf der Rede von einer Person zur anderen überzugehen, so hier von der zweiten Sing. zur dritten Plur., ebenso wie es in Ez. 31, 10 ויתן heißt, anstatt, wie es der Kontext erfordert, ותתן.[1])

Ein weiterer Beweis für die Autorschaft ibn Ch.'s ist die Anführung seiner eigenen Werke. So zitiert er seine grammatische Monographie zweimal: 1. zu 66, 3: ויעני בקו׳ נורא עלילה מֻחיב אלאסבאב וקד כרנאה מע מה נורא מעשיך פי כתאב אלתרכיר ואלתאניתֹ מע דַכּרנא איצא קול גירנא פיה ורדנא עליה; 2. zu 119, 176: ושה אובד יעני אלשראד (אלשארד?) מן אלקטיעה׳ . . . ויכון מֻנּהא ומרכּרא וקד ביינא חקיקה׳ דלך פי כתאב אלתרכיר ואלתאניתֹ.

Von seinen Bibelkommentaren zitiert er zunächst einmal (zu 38, 4) den zu Jesaja: פקו׳ אין מתום בבשרי ינפי ענה מזאג אלבשריה׳ ובשריה׳ אלאנסאניה׳ פעלי חדא יכון מימה אלאול אצליא ואלתאניה׳ לאחקה׳ עלי כלאף מא אעתקדה מן געלה משתק׳ מן תם פאכטא למא קד ביינאה עליה פי שרחנא ספר ישעיה. Gemeint ist hier der Kommentar zu Jes. 1, 6, wo ibn Ch. in der Tat die-

1) Es entfällt daher meine Emendation p. 106. Vgl. auch BACHER, RÉJ 31, 315.

selbe Erklärung gegeben hat, s. die Nachweise in meiner Schrift p. 135—136. Polemisiert wird hier entweder gegen Menaḥem b. Sarûḳ (*Maḥberet* p. 185a s. v. תם) oder, was wahrscheinlicher, gegen Abulwalîd (*Uṣûl* 763, 13).

Ob ibn Ch. nun auch Jeremia kommentiert hat, habe ich in meiner Schrift p. 18 als unsicher hingestellt, und diese Unsicherheit bleibt auch jetzt bestehen. Zu 37, 31 heißt es nämlich: וגא לא תמעד אשוריו במעני לא ימעדו עלי מא ביינא מתלה פי כי קמה על בבל מחשבות יי ואצחאבה. Da es sich nun hier um eine Frage der hebräischen Grammatik handelt, nämlich die Setzung eines Fem. Sing. anstatt Plur. Masc. vor dem Nomen, so ist es möglich, daß sie nicht im Kommentar zu Jer. 51, 29, sondern in der grammatischen Monographie enthalten war.[1]) Übrigens behandelt sie schon Abulwalîd (*Opuscules* ed. DERENBOURG p. 371, vgl. *Luma'* 365, 18) und zitiert dabei ebenfalls unsere beiden Verse.

Der Kommentar zu den XII kl. Propheten wird ebenfalls nur einmal zu 66, 9 zitiert: וקולה השם נפשנו בחיים יעני אלדי נעלנא מן אלאחיאּ מע אלשראיר אלדי יסתאנף וצפהא מן קו הבאתנו במצורה שמת מועקה והו מן באשר תעיק ועלי מא פסרנא פיה. Gemeint ist hier der Kommentar zu Am. 2, 13.

Die Zitate aus dem Kommentar zu Hiob (35, 20 zu Hi. 7, 5; 37, 20 zu Hi. 24, 1 und 76, 9 zu Hi. 37, 22) hat bereits BACHER, nach meinen Mitteilungen, in der Vorrede (S.-A. p. 3) zu seiner Edition von ibn Ch.'s Hiob veröffentlicht. Nachträglich fand ich noch eines zu 75, 3: וקו כי אקח מועד אני מישרים אשפוט מתל קול צופר מוסר בלמתי אשמע ורוח מבינתי יעננני ועלי מא פסרנאה פי מוצעה אלך. Worin die Ähnlichkeit mit Hi. 20, 3 bestehen soll, ist nicht recht ersichtlich. In ed. BACHER ist nur die Übersetzung zu diesem Vers enthalten, nicht aber der Kommentar.

---

1) Vgl. auch seinen Kommentar zu 18, 35: וקו ונחתה יעני אשלתהא וקחרתהא וכאן חקה ונחתו לאנה יעני אלזרועות פנאּ מתל כי קמה על בבל מחשבות יי חטאתנו ענתה בנו.

Endlich zitiert ibn Ch. zu 31, 21 eine seiner Predigten: ויעני בקו מרוכבי איש מא אעוג מן אבלאקהם ותועֵר במנזלה מא תועֵר מן אלטרק אעני והרכסים לבקעה ומן הדא וירכסו את החשן ועלי מא פסרנאה פי בעץ כטבנא ובינא אנה ליס חבכא כמא פסר פיה ונחן נעידה הנא למן רבמא לם יקע אליה דלך אלמגמוע ונקול אן אלאפוד כאנת פסקיה ממדודה עלי כתפי אהרן וולדה מן אלכהנים גדולים ופי טרפיהא אלדין באזא כתפיה אלחגראן אלמנקושאן ומן אעלהמא סלסלתאן מעלקתאן מן אמאם כתפיה אלי חית יבתדי מבאן אלחשן מן צדרה פתדכל פי חלקתי אלחשן מן אעלאה פימתסך מן אמאם ופי אספאל אלאפוד חלקתאן תלי חלקתין אלחשן מן אעלאה פבאן יעוג באלחשן ען מבאנה בכיט אלתבלת אלמדכול פי חלקתה חתי תבלג אלי חלקתי אלאפוד פישתד וימתסך מן אלגאנבין. Man könnte geneigt sein כתבנא בעץ zu lesen, aber auch Mose ibn Ezra in seiner Poetik bezeichnet ibn Ch. als einen der hervorragendsten Prediger (ומן אימה אלכטבא, s. meine Schrift p. 10, n. 2). Die Zusammenstellung unseres Psalmverses mit Ex. 28, 28 wird im Namen ibn Ch.'s von ibn Ezra in seinem kurzen Kommentar zu dem letztgenannten Vers angeführt (s. meine Schrift p. 198), und es ist interessant zu sehen, daß sie einen Anlaß zu einem vollständigen Exkurs gegeben hat. Die hier bekämpfte Übersetzung von רכם durch حبك ist die Abulwalîd's (s. *Uṣûl* 679, 8).

II. Eine nähere Charakteristik des Kommentars zu geben, muß der von mir geplanten Edition überlassen werden. Bemerken will ich nur, daß er ein fast fortlaufender, aber ziemlich knapp ist, und daß nur hin und wieder Digressionen vorkommen. So, außer der soeben mitgeteilten, zu 26, 1, wo sich, aus Anlaß von אמעד, eine längere Auseinandersetzung über die Form מועדת (Prov. 25, 19) und mit ihr verwandte Formen findet. Die Erklärung dieser Formen war der Gegenstand einer Kontroverse zwischen den jüdischen Grammatikern Spaniens, die schon früher aus den Schriften ibn

Ezra's und einiger seiner Nachfolger bekannt war;[1]) — sie werden auch hier zitiert: ʾAbû Zakarjâ, d. i. Ḥajjûǵ; »der Verfasser des Mustalḥaḳ« (צאחב אלמסתלחק), d. i. Abulwalîd, und »der Verfasser der Traktate der Gesellung« (צאחב רסאיל אלרפאק),[2]) d. i. Samuel ibn Nagdela. — Eine zweite längere Digression findet sich zu 77, 3 und richtet sich gegen die Auffassung, daß hier ידי statt עיני stehe, und gegen die Ansicht desselben, nicht genannten Verfassers, daß in I Kön. 2, 28 אבשלום statt שלמה stehe. Ibn Ch. bekämpft diese Erklärungsweise aufs heftigste, nennt sie sinnlos und nichtig und der Vernunft widersprechend, da man auf solche Weise z. B. in jedem Ausspruch des Pentateuchs: »und Gott sprach zu Mose« Gott anstatt Mose setzen könne und umgekehrt: וכל דלך הדיאן ובאטל ודלך ביין אלפסאד מן אלמעקול לאנה לו גאז אלאכבאר בואחר ען תאן לם יצח כבר גמלה ולדכלת אלדאכלה פי וידבר יי אל משה תעאלי אללה פוצע משה מוצע אללה ובאלעכס אלך Nun ist bekanntlich die Methode der sogen. stellvertretenden Ausdrucksweise (מא קיל בלפט מא ואלמראד בה גירה) die Abulwalîd's (*Luma*ʿ, Abschn. 27), die auch eine geharnischte Polemik von Seiten ibn Ezra's hervorgerufen hat. Merkwürdigerweise aber findet sich bei Abulwalîd zwar die Erklärung von I Kön. 2, 28, wie sie hier gegeben ist, nicht aber die von Ps. 77, 3, und hat er diesen Vers anders erklärt (s. *Uṣûl* 275, 18). Trotzdem ist es unwahrscheinlich, daß hier ein anderer Autor gemeint sein soll.[3])

Hin und wieder geht ibn Ch. auf isagogische und historische Fragen ein, erklärt die Überschriften der einzelnen Psalmen u. s. w., alles Eigentümlichkeiten, die schon früher

---

1) S. über alles Nähere meine Schrift p. 120. 191 und *Tanh. Yer.* p. 28—29. Es zeigt sich nun wiederum, daß diese Kontroverse nicht der grammatischen Monographie zuzuweisen ist, sondern dem Psalmenkommentar.

2) So und nicht »Sendschreiben der Genossen«, s. RÉJ 58, 184.

3) So BACHER, *Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd* p. 29, n. 1. Vgl. auch meine Edition von ibn Balʿâm's Kommentar zum Buche der Richter p. 20, n. 6.

bekannt waren.[1]) So frägt er z. B., warum Ps. 3 und Ps. 30 zu den ersten des Psalters gehören, während doch die Ereignisse, die ihnen zu Grunde liegen, am Ende der Herrschaft David's stattgefunden haben, und gibt entsprechende Erklärungen. — So meint er, daß Ps. 127 trotz der Überschrift von David herrühre, der sich im Bau des Heiligtums mit Salomo vereinigt fühlte, nachdem er es schmerzlich empfunden hatte, daß er ihn nicht ausführen konnte: וקו שיר המעלות לשלמה יעני ממא קאלה דוד ממא ואפק פעל שלמה פי בניאן אלבית וכאנה מערץ בנפסה למא המ בבניאנה ומנע מנה ואכתיר אבנה מן דונה.[2]) Eine historische Bemerkung findet sich zu 68, 32: ויעני בחשמנים אלקואד ומן דלך סמי חשמנאי לאנה באן קאידא לליונאניין עלי אלאסראיליין כמא באן זרבבל ונחמיה למלוך אלפרס עליהם. Daß die Analogie mit Zerubabel und Nehemia hier nicht angebracht ist, hat ibn Ch. nicht gemerkt.[3])

Die Grammatik wird in großem Maße berücksichtigt; dabei werden auch syntaktische Regeln aufgestellt und verschiedene lexikalische Bemerkungen gemacht. Die Vergleichung mit verwandten semitischen Sprachen (Aramäisch, Neuhebräisch und Arabisch), die besonders Abulwalîd mit so glänzendem Erfolg für die hebräische Grammatik und Lexikographie und für die Bibelexegese fruchtbar gemacht hat, wird auch von ibn Ch. angewandt, sodaß die bisher

1) Vgl. meine Schrift p. 31.

2) Ähnlich zu 30, 1: וקו פי אלמזמור אלדי יליה שיר חנכת הבית לדוד דון אן יתביין מן מעני חנכת הבית שי לאן דלך בתעריץ כפי ואימא לטיף אד באן דוד לא מחאלה קד חזן ענד מא קיל לה לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת תם למא קיל לה שלמה בנך הוא יבנה בית וחצרותי יאד חזנה סרורא וגמה פרחא אלך (daraus in seinem Namen bei ibn Ezra z. St., vgl. meine Schrift p. 107. 162). S. auch noch die längere Vorrede Saadja's zu den Psalmen (ed. EPPENSTEIN, *Harkavy-Festschrift*, hebr. Abteil., p. 145, l. 26), seine Übersetzung zu 127, 1 und die Bemerkung des Herausgebers SCHREIER dazu.

3) Vgl. auch ibn Ezra und Ḳimḥi z. St.

bekannten wenigen Beispiele (s. meine Schrift p. 35) jetzt, wenn auch nicht ganz bedeutend, vermehrt werden können.[1]) Das Biblisch-Aramäische nennt auch er, wie alle jüdisch-arabischen Autoren, »Syrisch« (סריאני),[2]) doch finden sich von den drei Vergleichen, die er macht, schon zwei (nämlich ויסחך 52, 7 mit יתנסח Ezra 6, 11 »versetzen« und עפאים 104, 12 mit עפיה Dan. 4, 9 »Zweig«) schon bei Abulwalîd (*Uṣûl* 439, 5 und 538, 30). Die dritte ist die Vergleichung von תרועם 2, 9 mit מרעע Dan. 2, 40 »zerbrechen«. Außerdem vgl. noch zu צחיחה 68, 7: ויעני בקו צחיחה אלצחרא דאת אללגב והו מן צחה צמא ורבמא ואפק אלסריאני; gemeint ist hier das targumische צחי »dürsten« (s. *Uṣûl* 606, 1). Die Vergleiche mit dem Neuhebräischen sind alle Abulwalîd entnommen.[3])

Viel selbständiger ist er in den Vergleichen mit dem Arabischen. Hier hat er nur einen Abulwalîd entnommen,[4]) die anderen aber sind sein Eigentum. Dabei finden sich auch bei ihm, wie bei Abulwalîd, sowohl Wortvergleichungen als auch sprachliche Analogien, und zieht er zur Bekräftigung der letzteren immer arabische Verse heran. Zur ersten Kategorie gehören drei Vergleiche: 1. Zu 52, 7: וקו ויסחך מסתקבל נסח . . . והו מן אלאנפעאל ויקרב מן לפט אלערבי נשׂך; gemeint ist 2. zu 68, 11: [5] ויעני בקו חיתך ישבו בה גמאעתך ורבמא כאן מענאה מן אלחּ פי אלערבי יעני אלחּ אלמנסוב אליך ואלצמיר פי בה עאיד עלי נחלתך לאן אלארץ קד סמּית נחלה כמא

1) Vgl. ZDMG 60, 394.

2) Vgl. BACHER, *Die hebr.-neuhebr. u. hebr.-aram. Sprachvergleichung d. Abulwalîd* p. 30, n. 2.

3) השגיח 33, 14 (*Uṣûl* 703, 9) und כר 65, 14 (ib. 331, 9) und ebenso לבלום 32, 9 mit בלום פיך im *Sefer Jeṣîra* (ib. 95, 32), dessen Verfasser auch er als »die Alten« (אלאואילנא) bezeichnet (und ebenso ibn Bal'âm zu Jes. 29, 11).

4) Nämlich die Analogie von מכתם 16, 1 (das manche von כתם, »Gold«, ableiten) mit مذهّبات (*Uṣûl* 505, 23; vgl. BACHER, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung d. Abulwalîd* p. 64, n. 6).

5) Dies ist die Erklärung Abulwalîd's (*Uṣûl* 221, 30, vgl. ibn Ezra z. St.).

סמי אהלהא כמא קאל ונחלתי שמתם אלך, also حَيّ »Stamm« und 3. zu 77, 5: ונפעמתי מגאנם ללערבי אי אפעמת במא מלא צדרי פלם אטיק בה בלאמא, also mit أُفعم »voll sein« verwandt.[1]).

Von Vergleichungen der zweiten Kategorie haben wir vier:

1. Zu 68, 10: תם ברא יבחטב לארץ אלשאם ומנבר אלמלך ... אעני ירושלם פקאל גשם נדבות תניף אלהים נחלתך והדא בקול אלערב סקי אללה ארצא ברא (?) צוב גמאמה והו משתק מן נפתי משכבי ומענאהמא אלארוא אלך. Der hier zitierte arabische Vers

سَقَى اللّٰهُ أَرْضًا بَرْأً صَوْبِ غَمَامَةٍ

hat das Metrum Ṭawîl, das Wort ברא aber (das auch ברא gelesen werden kann) gibt keinen Sinn und muß korrupt sein.[2]) Interessant ist, daß ibn Ch. נחלתך gegen die Akzentuation zur ersten Hälfte des Verses zieht. Die Zusammenstellung mit Prov. 8, 17 und die Erklärung beider als »Sättigung« findet sich auch bei Abulwalîd (*Uṣûl* 417, 30) und bei ibn Ezra z. St.

2. Zu 74, 8: וקו אמרו בלבם נינם יחד קיל פיה אנה מסתקבל מן ינה כפיף אד קד קיל חרב היונה[3] ואנא אקול אנה מן נין ונבר ואכתצר אלפעל קבלה פכאנה קאל נשמיד נינם יחד אי נסתאצל נסלהם מעא ואלערב תפעל דלך פתנצב אלמפעול פתקול אלקרטאם לרמאה אלסהאם באלנצב עלי מעני אציבו אלקרטאם וכדלך אלטעאם יענון אטעמוא אלטעאם וקאל שאערהם חיאזימך ללמות פאן אלמות לאקיך יריד שד או אשדך חיאזימך. Das Metrum des Verses

حَيَازِيمُكَ لِلْمَوتِ فَإِنَّ الْمَوتَ لَاقِيكَ

ist Hazaǵ. Wie mir aber Prof. GOLDZIHER gütigst mitteilt,

---

1) Außerdem zitiert noch Tanḥûm (s. meine Abhandlung p. 33—34) im Namen ibn Ch.'s die Vergleichung von הסבנתה 139, 3 mit زكنت mit Heranziehung eines arabischen Verses. Ibn Barûn (ed. KOKOWZOFF p. 72) hat sie sich zu eigen gemacht.

2) Vgl. GOLDZIHER, *Arch. f. Rel.* 13, 22 n. 4.

3) Dies ist die Erklärung Abulwalîd's, s. *Uṣûl* 285, 20.

wird dieser Vers in TA und LA s. v. حزم mit اشده am Anfang angeführt, sodaß die Anwendung wegfiele, doch hat Zamaḫšarî in *ʾAsâs al-balâġa* I, 113 den Vers ohne اشده.

3. Zu 76, 5: וקו אריר מהררי טרף [יעני] אדא כאן אלעדו אלמתקי צדה ותחצן פי אלגבאל אלתי ינתטר מנהא אלותוב עלי פריסה פאנת אעטם מנהא ואמנע מן אלגבאל אלתי ימתנעון פיהא וקד קאל בעץ שערא אלערב פאסתרזק אללה פפי אללה גני אללה כיר לך מן אב חרב עלי מעני אן אלאב אלחרב קד לא ירזקך ואנמא אללי ירזקך פחו אללה וכדלך אראר הנא אן אלגבאל לא תקי אלצדה ואנמא אלואקי אללה. Das Metrum des arabischen Verses

فَٱسْتَرْزِقِ ٱللَّهَ فَفِى ٱللَّهِ غِنًى ٱللَّهُ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَبٍ حَرَبْ

ist Ramal, und auch hier ist das Wort אב, das zweimal vorkommt, nach Prof. GOLDZIHER kaum richtig. Ibn Ezra z. St. zitiert die hier gegebene Erklärung ibn Ch.'s kurz und verwirft sie (s. meine Schrift p. 111. 170).

4. Zu 77, 3. Nachdem ibn Ch. hier die Erklärung, daß ידי anstatt עיני stehe, verwirft (s. o. S. 48), fährt er fort: ואלדי אקול פי ידי לילה נגרה אנה יעני סילאן אלקוה ... וקד וגדנא אלסילאן יקע עלי גיר סאיל קיל וימסו אסוריו וליסת אלאסורים ממא תדוב וקאל והגירם על ידי חרב וקאל אלשאער תסיל עלי חד אלסיוף נפוסנא ולים עלי גיר אלסיוף תסיל פמענאה אדא מעני כי אזלת יד. In diesem Vers

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ السُّيُوفِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَ عَلَى غَيْرِ السُّيُوفِ تَسِيلُ

ist das Metrum Ṭawîl. Vgl. auch ibn Ezra z. St.

III. Seine Vorgänger nennt ibn Ch. nicht allzu oft. Das Targum zu den Psalmen scheint er ebensowenig gekannt zu haben wie die anderen seiner Zeitgenossen,[1]) dagegen zitiert er zu 12, 7 das Targum Jonatan zu Jes. 30, 26: ושבעתים מראה כתירה

1) S. BACHER, *Leben und Werke des Abulwalîd* p. 60, n. 2.

וקד צאעף אואילנא הדא אלערד פגעלוה מט וחו מצרוב ז פי ז[1] וקד קאל יונתן בן עוזיאל ענד שרחה ואור החמה יהיה שבעתים פקאל על חד מתלת מאה וארבעין ותלת וחו מצרוב מט פי ז. Öfters zitiert er die Traditionsliteratur, deren Vertreter er (mit Ausnahme von 1, 1; s. o. S. 44) »die Alten« (אלאואיל) nennt. So noch zu 15, 3. 5 (zweimal); 24, 7 und 107, 1. Anonym scheint er sie zu 7, 1 zu zitieren: וקיל פי בוש אנה שאול לוצפה בן ימיני וקד ימכן בונה מן רהטה. Hier ist wohl die Stelle Moʿed Ḳaṭan 18b gemeint (vgl. auch Targum, Raši und ibn Ezra z. St.).

Mit אלאואיל bezeichnet er einmal (zu 19, 15) auch die Autoren der Gebete[2]): וקו יהיו לרצון אמרי פי עאירא אלי מא תקדם מן דעאוה ענהא ולדלך (מא) רתבוה אואילנא פי אכר שמונה עשרה ברכות וקד אמתחלנא נחן דלך בעד תמאם ברכת כהנים יהי רצון מלפניך יי אלהינו שתהא ברכה זו שלמה לפניך . . . . . בכלאף מא קאלה גירנא אן דלך [ויקאל?] קבל אלברכה חמלא עלי הדא אלמרחב. Er rügt auch einen sprachlichen Fehler im Gebet vor dem soeben genannten Priestersegen, indem manche ערב fälschlich mit לפני konstruieren anstatt mit ל, wie in Mal. 3, 4, oder mit על, wie in dem zu erklärenden Vers Ps. 104, 34: ויערב פי מאני אלערובה יתעדי באללאם וערבה ליי ובעל יערב עליו שיחי ולא יצח מענאה אלא עלי אחד הדין אלוגהין ולדלך נבטי (l. ויבטי) מן יקול פי אלצלאה תערב לפניך ונצרפה אלי קול לך או עליך.[3])

In Zusammenhang damit sei die Stelle zu 68, 17 mitgeteilt, wo ibn Ch. gegen einen Pajṭân, der שנאן als Benennung von Engeln gebraucht, polemisiert: ושנאן מן אמר שנו ויישנו ואלאלף מברלה מן יא פחו יעני אלאפא מברה וקד גלט בעץ אהל אלפיוט פגעל שנאן מן אסמא אלמלאיכה ואנמא אלמלאיכה

1) Gemeint ist der Ausspruch Jannai's (*Jer. Sanhedrin* IV, 2, fol. 22 unt.), der aus unserem Vers gefolgert hat, daß man bei der Erklärung der Schrift immer 49 Gründe für eine Entscheidung und 49 für eine entgegengesetzte ableiten können müsse.

2) Das tut auch Abulwalîd, s. BACHER, ib. 73, n. 27.

3) Denselben Fehler rügt auch ibn Ezra (*Ṣaḥot* ed. LIPPMANN 43a), der vielleicht aus ibn Ch. geschöpft hat.

רכב אלהים. So erklären aber das Wort auch das Targum, Saadja und Abulwalîd[1]) u. s. w., und nur ibn Ezra z. St. folgt ibn Ch., ohne ihn zu nennen (vgl. auch Ḳimḥi's Wb. s. v.). — Ebenso zitiert er die Pajṭânim zu 106, 37: ושדים צפה עלי זנה זדים והו מן צפאת אלאותאן . . . וקד אצאף אהל אלפיוט שוד עלי שורו מתל סור עלי סודו ולו באן מן שרד לאצ׳יף עלי שדו מתל עזו ורבו אלך.

Von mittelalterlichen jüdischen Autoren zitiert er zunächst zu 10, 2 Saadja als den Fajjumiten und widerlegt ihn: קאל אלפ׳יומי אן קו במזמות זו חשבו אנה יעני יתפשו העניים במזמות זו חשבו הרשעים ואנא אקול אן כלי אלצ׳מירין עאיד אלי אלרשעים והו ירעו עליהם (vgl. damit die Übersetzung Saadja's z. St., ed. MARGULIES p. 10 unt.). Zweimal lehnt er Saadja's Erklärungen ab, ohne ihn zu nennen. So bezieht er ויהי resp. ויעמד 33, 9 auf das von Gott Gesprochene resp. Gebotene und fügt dann hinzu: והדא אצח מן קול גירנא אנה קאל ללשי׳ בון (= בן) פבאן לאנה קולה ללשי׳ ישיר אלי מוגור ואדא באן מוגורא פקד סבק בונה ולם יחתאג אן יקאל בן למא קד באן בעד ואן באן מעדום פאלמעדום ליס בשי׳ פיקאל לה בן אלך. Das ist die Übersetzung Saadja's (ed. LEHMANN p. XX): פאנה יקול ללשי בן פיכון. Dann zu 74, 14: ולים חרף כריפא כמא טן קום אלי תרי אלי קו איצא והכיתי בית החרף על בית הקיץ פבית הקיץ הו אלדי ינזע ברדה פי אלקיץ ובית החרף הו אלדי יסחבן ברפ׳יה פי אלשתא und damit stimmt die Übersetzung Saadja's (ed. GALLINER p. VI) überein. Ein anderes Mal wiederum (zu 77, 2) folgt er ihm ebenfalls, ohne ihn zu nennen: וקד אכתלף פי קולה והאזין אלי אלמפתוח אלהא מתל אלאמר פקאל בעץ קום אן אלפתחה מכדל[ה] מן סגול והו מאץ ובעץ קאל אנה לפט אמר ומענאה דעא והו מכאטב

1) S. *Uṣûl* 754, 4, wo ebenfalls die liturgischen Dichter zitiert sind; vgl. BACHER, ZDMG 36, 402, n. 6.

פי מוצע אכבאר ואנא אלי . . . ל אלתאני. Die erste Ansicht ist die Abulwalîd's (*Luma*ʿ 311 ob.), die zweite die Saadja's (s. meine Schrift p. 170). Weiter wird Saadja bekanntlich von den jüdisch-arabischen Autoren als »der Übersetzer« (אלמפסר) schlechthin bezeichnet, und daher ist er wohl auch zu 38, 6 gemeint: הבאישו נמקו גיר מתעדיא והו פי קולה יבאיש יביע שמן רוקח מתעד ולמא ראינא פי הדא אלפסוק מן בלל שרח אלמפסר לה ארדנא אן נבין גרצנא פיה אלך. Ibn Ch. macht sich aber auch die Erklärungen Saadja's stillschweigend zu eigen, so zu 21, 3: ראינא מן יגעל וארשת שפתיו אצליה ואנא ארי אצאפתהא אלי ברשיון כורש מלך פרס ויכון מענאהא עהדא אלי מא עהד בה אלי אלנאס אלך. Die hier bekämpfte Erklärung ist die Abulwalîd's (*Uṣûl* 68, 27), dagegen ist es Saadja, der וארשת mit ואסתדאנה übersetzt und dazu bemerkt (ed. LEHMANN p. II): ואישתקקת וארשת מן קולה ברשיון מלך פרס פנעלתה ארנא.[1])

Die jüdisch-spanischen Grammatiker: Ḥajjûǵ, Abulwalîd und Samuel ibn Nagdela zitiert er, wie wir oben S. 48 gesehen, zu 26, 1 in dem Exkurs über מועדת. Der erste von ihnen wird weiter unten noch erwähnt werden zu 8, 8 und dann noch: 1. zu 69, 19: וקאל צאחב כתאב חרוף אללין אן קרבה אל נפשי גאלה שאד מן באל[ב] פעל אלתי בזיארה אלהא עלי פעלה מתל שמע שמעה שלח שלחה ובאנה אנמא גא עלי מתל קרוב קרבה שמור שמרה זכור זברה אלך (vgl. dazu Ḥajjûǵ ed. JASTROW p. 32 und meine Schrift p. 168—169); 2. zu 107, 30: וקו אל מחוז חפצם יעני אלי חיז מראדהם וקד קיל מנה לא חזו ימיו אי לם יחוזו כמיתהא לאמתנאע דלך עליהם וקד כאן יגב עלי אבי זבריא צאחב כתאב אללין או עלי אבי אלוליד צאחב כתאב אלמסתלחק אדכאלהא פי אלמעתלה אלעין אלך. Ibn Ch. leitet also auch חזו (Hi. 24, 1) von חוז ab und es folgen ihm hierin ibn Ezra z. St. und

1) S. LEHMANN's Bemerkung p. 10, n. 4.

Josef Ḳimḥi (s. David Ḳimḥi's Wb. s. v. חוז).[1]) Außerdem wird Ḥajjûǵ auch noch anonym angeführt zu 7, 6: וקיל פי ירדף אנה יתרדף ואנא פאקול אנה מתל ירדוף וחרכוא ראוה פאשתה דאלה (s. ed. JASTROW p. 161 unt.; *Uṣûl* 668, 17 und ibn Ezra z. St.).

Abulwalîd ist bekanntlich die Hauptquelle, aus der die Bibelexegeten geschöpft haben; umsomehr ist es zu verwundern, daß er von ibn Ch. namentlich nur an den zwei bisher erwähnten Stellen (zu 26, 1 und 107, 30) angeführt wird, und dabei beide Male als »der Verfasser des Mustalḥaḳ«, das doch seine Erstlingsschrift gewesen. Dafür aber zitiert er ihn öfters anonym und verwirft seine Ansichten, so zu 21, 3 (s. o. S. 55); 32, 4 (die Erklärung von לשדי als דמסי וכצבי, s. *Uṣûl* 704, 11); 38, 4 (s. o. S. 46); 39, 3 (לענות ist Plur. von לענה, s. *Uṣûl* 354, 15); 40, 7 (vgl. meine Schrift p. 164); 56, 1 (פסר פי יונת אלם רחוקים חמאמה קצר אלאבערין והדא מא לא יעקל ולא יודי מעני אלך, s. *Uṣûl* 50, 32); 69, 4 (über ונחר, s. *Opuscules* 187); 74, 8 (s. o. S. 51); 77, 2. 3 (s. o. Ss. 48. 55); 109, 3[2]) und 126, 4 (נגב »trocken« vom Targumischen, s. *Uṣûl* 403, 23). Aber selbstverständlich wird Abulwalîd auch stillschweigend reichlich benutzt, wie dies auch von Seiten seines jüngeren

1) Im Namen ibn Ch.'s zitiert sie Isaak ben Elazar Hallewi in seinem handschriftlichen שפת יתר s. v. חזה: ודע כי ויודעיו לא חזו ימין מזה השרש ... ול משה הכהן אמר שהוא מנחי העין והשם ממנו על דעתו מחוז חפצם. Vgl. noch ibn Ch.'s Kommentar zu Ps. 37, 20 (mitgeteilt in BACHER's Vorrede zu seiner Edition des Hiob).

2) Diese Stelle lautet: וקו דברי שנאה סבבוני יריד בה על דבר שנאה סבבוני אי מן אגל עדאותהם לא י . . דלך וקד גא דבר במעני על דבר והו קו וזה הדבר אשר מל יהושע אי ועל זה הדבר מל יהושע . . . וקד קאל מן לם יחסן אלתאויל אנה . . . Hier bricht die Handschrift ab, aber ohne Zweifel ist hier Abulwalîd gemeint, der auch zu Jos. 5, 4 sein Prinzip der stellvertretenden Ausdrucksweise angewandt und behauptet hat, daß hier דבר anstatt האנשים stehe (*Luma*ᶜ 298, 21; vgl. ibn Balʿâm z. St. [meine Edition p. 11] und BACHER, *Leben und Werke des Abulwalîd* p. 29, n. 1).

Zeitgenossen Jehûda ibn Bal'âm geschehen,[1]) doch würde der Nachweis dieser Entlehnungen hier zu weit führen.

Samuel ibn Nagdela endlich wird nur noch einmal anonym angeführt zu 60, 2: וקאל בעץ קום פי בהצותו את ארם נהרים אנה מן מעני כי ינצו אנשים והו עבארה ען אלחרב ואייד דלך במא קאלה וירב בנחל מצאדא למן געלה מן ארב לין אלפא פי מעני אלכמון והו קול צעיף אלך. Die Zusammenstellung von בהצותו und ינצו (Ex. 21, 22) findet sich zwar schon bei Ḥajjûǵ (ed. JASTROW p. 145. 190), aber die Erklärung von וירב (I Sam. 15, 5) als »streiten« (also von ריב) ist die Samuel's und bildete den Gegenstand einer Kontroverse zwischen ihm und Abulwalîd (s. RÉJ 57, 264).

Außerdem werden noch eine Reihe anonymer Ansichten angeführt, die ich vorderhand nicht zu identifizieren vermag, und zwar zu 9, 1 (קו על מות לבן קיל אנה מן אלמקלוב יעני אנה על מות נבל ואנא אקול אן עלמות כלמה ואחרה ומענאהא מעני על עלמות שיר אי מן הדא אלנוע ואן כאן במקף אלך; s. Raši und ibn Ezra z. St.); 35, 21 (ופסר בעץ אלשיוך האח ואהא אלך); 39, 6; 49, 13 (וקד גלט מן פסר דמיתי בת ציון מן וגהין אלך); 57, 3; 65, 5 (וקו קדוש היכלך ברל מן קו בטוב ביתך וזעם בעץ אלמפסרין אנה במעני היכלך הקדוש ובדלך יקול פי בגדול זרועך אנה יריד בזרועך הגדול ופי על דל שפתי אנה יעני שפתי הדלות) und 76, 12.

Zum Schluß sei bemerkt, daß ibn Ch. auch christliche Erklärer (אלנצארי) gekannt und benutzt hat. Dies taten schon die Geonim Hai und Samuel b. Ḥofni, aber sie beide hatten vor sich die Pešitta,[2]) die jüdischen Autoren in Spanien dagegen scheinen lateinische Übersetzungen und Kirchenväter gekannt zu haben. Ein solches Zitat bei ibn Ch. zu 8, 3 findet sich weiter unten, ein anderes, viel interessanteres, zu 65, 14 ist christologischen Inhalts und lautet: ויעתקר סכפא

1) S. BACHER, ZATW 13, 132.

2) Vgl. RÉJ 50, 29.

אלנצארי פי שלחו כר כרופא יכנון בה ען אלמסיח והרא כבאט; die Beziehung also des »Lammes« auf Christus ist eine Verrücktheit. Ebenso zitiert dieselbe Erklärung ibn Balʿâm zu Jes. 16, 1 (ed. DERENBOURG p. 57) und bezeichnet sie ebenfalls als wahnsinnig (והרא שביה באלברסאם). Gemeint ist hier (s. DERENBOURG's Anm. z. St.) Hieronymus.[1])

Ein christlicher Exeget, Ḥafṣ b. Birr al-Ḳûṭî, von dem sich handschriftlich ein Psalter in arabischen Reimen erhalten hat, ist nur aus Zitaten bei jüdisch-spanischen Autoren bekannt[2]) und wird auch von ibn Ch. zu 55, 22 angeführt:

וקרב לבו מן אלחרב ומנה המלמד ידי לקרב ופתיחות חראר ומנה חרב פתחו רשעים ווגדת הרא אלפסוק פי שרח חפץ בן בר אלקוטי

אלין מן אלסמן בלאם פיה ואלקלב מנה באלחרב פיה

ואלפאטה תפות לין אלזית והי חראר מתל סהאם אלמות

Es ist dies ein Vers, den auch der spätere Mose ibn Ezra in seiner Poetik zitiert mit einigen, wenn auch unbedeutenden Varianten, doch stimmt unser Text ganz mit der Mailänder Handschrift des Ḥafṣ überein.[3])

IV. Die bisherigen Mitteilungen haben wohl zur Genüge die Bedeutung des Kommentars ergeben und gezeigt, daß wir es hier mit einem der wichtigsten exegetischen Denkmäler aus der spanischen Glanzperiode zu tun haben. Um aber eine genauere Vorstellung von seiner Anlage und seinem Charakter zu geben, lasse ich hier als zusammenhängende Probe den Kommentar zu einem ganzen Kapitel folgen und

---

1) Außerdem zitiert ibn Balʿâm noch zweimal den »christlichen Übersetzer« (מתרגם אלנצארי): zu Deut. 14, 1 (bei FUCHS, l. c. p. XVIII, s. seine Anm. z. St.) und zu Jes. 21, 12 (ed. DERENBOURG p. 68), und dann heißt es in seinem handschriftlichen Kommentar zu Hab. 2, 4: הנה עפלה ... ללנצארי פיה אנה פי מעני אלטלמה בברל אלעין מן אלאלף אפל ולים בשי.

2) S. die Literatur über ihn bei STEINSCHNEIDER, *Arab. Lit. d. Juden* p. 111. 342, der geneigt ist anzunehmen, daß Ḥafṣ doch Jude gewesen, nur daß sein Psalter von Christen interpoliert wurde.

3) S. RÉJ 30, 66.

wähle, um den mir gewährten Raum nicht zu überschreiten, das kurze, aber in vieler Hinsicht interessante Kap. 8.

לַמְנַצֵּחַ עַל הַגִּתִּיּת

גתית פי קו למנצח על הגתית אלהּ נסבת אלי עובד אדום הגתי וכאן מן אלמשוררים ינסב אלי בלד גת.[1] וראית ענד אלנצארי אן שבלהא כאן עלי שכל אלמגזל ואטנהם תאולוא[2] דלך מן לפט גת אלתי הי אלמעצרה פאן להא מגאזל תפתל לוצע אלכשבה עליהא ולרפעהא ענהא.[3] וקו אשר תנה הודך יעני למא ומן אגל מתל אשר טמאו אחותם. ותנה פי מעני נתתה אי אנמא עטם אסמך פי אלארץ במא טהר מן קדרתך פי כלק אלסמא. ויעני בקולה מפי עוללים ויונקים אלדי לא ינטקון באפואההם פהם בדואתהם אדלא עלי פצלך בתכפלך ארזאקהם ובתקויה אלנמו פיהם.[4] וקו למען צוריך להשבית אויב יעני אבטאל קול אלמלחרין בך בעד מא שאהדוא איאתך אלטאהרה ואעלאמך אלקאהרה.[5] ועאר עלי וצף כלק אלסמא ופצילתהא במא פיהא מן אלאנואר אלבאהרה וצגר קדר אלאנסאן עלי אלאנתסאב מנהא ואלאצאפה אליהא. ויעני בקו ותחסרהו מעט מאלהים נקצתה קלילא מן דרגה אלמלאיכה[6] לאנה חי נאטק מתלהם

---

1) Diese Erklärung wird im Namen ibn Ch.'s von ibn Ezra z. St. zitiert: ורבי משה אמר כי הוא כלי יתיחס אל משפחת עובד אדום הגתי ולהתיחס בכה לא מצאנו וגו, s. meine Schrift p. 106. 161.

2) Ms. ונאולוא.

3) גת wird als Kelter von den LXX (*ὑπὲρ τῶν ληνῶν*) und Vulg. (pro torcularibus) aufgefaßt; welcher christlicher Erklärer es aber als »Spindel« kommentiert, ist mir unbekannt.

4) Auch diese Erklärung findet sich bei ibn Ezra im Namen ibn Ch.'s אר משה כי טעם מפי עוללים אם לא ידברו בפיהם הם בעצמם יודו לחסריך כי תכלכלם ותצרם ותרבם בגופם באורך וברוחב וגו, s. meine Schrift l. c.

5) Ähnlich bei ibn Ezra im eigenen Namen.

6) So erklären die Übersetzungen (LXX, Targ., Peš.) und alle jüdischen Kommentatoren (Raši, ibn Ezra, Ḳimḥi), nur der Talmud (*Roš ha-Šâna* 21 b, *Nedârim* 38 a) scheint hier אלהים als Gott aufzufassen.

גיר אנה מאית ולים במאיתין[1] ואלזיארה פי אלחר נקצאן מן אלמחרוד ואלמות אלדי ינפצל בה עז אלמלאיכה חי כלמה ואחדה ואלחיאה ואלנטק אלתאן ישרבהמא פיה אתנתאן [ו]אלואחדה אקל מן אלאתנין. וקאל צאחב כתאב חרוף אללין אבו זכריא[2] אן אלהא אלתי פי צנה ואלפים כלם חי אלאלף אלתי פי לצנאכם. ויצף פי קו עובר ארחות ימים מאחט[3] אלאנסאן מן אלתמייז אלדי יתבד בה פי אלבחר טרקא יסתטרקהא ומסאלך יסלכהא פתוצלה אלי גזאיר יקצדהא ובלאד יעתמדהא.

---

1) Hier fehlt vielleicht etwas.

2) S. Ḥajjûǵ ed. JASTROW p. 14 unten.

3) Anstatt מַחֵט?

Die Doppeldaten der aramäischen Papyri von Assuan.

Von *Ed. Mahler.*

Die Bedeutung der im Jahre 1904 in Assuan zutage gekommenen aramäischen Papyri für die Sprachwissenschaft und Kulturgeschichte ist nicht nur von den ersten Herausgebern derselben: A. H. SAYCE und A. E. COWLAY[1]) eingehend erörtert worden, auch andere hervorragende Fachmänner haben sie zum Gegenstand eingehender Untersuchungen genommen, sodaß wir dafür bereits über eine stattliche Literatur verfügen. Im Rahmen dieser *Zeitschrift* hat ihnen TH. NÖLDEKE einen sehr wertvollen Artikel gewidmet;[2]) E. SCHÜRER nahm Anlaß, sie in der *Theologischen Literaturzeitung*[3]) zu besprechen; sehr dankenswerte Winke verdanken wir der Feder M. LIDZBARSKI's;[4]) auch F. SCHULTHESS,[5]) L. FREUND[6]) u. A. haben diesen Dokumenten ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Aber nicht nur in sprachwissenschaftlicher und kulturhistorischer Beziehung sind die Papyri näher gewürdigt worden, auch die in ihnen auftretenden Doppeldaten fanden von verschiedenen Seiten Beachtung und Würdigung, da sie Aufschlüsse über das Kalenderwesen bei

---

1) *Aramaic Papyri discovered at Assuan.* London 1906.

2) *Die aramäischen Papyri von Assuan.* ZA XX, 130—150.

3) *Theol. Lit.-Ztg.* 32. Jahrg. 1907, 1—7.

4) *Deutsche Lit.-Ztg.*, 1906, Sp. 3205—3215.

5) *Götting. Gel. Anzeigen*, 1907, Nr. 3.

6) *Bemerkungen zu Papyrus G des Fundes von Assuan.* WZKM Bd. XXI, p. 169—177.

den Juden im V. vorchristlichen Jahrhundert zu bieten vermögen. Da ist vor allen SCHÜRER[1]) zu nennen, der neun der hier auftretenden Doppeldaten seine Aufmerksamkeit schenkt, um mit deren Hilfe den Charakter des jüdischen Kalenders in vorchristlicher Zeit zu bestimmen; dann kommt J. K. FOTHERINGHAM,[2]) der mit astronomischem Aufwand an die Rekonstruktion dieser Doppeldaten herantritt; L. BELLELI[3]) widmet dieser Untersuchung ein ganzes Buch, und F. WESTBERG[4]) benützt diese Doppeldaten, um mit ihrer Hilfe einen Vergleich zwischen dem altjüdischen und dem sogen. jüdisch-reformierten Kalender aufstellen zu können.[5]) Aber alle diese Untersuchungen kranken an falschen Voraussetzungen, und daher kommt es, daß behufs Rekonstruierung dieser Daten mit großem Apparate gearbeitet werden mußte und zum Schluß die von den verschiedenen Bearbeitern enthaltenen Resultate mehr oder weniger voneinander abweichen, nirgends einwandfrei sind und daher auch in ihren chronologischen Schlüssen viel an Wert einbüßen mußten.

So haben z. B. SCHÜRER-GINZEL[6]) in richtiger Erwägung dessen, daß den neben den ägyptischen Kalenderangaben angeführten jüdischen Daten ein Mondjahr zugrunde liegen müsse, als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen das Sichtbarwerden des Neumondes, also den Tag des Neulichts in Betracht gezogen. Da zeigte es sich nun deutlicher als sonst wo, daß bei Erörterung chronologischer Fragen die

---

1) *Der jüdische Kalender nach den aramäischen Papyri von Assuan. Theol. Lit.-Ztg.* 32. Jahrg. 1907, Sp. 65—69.

2) *Calendar-Dates in the Aramaic papyri from Assuan. Monthly Notices of the Roy. Astron. Soc.*, Nov. 1908.

3) *An independent examination of the Assuan and Elephantine Aramaic papyri.* London 1909.

4) *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus.* Leipzig 1910, p. 103 ff.

5) D. SIDERSKY's Aufsatz *Le calendrier sémitique des papyri araméens d'Assuan* im *Journ. asiat.*, nov.-déc. 1910, p. 587 suivv. erschien erst nach der Einsendung des hier vorliegenden Festschriftbeitrags. — *Red.*

6) Ich zitiere so, weil SCHÜRER die Ermittelung seiner Angaben dem Astronomen F. K. GINZEL verdankt.

Astronomie wohl vorzügliche Dienste zu leisten vermag, aber diese Wissenschaft allein ohne Zuhilfenahme weiterer kulturhistorischer Momente nicht ausreicht, um einwandfreie Resultate zu zeitigen. Vor allem wurde bei allen von SCH.-G. in Betracht gezogenen Daten derjenige Tag des julianischen Kalenders als 1. Tag des jüdischen Kalenders angenommen, an dem aller Wahrscheinlichkeit nach zum ersten Mal das Neulicht sichtbar wurde, während mit Rücksicht darauf, daß im jüdischen Kalender der bürgerliche Tag mit dem Abend seinen Anfang nimmt und nicht, wie im julianischen Kalender, von Mitternacht bis Mitternacht, sondern von Abend bis Abend zu zählen sei, derjenige Tag des julianischen Kalenders als 1. Tag des jüdischen Kalenders zu gelten habe, an dessen vorhergehendem Abend das Neulicht sichtbar wurde. Wenn also am Abend des 25. August des Jahres 471 v. Chr. (= 15. Jahr Xerxes') zum ersten Mal das Neulicht sichtbar wurde und von diesem Sichtbarwerden des Neumondes an die Tage des jüdischen Kalendermonates gezählt werden, dann darf nicht der 25. August, an dessen Abend das Neulicht gesehen wurde, als 1. Elul genommen werden, sondern der 26. August. Dasselbe gilt von dem für den 1. Kislev des Jahres 460 v. Chr. von SCH.-G. gefundenen julianischen Datum. Hier heißt es (*Theol. Lit.-Ztg.* 1907, Sp. 67, ad 3.): »im 5. Jahr Artax. (460 v. Chr.) liegt der vorhergehende N.☽ am 21. oder 22. Oktober. Differenz 21 Tage. Also 1. Kislev = 21. oder 22. Oktober, und 21. Kislev = 10. oder 11. November.« Nun zeigt die astronomische Rechnung, daß im Jahre 460 v. Chr. am 21. Oktober $2^h\ 12^m$ früh (mittl. bürg. Assuaner Zeit) die wahre Konjunktion zwischen Sonne und Mond statthatte, daß also das Neulicht frühestens am Abend des 21. Oktober, wahrscheinlich aber erst am Abend des 22. Oktober sichtbar war; dann war aber der 1. Tag des jüdischen Monats nicht — wie SCH. angibt — der 21. oder 22. Oktober, sondern der 22. oder 23. Oktober. Und so geht dies fort. Im Jahre 465 v. Chr. fiel das den Kislev bestimmende Neulicht frühestens

auf den Abend des 15. Dezember (wahre Konjunktion = 14. Dezember $22^h\ 34^m$ mittl. bürg. Greenw. Zeit = 15. Dezember $0^h\ 45^m$ früh mittl. bürg. Assuaner Zeit), somit konnte nicht der 15. Dezember = 1. Kislev sein, sondern erst der 16. Dezember. Im 19. Jahre Artax. (446 v. Chr.) war die Zeit der wahren Konjunktion am 16. November um $3^h\ 50^m$ früh mittl. bürg. Greenw. Zeit, d. i. um 6 Uhr morgens mittl. bürg. Assuan. Zeit; somit war das Neulicht frühestens am 16. November abends, wahrscheinlicher aber erst am 17. November abends sichtbar; wenn also der Beginn des jüdischen Monats auf Beobachtung des Neulichts beruhte, so konnte der 1. Tag des jüdischen Kalendermonats frühestens dem 17. November, wahrscheinlicher aber erst dem 18. November entsprechen, keineswegs aber — wie SCH.-G. annehmen — dem 16. November. Im Jahre 440 v. Chr. (= 25. Jahr Artax.) fiel die wahre Konjunktion des Monats August auf den 12. August $17^h\ 16.8^m$ mittl. bürg. Greenw. Zeit = $5^h\ 17^m$ nachmittags mittl. bürg. Greenw. Zeit, d. i. $7^h\ 29^m$ abends mittl. bürg. Assuan. Zeit; das Neulicht war also frühestens am Abend des 13. August sichtbar und somit war — unter Voraussetzung, daß die jüdischen Monate mit dem Neulicht ihren Anfang nehmen — nicht der 13. August, sondern der 14. August = 1. Ab. Aus gleichem Grund wäre im Jahre 416 v. Chr. der 1. Kislev = 14. Dezember (und nicht = 13. Dezember) zu setzen und im Jahre 410 v. Chr. wäre der 1. Schebat nicht mit dem 17. oder 18. Januar zu identifizieren, sondern mit dem 18. oder 19. Januar.

Am auffallendsten sind die Bemerkungen, die SCH.-G. bei Erörterung und Rekonstruierung der zwei Gleichungen

3. 21. Kislev = 1. Mesori im Jahre 6 Artax.
4. 3. » = 10. » » » 19 »

machen. Mit Rücksicht darauf, daß im Jahre 6 Artax. = 459 v. Chr. der dem 1. Mesori = 11. November vorhergehende Neumond auf den 9. November trifft und somit

das dem 1. Mesori = 11. November entsprechende Mondalter höchstens 3, nicht aber 21 Tage ausmachen kann, erklären SCH.-G. das Jahr 6 Artax. für unrichtig und ziehen dafür das Jahr 5 Artax. = 460 v. Chr. in Betracht, weil in diesem Jahre der dem 1. Mesori = 11. November vorhergehende Neumond am 21. oder 22. Oktober sichtbar war, somit: »1. Kislev = 21. oder 22. Oktober und 21. Kislev = 10. oder 11. November«. Doch ist dieser Vorschlag nicht einwandfrei, weil der 1. Kislev unmöglich = 21. Oktober sein kann, da sonst der Neujahrstag d. i. 1. Nisan des betreffenden Jahres, dem dieser Kislev als 9. Monat angehört, auf den 27. Feber fallen müßte. Und in der Tat liegt auch gar nicht der Fehler in der Jahreszahl, sondern im Monatsdatum; das Jahr 6 Artax. ist richtig, der 21. Kislev ist aber falsch und zwar aus folgendem einfachen astronomisch-chronologischen Grund: Vom 1. Mesori des Jahres 6 Artax. bis incl. 10. Mesori des Jahres 19 Artax. sind 13 ägyptische Jahre + 10 Tage = 13 × 365 Tage + 10 Tage = 4745 Tage + 10 Tage = 4755 Tage oder auch 161 synodische Monate + 0.57501 Tag,[1]) d. h. die Zeit vom 1. Mesori des Jahres 6 Artax. bis incl. 10. Mesori des Jahres 19 Artax. ist um nur $^1/_2$ Tag (genauer 13 Stunden 18 Minuten) größer als 161 synodische Monate. Dieselbe Mondphase also, die dem 1. Mesori des Jahres 6 Artax. entsprach, entsprach auch dem 10. Mesori des Jahres 19 Artax. und umgekehrt. Nun war der 10. Mesori des Jahres 19 Artax. = 17. November des Jahres 446 v. Chr. der Tag nach Neumond (wahre Konjunktion = 16. November um 6 Uhr morgens mittl. bürg. Assuan. Zeit), es muß also auch der 1. Mesori des Jahres 6 Artax. = 11. November des Jahres 459 v. Chr. nahe dieser Phase entsprechen (in der Tat war auch die wahre Konjunktion am 9. November um $3^h\ 24^m$ früh mittl. bürg. Assuan. Zeit), somit konnte unmöglich der 1. Mesori = 11. November einem 21. Mondtag entsprechen. Das Monatsdatum 21. Kislev ist hier also falsch.

1) 161 synodische Monate = 161 × 29.53059 Tage = 4754.42499 Tage.

Indem solchermaßen die Voraussetzungen, auf die SCHÜRER seine weiteren Behauptungen gründet, nicht ganz vorwurfsfrei sind, müssen wir uns die Frage vorlegen, ob die hieraus gezogenen Schlüsse, betreffend den Kalender der Juden im 5. Jahrhundert v. Chr. aufrecht bleiben, insbesondere ob man auch fernerhin sagen darf: »die Papyri bestätigen, daß die Juden ihre Monate mit dem Sichtbarwerden des Neumondes begannen« und »daß man von einem festen System noch recht weit entfernt war«?

Von den im Eingang seines Artikels erwähnten neun Doppeldaten scheidet SCH. selbst zwei mangels genügender Anhaltspunkte von vornherein aus; in dem einen Fall: 26. Tischri = 6. Epiphi ist das Regierungsjahr defekt, im andern Fall: Monat Elul = Payni im 4. Jahre des Darius fehlt bei den Monaten das Tagesdatum. Von den dann noch übrigen sieben Doppeldaten ist das mit dem 21. Kislev des 5. Jahres Artax. = 459 v. Chr. falsch. Das Datum: 3. Kislev = 10. Mesori im Jahre 19 Artax. = 17. November 446 v. Chr. lehrt uns, daß der 1. Kislev dieses Jahres mit dem 15. November zu identifizieren ist; da aber die wahre Konjunktion erst am 16. November um 6 Uhr morgens Assuan. Zeit statthatte, das Neulicht somit frühestens am Abend des 16. November sichtbar war, so ist hier unmöglich das Sichtbarwerden des Neulichts für den Beginn des jüdischen Monates maßgebend gewesen. Ähnlich verhält es sich mit dem Datum: 14. Ab = 19. Pachon im 25. Jahre Artax. = 26. August des Jahres 440 v. Chr. Denn hieraus folgt, daß der 1. Ab dieses Jahres dem 13. August entsprochen habe; da aber die wahre Konjunktion am Abend des 12. August erfolgte, das Neulicht somit frühestens am Abend des 13. August sichtbar war, so kann der Gleichung: 1. Ab = 13. August unmöglich das Sichtbarwerden des Neulichtes zur Grundlage gedient haben, denn diesem würde die Gleichung: 1. Ab = 14. August entsprechen müssen. Es bleiben sonach von den neun Doppeldaten bloß vier

übrig, bei denen gewissermaßen das Sichtbarwerden des Neumondes für den 1. Tag des Monates maßgebend gewesen sein konnte, aber auch in diesen vier Fällen nur dann, wenn man die von SCHÜRER-GINZEL für den 1. Tag der jüdischen Monate genannten julianischen Daten um 1 erhöht und es gelten läßt, daß das Neulicht schon 12—16 Stunden nach der wahren Konjunktion gesehen werden kann. Ist dies nicht der Fall — und jeder Astronom wird mir zugeben, daß dies auch unter dem klaren Himmel Oberägyptens unmöglich ist —, dann werden auch diese vier Möglichkeiten hinfällig, und es sind daher die aramäischen Papyri von Assuan in keiner Weise genügend, um den Beweis erbringen zu können, daß in den dort angeführten Doppeldaten für den Beginn der jüdischen Monate das Sichtbarwerden des Neumondes maßgebend war.

Wir müssen uns nun fragen: nach welchem System oder Prinzip mochten wohl die Juden von Assuan die in den Doppeldaten angeführten jüdischen Kalenderangaben bestimmt haben und welcher Art sind die hier den ägyptischen Kalenderdaten parallel laufenden überhaupt?

Es ist bekannt, daß die Monate des jüdischen Kalenders in den vorexilischen Teilen des A. T. durch Ordinalia bezeichnet wurden; erst in nachexilischer Zeit werden sie mit besonderen Namen bezeichnet, welche mit denen des babylonischen Kalenders vollkommen übereinstimmen. Und so wie bei den Babyloniern ist auch hier die Basis des Kalenders ein Lunisolarjahr, das in seinem 19jährigen Zyklus zum Ausdruck kommt. Während aber bei den Babyloniern — wie an anderem Ort[1]) erörtert wurde — wenigstens seit Nabonassar jedes III., VI., VIII., XI., XIV., XVI. und XIX. Jahr eines 19jährigen Zyklus ein Schaltjahr war, ist hier jedes III., VI., VIII., XI., XIV., XVII. und XIX. Jahr Schaltjahr.

1) ZA IX, p. 52 und *Sitzber. d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien*, mathem.-naturwiss. Kl., März 1892.

Dies hat aber seine historische Begründung. Wir wissen, daß man im jüdischen Kalender das laufende Zyklusjahr erhält, wenn man das Jahr der jüdischen Weltära durch 19 dividiert; die Restzahl gibt dann das laufende Jahr im 19jährigen Zyklus. So ist z. B. das Jahr 5671, welches dem Jahr 1911 n. Chr. entspricht, das 9. Jahr des 19jährigen Zyklus, weil bei der Division der Zahl 5671 durch 19 die Zahl 9 als Rest bleibt. Dieselbe Zahl 9 erhalten wir, wenn wir von der entsprechenden Zahl der christlichen Zeitrechnung 2 abziehen und dann durch 19 dividieren ($1911 - 2 = 1909$, und $1909 = 19 \times 100 + 9$). Derselben Jahreszahl 1911 würde aber im babylonischen Kalender das XVII. Jahr des Zyklus entsprechen. Denn dem Schema zufolge, welches uns den Zusammenhang zwischen den einzelnen Jahren des 19jährigen Zyklus der Babylonier und den Jahren der christlichen Zeitrechnung vor Augen führt,[1]) fällt der Anfang d. i. das Jahr I eines solchen Zyklus in das Jahr 6 v. Chr. Will man also für irgend ein Jahr n. Chr. das entsprechende babylonische Zyklenjahr wissen, so addiere man zur vorgelegten nachchristlichen Jahreszahl die Zahl 6 und dividiere dann durch 19; der Rest gibt das laufende Jahr des babylonischen Zyklus. Vergrößert man aber die Zahl 1911 um 6, so erhält man 1917 und dies durch 19 dividiert gibt die Zahl 17 als Rest. Indem aber das Jahr 9 des jüdischen Zyklus = dem Jahre 17 des babylonischen Zyklus ist, erscheint der Zyklus der Juden gegenüber dem Zyklus der Babylonier um 8 Jahre, also um eine ganze Oktaëteris verschoben; es entspricht also:

dem	J.	IX	der	Babylonier	das	J.	I	des	jüd.	Zyklus
»	»	X	»	»	»	»	II	»	»	»
»	»	**XI**	»	»	»	»	**III**	»	»	»
»	»	XII	»	»	»	»	IV	»	»	»
»	»	XIII	»	»	»	»	V	»	»	»

1) *Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss.*, mathem.-naturwiss. Kl., LXII, p. 645; auch ZA IX, p. 52.

dem	J.	**XIV**	d.	Babylonier	das	J.	**VI**	d.	jüd.	Zyklus
»	»	XV	»	»	»	»	VII	»	»	»
»	»	**XVI**	»	»	»	»	**VIII**	»	»	»
»	»	XVII	»	»	»	»	IX	»	»	»
»	»	XVIII	»	»	»	»	X	»	»	»
»	»	**XIX**	»	»	»	»	**XI**	»	»	»
»	»	I	»	»	»	»	XII	»	»	»
»	»	II	»	»	»	»	XIII	»	»	»
»	»	**III**	»	»	»	»	**XIV**	»	»	»
»	»	IV	»	»	»	»	XV	»	»	»
»	»	V	»	»	»	»	XVI	»	»	»
»	»	**VI**	»	»	»	»	**XVII**	»	»	»
»	»	VII	»	»	»	»	XVIII	»	»	»
»	»	**VIII**	»	»	»	»	**XIX**	»	»	»

Und so ergibt sich in einfacher Weise, warum im Kalender der Juden — wiewohl dieser in jeder Beziehung ein treues Bild des babylonischen Kalenders ist — das Jahr XVII und nicht wie bei den Babyloniern das Jahr XVI Schaltjahr ist.

Es fragt sich nun: was mag wohl Veranlassung gegeben haben, den Beginn des jüdischen Zyklus gegenüber dem babylonischen um eine ganze Oktaëteris zu verschieben? Auch diese Frage dürfte leicht ihre Antwort finden.

Wir erwähnten bereits, daß die Juden erst seit der Zeit ihres babylonischen Exils die Monate mit den noch jetzt üblichen Namen benannten; früher geschah dies durch Ordinalia, man sagte einfach: I., II., III., ... XII. Monat. Die Deportation erfolgte gemäß dem biblischen Schrifttum (Jeremia Kap. LII, 12—27 und ebenso Könige B, Kap. XXV, 8—21) im neunzehnten Regierungsjahr des Nebukadnezar. Es ist nun die Frage: nach welchem System hat der jüdische Autor die Regierungsjahre Nebukadnezar's gezählt? Nach dem babylonisch-assyrischen, demzufolge das erste Jahr eines Königs mit dem 1. Nisan nach der Thronbesteigung anfängt und das vorhergehende als »Regierungsanfang« des neuen Königs unterschieden, jedoch beim Zählen zur Re-

gierung des vorigen gerechnet wird? Gewiß nicht. Schon C. P. TIELE[1]) war der Ansicht, daß »der jüdische Autor, wennschon mit diesem Brauche bekannt, denselben doch gewiß nicht befolgt hat, sondern die Regierungsjahre des babylonischen Königs einfach von seiner Thronbesteigung an gerechnet hat, welches Datum ihm ja vermöge der besonderen Umstände, unter denen die Thronfolge stattfand, bekannt sein konnte. Vielleicht ist er sogar bei seiner Zählung von dem Zeitpunkt ausgegangen, als Nebukadnezar noch bei Lebzeiten seines Vaters an der Spitze des Heeres gegen Ägypten auszog. Demnach fiele also das erste Jahr Nebukadnezar's beim Jeremia nicht oder nicht ganz zusammen mit dem babylonischerseits so bezeichneten; jenes beginnt wenigstens schon im Jahre 605 oder fällt damit zusammen; dieses entspricht dem Jahre 604 v. Chr.« Demzufolge war die Deportation nach Babylonien im Jahre 587 v. Chr. Da aber $587 = 30 \times 19 + 17$ und somit von der Form $n \times 19 + 17$ ist, so entspricht ihm[2]) das Jahr IX des babylonischen Zyklus.

Als die Juden nach Babylonien kamen, fanden sie hier Kulturelemente vor, die mit denen in ihrer Heimat in mehr denn einer Beziehung sich deckten. Insbesondere gilt dies von ihrem Kalender. Auch hier war das Jahr ein Lunisolarjahr, die Monate waren Mondmonate und der Frühlingsneumond war der Beginn des Jahres. Nur die Schaltung erfolgte bei den Juden auf Grund direkter Beobachtungen, während sie bei den Babyloniern mit Hilfe eines 19jährigen Zyklus erfolgte, dessen IX. Jahr eben das Jahr der Deportation, d. i. das Jahr 587 v. Chr. war. Für die Juden in Babylonien war es gar nicht nötig, daß sie die Länge ihrer Jahre auf Grund eigener Beobachtungen bestimmten; hier machten sie sich einfach den babylonischen Brauch zu eigen. Das dem Jahre 587 v. Chr. entsprechende babylonische Jahr

1) *Babylonisch-assyrische Geschichte*, II. Bd., 440.

2) ZA IX, p. 52.

war als IX. Jahr ihres Zyklus ein Gemeinjahr, somit nahmen auch die Juden dieses Jahr als Gemeinjahr; das dem Jahre 586 v. Chr. entsprechende Jahr X des babylonischen Zyklus war gleichfalls Gemeinjahr, somit war es auch Gemeinjahr im Kalender der Juden; das dem Jahre 585 v. Chr. entsprechende Jahr war als Jahr XI des babylonischen Zyklus ein Schaltjahr, somit war es auch im Kalender der Juden Schaltjahr etc. Auf diese Weise entstand ein 19jähriger Zyklus auch im Kalender der Juden, dessen Ausgangspunkt d. i. I. Jahr das Jahr der Deportation war. Da dies aber das Jahr 587 v. Chr. war und diesem im babylonischen Kalender das IX. Jahr des Zyklus entsprach, so ist es erklärt, warum der Zyklus des jüdischen Kalenders um eine ganze Oktaëteris vom babylonischen abweicht. Und dieses Verfahren hatte gewiß auch der Verfasser des jüdischen Kalenders vor Augen; daher kommt es, daß — wie wir gesehen haben — im Kalender der Juden das Jahr XVII des 19jährigen Zyklus und nicht wie bei den Babyloniern das Jahr XVI ein Schaltjahr ist, wiewohl die ganze Zeitteilung und Zeitrechnung der Juden ein treues Bild des babylonischen Kalenders ist.

Daß das bis nun Vorgetragene nicht bloß den Charakter einer Hypothese in sich birgt, sondern in Wirklichkeit den tatsächlichen Verhältnissen entspricht, beweisen die Kalenderdaten der Papyri von Assuan. Nimmt man die in diesen Papyri den ägyptischen Kalenderangaben entsprechenden jüdischen als Daten des babylonischen Kalenders an, so bedarf es gar nicht eines großen Aufwandes von Arbeit und keines besondern Rechnungsmechanismus, um die in diesen Papyri enthaltenen Doppeldaten zu verifizieren. Man benütze einfach meine am 7. März 1895 der Wiener Akademie der Wissenschaften vorgelegten und in den Denkschriften daselbst veröffentlichten *Vergleichungstabellen der babylonischen und christlichen Zeitrechnung*,[1]) und man wird

1) Ed. Mahler, *Zur Chronologie der Babylonier. Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss.*, mathem.-naturwiss. Kl., LXII. Wien 1895.

dort auf p. 12—13 die ganze Lösung des so kompliziert scheinenden Problems finden.

1. Nach Papyrus A soll: 17.(18.?) Elul = 27.(28.) Pachon im Jahre 14(15?) des Xerxes.

Den zitierten Vergleichungstabellen zufolge ist:

Im Jahre 14 Xerxes:	Im Jahre 15 Xerxes:
1. Elul = 6. Sept. 472 v. Ch.	1. Elul = 27. Aug. 471 v. Ch.
somit 17. » = 22. » »	17. » = 12. Sept. »
und 18. » = 23. » »	18. » = 13. » »

Anderseits ist sowohl im Jahre 472 als auch im Jahre 471 v. Chr. der 1. Pachon = 16. August,[1]) und daher: 27. Pachon = 11. September und 28. Pachon = 12. September.

Es ist also: 471 v. Chr. Sept. 12 = 28. Pachon = 17. Elul im Jahre 15 Xerxes.

2. Nach Papyrus B soll: 18. Kislev = 17. Thoth im Jahre 21 Xerxes = Anfang der Regierung Artaxerxes.

Nun ist (vgl. meine Tabellen p. 12):

Xerxes 21. Kislev 1 = 465 v. Chr. Dezember 16
also: » 21. » 18 = 464 » Januar 2.

Da aber anderseits im Jahre 284 Nabonassar (= Anfang der Regierung Artaxerxes') Thoth 1 = 465 v. Chr. Dezember 17, so ist 17. Thoth dieses Jahres = 464 v. Chr. Januar 2 und somit = 18. Kislev im Jahre 21 Xerxes.

3. Dem Papyrus F zufolge ist: 14. Ab = 19. Pachon im Jahre 25 Artaxerxes.

Auf p. 13 meiner Vergleichungstabellen findet man:

Artaxerxes 25, Ab 1 = 440 v. Chr. August 13
also: » 25, » 14 = 440 » » 26,

und dies ist in der Tat = Pachon 19 im Jahre 440 v. Chr.

4. Einem andern Papyrus (H) zufolge ist: Monat Elul = Payni im 3.(4.?) Jahre des Darius II.

1) Vgl. des Verfassers *Chronologische Vergleichungstabellen* I. Wien 1888.

Nun ist (vgl. genannte Tabellen p. 13):

Im Jahre 3 Darius II:	Im Jahre 4 Darius II:
1. Elul = 421 v. Chr. Sept. 12	1. Elul = 420 v. Chr. Sept. 1.

Da aber in den Jahren 421—418 v. Chr. der 2. September = 1. Payni, so ist in der Tat im Jahre 420 v. Chr., d. i. im Jahre 4 Darius II, der Monat Elul der Babylonier = Payni der Ägypter.

5. Im Papyrus J ist folgendes Doppeldatum: 3. Kislev im Jahre 8 Darius II = 12. Thoth im Jahre 9 Darius II.

Wir finden (vgl. p. 13 meiner Tabellen):

Darius 8, Kislev 1 = 416 v. Chr. Dezember 14
also: » 8, » 3 = 416 » » 16.

Nun ist aber 416 v. Chr. Dez. 5 = Thoth 1 im Jahre 333 Nabonassar = Jahr 9 Darius nach ägyptischer Zählweise; also ist 416 v. Chr. Dezember 16 = 12. Thoth im Jahre 333 Nabonassar = Jahr 9 Darius nach ägyptischer Zählweise, genau so, wie dies Papyrus J erfordert.

6. Papyrus K zufolge soll: 24. Schebat im Jahre 13 = 8. Athyr im Jahre 14 Darius II.

Es ist (nach p. 13 der zitierten Tabellen):

1. Schebat im Jahre 13 Darius II = 410 v. Chr. Jan. 17
also: 24. » » 13 » = 410 » Febr. 9.

Und in der Tat ist 410 v. Chr. Februar 9 = Athyr 8 im Jahre 338 Nabonassar = Jahr 14 Darius II nach ägyptischer Datierung.

Die übrigen vier Papyri (denn SAYCE-COWLAY haben deren zehn mitgeteilt) können hier nicht näher in Betracht gezogen werden. In Papyrus C ist das Datum defekt, in Papyrus G, in welchem der 26. Tischri = 6. Epiphi gesetzt ist, fehlt das Regierungsjahr, und somit ist jede nähere Rekonstruierung dieser Daten illusorisch; in Papyrus D ist die Angabe 21. Kislev — wie wir bereits oben sahen — falsch, und tatsächlich ist auch der 1. Mesori im Jahre 6 Artaxerxes = 11. November des Jahres 459 v. Chr. = 1. Araḫ-

šamna im Jahre 6 Artaxerx. (vgl. p. 12 meiner Vergleichungstabellen). Aber auch das Datum des Papyrus E: 3. Kislev = 10. Mesori im Jahre 19 Artaxerx. gibt zu Bedenken Anlaß. Wir führten oben S. 65 den Nachweis, daß vom 1. Mesori des Jahres 6 Artaxerx. bis 10. Mesori des Jahres 19 Artaxerx. eben 161 synodische Monate sind; nun entspricht dem 10. Mesori des Jahres 19 Artax. (= 446 v. Chr.) der 17. November, und diesem entspricht in unsern Vergleichungstabellen tatsächlich wiederum der 1. Araḫ-šamna.

Wir sehen somit unsere Vermutung bezüglich des jüdischen und babylonischen Kalenders vollauf bestätigt. Die in den aramäischen Papyri von Assuan angeführten jüdischen Kalenderangaben entsprechen dem babylonischen Kalender, sind also Daten des babylonischen Kalenders.

Zugleich aber sehen wir auch, in welch vorzüglicher Weise sich die benützten *Tabellen* bei der Rekonstruierung der Doppeldaten in den Papyri von Assuan bewährten. Und wenn auch zuweilen einzelne kleinere Abweichungen zu konstatieren wären, so liegt dies mehr in dem chronographischen Charakter dieser Tabellen; sie werden jedoch stets von Nutzen sein und niemals ihren Dienst versagen, wenn sie behufs annähernder Bestimmung von Monddaten befragt und bei babylonischen Kalenderangaben zu Rate gezogen werden.[1])

1) Am Schlusse seines Aufsatzes *Zur neubabylonischen und achämenidischen Chronologie* (ZDMG 62, p. 629—647) gibt WEISSBACH einige babylonische Kalenderdaten, ausgedrückt in julianischer Zeitrechnung; ich will ihnen hier die Resultate nach meinen Tabellen gegenüberstellen:

	nach WEISSBACH	nach MAHLER
1. Nisan des 46. Jahres Artax. II:	22. April 359 v. Chr.	22. April 359 v. Chr.
» » 1. » » III:	11. » 358 »	11. » 358 »
» » 21. » » III:	1. » 338 »	1. » 338 »
» » 1. » Arses:	19. » 337 »	18. » 337 »
» » 2. » » :	8. » 336 »	8. » 336 »
» » 1. » Darius III:	28. März 335 »	28. März 335 »
» » 5. » » III:	12. April 331 »	13. April 331 »

Nach diesen Tatsachen dürften heute auch schon jene die Brauchbarkeit

Auf diese Weise finden wir auch, daß das Datum:

»20. Marcheschwan im Jahre 17 des Königs Darius«,

das am Schluß der von ED. SACHAU veröffentlichten aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine[1]) sich befindet, in julianische Zeitrechnung umgesetzt, folgendes Kalenderdatum gibt: 25. November des Jahres 407 v. Chr.

Ebenso entspricht das in Z. 4 der Urkunde I stehende Datum: »Monat Tammuz im Jahre 14 des Königs Darius« der Zeit 14. Juli—11. August des Jahres 410 v. Chr.

Es sind also die julianischen Jahreszahlen, die SACHAU für Darius II Nothus gibt, zu rektifizieren. Das Jahr 14 dieses Königs ist nicht das Jahr 411/10 v. Chr., sondern 410/409, und das Jahr 17 ist nicht 408/407, sondern 407/406 v. Chr., und Darius regierte nicht 424—405, sondern 423—404 v. Chr. Wir können dies übrigens auch den früher besprochenen Urkunden H, J, K des Assuaner Fundes entnehmen. Denn diesen zufolge ist:

Elul (= Payni)	d. J.	4	Darius	=	September	d. J. 420
3. Kislev	»	8	»	=	16. Dez.	» 426
24. Schebat	»	13	»	=	9. Febr.	» 410.

Es muß sonach das 1. Jahr des Königs Darius = 423/422 v. Chr. sein und somit Jahr 14 = 410/409 und Jahr 17 = 407/406 v. Chr.

Auf jeden Fall aber erkennen wir, daß den jüdischen Kalenderangaben in den zu Assuan und Elephantine gefundenen aramäischen Papyri weder das Neulicht, noch die Bestimmung des wahren Neumondes und auch nicht der sogenannte reformierte jüdische Kalender als Grundlage der Zählung diente; hiefür war die zyklische Bestimmungsmethode der Babylonier mit ihrem 19jährigen Zyklus maßgebend, dessen 9. Jahr in das Jahr 587 v. Chr. fiel, d. i. das Jahr der Deportation der Juden durch Nebukadnezar.

---

meiner Tabellen anerkennen, die dies vor 16 Jahren, da das chronologische Material jedenfalls ein dürftigeres war als heute, nicht tun zu können glaubten.

1) *Abhandl. d. K. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1907.

Es erübrigt uns noch nachzuweisen, daß die Einäscherung Jerusalems und seines Tempels der biblischen Chronologie zufolge am 28. August des Jahres 587 v. Chr. erfolgte.

Nach Kön. B, Kap. XXIV, 12 wurde Jojachin im 8. Jahre Nebukadnezar's entthront. Im 37. Jahre nach diesem Ereignisse (vgl. Kön. B, XXV, 27 — Jerem. LII, 31) hatte Evil-Merodach die Freilassung Jojachin's angeordnet. Es war dies kurz nach der Thronbesteigung Evil-Merodach's, d. i. im Jahre 562/561 v. Chr. oder genauer (vgl. Jerem. LII, 31) am 25. Tage des 12. Monates, d. i. am 25. Adar dieses Jahres = 2. April des Jahres 561 v. Chr. Es ist also das 37. Jahr nach der Entthronung und Deportierung Jojachin's oder das 37. Jahr der Ära »legaluth Jojachin« = 562/561 v. Chr. und mithin das erste Jahr dieser Ära, d. i. das 1. Jahr Zidkijahu's oder auch 8. Jahr Nebukadnezar's (vgl. Kön. B, XXIV, 12—17) = 598/597 v. Chr. Zidkijahu regierte 11 Jahre (Kön. B, XXIV, 18), d. i. 598/597—587 v. Chr.

Und dies stimmt wieder mit der andern Überlieferung (Kön. B, XXV, 8 und Ezech. XL, 1) überein, wonach die Einäscherung Jerusalems und seines Tempels im 19. Jahre des Nebukadnezar = dem 12. Jahre der Ära »legaluth Jojachin« erfolgt war; denn nachdem das 1. Jahr dieser Ära = 8. Jahr Nebukadnezar's dem Jahre 598/597 v. Chr. entspricht, so muß das 12. Jahr der Ära »legaluth Jojachin« oder auch das 19. Jahr Nebukadnezar's = 587/586 sein, wie dies auch TIELE in seiner *Babylonisch-assyrischen Geschichte* vorausgesetzt hat.

Als näheres Datum nennt die Bibel (Jerem. LII, 12) den 10. Tag des fünften Monates, d. i. den 10. Ab, und dieser entspricht dem 28. August des Jahres 587 v. Chr.

New Notes on some Old Inscriptions.

By *Charles C. Torrey.*

Byblos.

Lines 10—13. I believe that the text of these lines, which is missing in part, and has given a great deal of trouble to its interpreters, can be restored with a considerable degree of probability.

The restoration of the beginning of line 10 makes no difficulty. For the end of the line, and the lost beginning of line 11, we may restore and read as follows: וְחֵן עַם אֲרָ[צוֹת אַחֲרוֹת. מִי אַ]תָּ. This fills the gap *exactly*, and gives just the sense which the context suggests. The reading עַם is decidedly better than עִם. With the phrase מִי אַתָּ כל ממלכת וכל אדם, beginning the next main division of the inscription, compare the same phrase, or closely similar phrases, in Tabnīt (line 3), Ešmūn'azar (lines 4, 20), the two Nērab inscriptions (מַן אַתָּ in I 5 and II 8), and the Guzneh Boundary Stone (מַן זִי אַתָּ). See further below. A part of the ת of the word את seems to be visible at the broken beginning of the line. In the middle of the line, the facsimile suggests תסף rather than יסף.

The restoration of the missing beginning of line 12 has never made any difficulty. The only doubt can be as to the demonstrative pronoun after [מז]בח, whether it should be זן or ז; either is possible.

The word שם, which occurs in line 12 and again in line 13, has always been interpreted as active participle of the verb שׂים, and the lines have been regarded as containing imprecations. But this interpretation raises insurmountable obstacles at once, and the lines have generally been abandoned as hopeless. It has been taken for granted that the king, who is dedicating these votive objects and the building which he has constructed, is cursing any successor of his who shall add to the work or alter it in any way. But is it not at least as likely that he is saying, as so many others in similar circumstances have said: 'This is *my* work. If any one in the future adds to it or changes it, it is still *my* work; and the credit for it must be given to *me*!' We must then read, not שָׂם אנך, but שָׂם אנך, "there am I!" It is the very same thing which Ašurbanapal, for example, says in one of his inscriptions which is repeated in several different forms (see the *Keilinschriftliche Bibliothek* II 234, 260; LYON, *Assyrian Manual* 24, lines 14 ff., etc.). After speaking of the works which he had completed and dedicated, the king proceeds: "Whenever, in the future, any king or high official[1]) shall renew or repair this work; *if he leaves my name upon it*, anointing it (i. e. the document) with oil, and offering sacrifice, and adding his own name, then will the great gods hear his prayers. But if he shall destroy or remove my name, then may the great gods *name my name* for his condemnation, and destroy his name and his seed forever."[2]) The gap at the beginning of line 13 is then to be filled as follows: פעל [מלך גבל ואנך] שָׂם אנך יחומלך מלאכת הא.

The word אבל, in the middle of the line, is pretty certainly the emphatic double negative, אי בל, and the verb תשת is apparently תָּשָׁת.

1) One of the texts has *šarru*, and another *rubū*.

2) I have given freely the substance of the texts, not translating any single one exactly.

The whole passage might be translated as follows: *And may* [10] *[the Lady, M]istress of Gebal, give [him] favor in the sight of the gods, and in the sight of the people of this land, and the favor of the people of* [11] *[other] lan[ds].*

Whosoever thou art, prince or man, who doest further work on [this] [12] *al[tar, or on] this [engrav]ed-work(?) of gold, or on this portico, there am I, Yeḥawmelek,* [13] *[king of Gebal, and I am] the doer of that work. Or if thou put (here) nothing at all, there am I. And if . . . . .*

What follows is too fragmentary for any satisfactory restoration.

Tabnīt.

In lines 3—5, the finder of the sarcophagus is urged not to open it, and it is said that no silver, nor gold, nor jewels have been buried in the coffin with the king. The text of lines 4b and 5a is very difficult: כ אי אדלן כסף אי אדלן חרץ וכל מן ממשר. With this passage must be compared, first, Ešmūn'azar line 5: אל יבקש בן מנם כ אי שם בן מנם, and then also Nērab II 6 f.: ול שמו עמי מאן כסף ונחש. This last passage is to be translated, obviously, "And they did not put (i. e. bury) with me any vessel (or, ornament?) of silver or bronze". The Ešmūn'azar passage: "Do not seek here(?) jewels, for no jewels are deposited here". (The general meaning of בן, "with me" or "in it" or "here", is certain, though the form itself is of uncertain origin. As for שם, it is either שָׂמוּ or שִׂים, passive participle. The latter seems to me preferable, the singular number being unobjectionable.) In the Tabnīt passage, finally, there are two very troublesome words, אדלן (or ארלן) and ממשר (or ממשר). Of the former, it is sufficient to say now that it corresponds to בן in the Ešmūn'azar passage; that is, it is, in the sentence, at least a rough equivalent of an adverb of place, "here".[1])

1) I do not mean by this to imply anything as to its composition. I

But it is the latter part of the phrase, וכלמנממשׂ, that calls for special attention. First comes וְכל, beyond any doubt. What remains has always (so far as I am aware) been divided מנם משׂ. But after כל, in this *negative clause*, the plural number is not to be expected, according to Semitic usage; the noun following must be singular, that is, מָן. This leaves what appears to be a participle (presumably *puʿal* or *hofʿal*), ממשׂ. The only plausible etymology which suggests itself is the one obtained from the very common Assyrian verb *muššur*, meaning "leave, leave behind", etc. The form מְמֻשָּׂר would be a perfect parallel to the passive participle שָׂם in the corresponding phrase of the Ešmūnʿazar inscription. The logical connection of the word would then extend to כסף and חרץ as well as to מן.

In the seventh line of the inscription occurs the phrase אל ינל זרע בחים. It is customary[1]) to substitute for ינל the two words יכן לך, on the supposition that the engraver omitted twice(!) by accident the letter כ; compare Ešmūnʿazar, line 8, אל יכן לם. This is desperate treatment, indeed. An engraver might easily omit the letter *once*; but against its omission *twice within the space of four letters* the chances are almost infinite. The letter is a very easy one to carve, and there was abundant space. Whether ינל is supposed to be defective, or not, we can be quite certain of this, that the reading originally intended was *not* יכן לך.

The reasons for dissatisfaction with the reading ינל are two in number: (1) the difficulty of connecting it with any known North-Semitic root; and (2) the supposed necessity

---

would suggest, however, that the first element in the compound *might* be אד (= יד) "hand, side", used adverbially. Cf. תחת ל, הֲנָה ל, etc. אדל would then be a compound preposition.

1) So, for example, COOKE, *North Sem. Inscriptions*; LIDZBARSKI, *Handbuch*, and *Altsem. Texte*; LANDAU, *Beiträge zur Altertumskunde des Orients* II, p. 6.

(or desirability) here of a clause containing the second person rather than the third. But neither reason is justified. A suitable etymology, well supported, is to be had; and as for the third person, I shall show that it is the one to be expected here.

The word intended is יָנֵל, jussive, from נוּל, Arabic نول, "take, obtain". The verb is a very common one in Arabic, but only a few traces of its use in the North-Semitic dialects have survived. In Syriac we have only the verb ܢܘܠ, "torment", whose connection with the original root is, moreover, quite uncertain. NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1910), p. 216, in speaking of the Talmudic word נָאלָא (an evil spirit), says: "Das Wort ließe sich zu ܢܘܠ »quälen« ziehen, das wieder zu نول, نيل gehören wird, als dessen Grundbedeutung etwa »greifen, packen« anzusehen wäre." But we have much older and more direct testimony than this. In Ezra 6: 11, Dan. 2: 5, 3: 29, occurs the phrase ביתה נולו יתעבד, "his house shall be made a rubbish-heap". However the word נולו (or נולי) be pronounced and interpreted, it is very important to observe that the old Greek translator (or translators)[1]) derived it from נוּל meaning "take possession". I Esdr. 6: 31 gives *καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ εἶναι βασιλικά*, Dan. 2: 5 *καὶ ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν*, and Dan. 3: 96 *ἡ οἰκία αὐτοῦ δημευθήσεται*. These renderings, taken in connection with our passage in the Tabnīt inscription, are enough to prove the use of the root נוּל in the Syro-Palestinian dialects.

As for the change from the second person to the third, this is simply due to the imprecation. The feeling was always strong in the Semitic Orient that *the second person* ought to be avoided, so far as possible, in passages containing curses or other expressions of ill omen. It would be

1) As I have shown in my *Ezra Studies*, the *old* Greek versions of Daniel and Ezra ("I Esdras") were made in the middle of the second century B.C. See especially pp. 82 f., 84 f.

easy to multiply illustrations here, but the subject has been treated in many places. See especially GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, 38—41; LANE, *Thousand and One Nights* I, 117 (note 8); MERX, *Die vier kanonischen Evangelien* I, 235, note; LEVY, *Lexicon* s. v. כני. Hence, for example, the public reader of the Hebrew scriptures read Lev. 18: 7 ff. with the substitution of suffixes of the third person for those of the second. (Notice also the striking change of person in II Chron. 7: 20.) And hence in Matt. 14: 26, Mark 6: 49, the *δαιμόνιον* of the original rendering was altered to the harmless *φάνταομα.*[1]) In inscriptions of approximately the age of Tabnīt we find the very same change, from second person to third, occurring at the point where the curse begins. Thus Nērab II, lines 8 f.: "Whosoever *thou* art that shalt injure (second person) . . . ., may Sahar and Nikal and Nusk make *his* death shameful!"[2]) So also the Guzneh Boundary Stone[2]): "Whosoever *thou* art . . . ., may (the gods) destroy *him* and *his* seed!" Also at the end of the Byblos inscription, in spite of the present mutilation it is quite certain that the same change of persons takes place, and for the same reason.[3]) Another example, from a later day, is furnished by the Syriac inscription published in LIDZBARSKI, *Handbuch*, 484, 3. In Nērab I, lines 10 f., the second person is indeed retained in the imprecation (as of course would occasionally happen). There, however, the case is somewhat different, inasmuch as the curse is immediately followed by a blessing invoked on the

1) So the Lewis Syriac text proves conclusively. It is not at least extremely probable that the clause *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως* was inserted in Acts 4: 36 for a similar reason? The origin of the name Barnabas (Son of Nabū, Nebo) was of course perfectly well understood. Why, otherwise, should the interpretation(!) of the name have been given at all?

2) Regarding the text of this, see further below, p. 90.

3) The condition, introduced by a verb in the *second* person, begins at the end of line 13. The conclusion, which therefore must have contained a curse, was expressed in the *third* person, as is seen in the last words of line 15.

one (addressed also in the second person) who spares the tomb.

The translation of lines 3 ff.: *Whatever man thou art, who findest this coffin, do not in any wise* [4] *open (it) upon me, nor disturb me; for with me is no silver, with me is no* [5] *gold, nor any ornament, deposited. . . . . And if thou shalt in any* [7] *wise open (it) upon me, or in any wise disturb me, — may he obtain no seed among the living, under the sun,* [8] *nor any resting place among the shades!*

Ešmūn'azar.

Line 3. It is not safe to build much on the words (repeated in line 12) which say that the king was "snatched away by an untimely death". It is indeed very probable that he was comparatively young when he died, and his mother appears to have survived him. But it must always be borne in mind that in the בל עתי we have an exact equivalent of the Greek ἄωρος, which is omnipresent on the Greek gravestones of this same region, seemingly irrespective of the age of the departed one. Nearly every death is "untimely" to the bereaved friends and relatives; at any rate, the probability of a customary formula must be taken into account here. יתם is not "orphan" (as it is usually rendered), but "fatherless", as in Job 24: 9. So also the Arabic and Syriac usage, frequently. אלמת "widow" bears the same relation to אלמנה that שת "year" bears to שנה. There is no reason for hesitating over the word.

Line 4. It is absolutely certain that in קנמיאת we have the interrogative (= indefinite relative) מִי and the pronoun אַתָּה (see above, on the Byblos inscription). It is equally certain that the קנ is to be connected with the מי, and not with the preceding sentence; the comparison of line 20 leaves no room for question as to this. Comparing the other occurrences of this customary formula (Byblos 11, Tabnīt 3, Nērab I, 5, II, 8, Guzneh 2), the conclusion is obvious that

easy to multiply illustrations here, but the subject has been treated in many places. See especially GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, 38—41; LANE, *Thousand and One Nights* I, 117 (note 8); MERX, *Die vier kanonischen Evangelien* I, 235, note; LEVY, *Lexicon* s. v. בני. Hence, for example, the public reader of the Hebrew scriptures read Lev. 18: 7 ff. with the substitution of suffixes of the third person for those of the second. (Notice also the striking change of person in II Chron. 7: 20.) And hence in Matt. 14: 26, Mark 6: 49, the *δαιμόνιον* of the original rendering was altered to the harmless *φάνταομα*.[1]) In inscriptions of approximately the age of Tabnīt we find the very same change, from second person to third, occurring at the point where the curse begins. Thus Nērab II, lines 8 f.: "Whosoever *thou* art that shalt injure (second person) . . . ., may Sahar and Nikal and Nusk make *his* death shameful!"[2]) So also the Guzneh Boundary Stone[2]): "Whosoever *thou* art . . . ., may (the gods) destroy *him* and *his* seed!" Also at the end of the Byblos inscription, in spite of the present mutilation it is quite certain that the same change of persons takes place, and for the same reason.[3]) Another example, from a later day, is furnished by the Syriac inscription published in LIDZBARSKI, *Handbuch*, 484, 3. In Nērab I, lines 10 f., the second person is indeed retained in the imprecation (as of course would occasionally happen). There, however, the case is somewhat different, inasmuch as the curse is immediately followed by a blessing invoked on the

1) So the Lewis Syriac text proves conclusively. It is not at least extremely probable that the clause *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως* was inserted in Acts 4: 36 for a similar reason? The origin of the name Barnabas (Son of Nabū, Nebo) was of course perfectly well understood. Why, otherwise, should the interpretation(!) of the name have been given at all?

2) Regarding the text of this, see further below, p. 90.

3) The condition, introduced by a verb in the *second* person, begins at the end of line 13. The conclusion, which therefore must have contained a curse, was expressed in the *third* person, as is seen in the last words of line 15.

one (addressed also in the second person) who spares the tomb.

The translation of lines 3 ff.: *Whatever man thou art, who findest this coffin, do not in any wise* [4] *open (it) upon me, nor disturb me; for with me is no silver, with me is no* [5] *gold, nor any ornament, deposited. . . . . And if thou shalt in any* [7] *wise open (it) upon me, or in any wise disturb me, — may he obtain no seed among the living, under the sun,* [8] *nor any resting place among the shades!*

Ešmūn'azar.

Line 3. It is not safe to build much on the words (repeated in line 12) which say that the king was "snatched away by an untimely death". It is indeed very probable that he was comparatively young when he died, and his mother appears to have survived him. But it must always be borne in mind that in the בל עתי we have an exact equivalent of the Greek ἄωρος, which is omnipresent on the Greek gravestones of this same region, seemingly irrespective of the age of the departed one. Nearly every death is "untimely" to the bereaved friends and relatives; at any rate, the probability of a customary formula must be taken into account here. יתם is not "orphan" (as it is usually rendered), but "fatherless", as in Job 24: 9. So also the Arabic and Syriac usage, frequently. אלמת "widow" bears the same relation to אלמנה that שת "year" bears to שנה. There is no reason for hesitating over the word.

Line 4. It is absolutely certain that in קנמיאת we have the interrogative (= indefinite relative) מִי and the pronoun אַתָּ (see above, on the Byblos inscription). It is equally certain that the קנ is to be connected with the מי, and not with the preceding sentence; the comparison of line 20 leaves no room for question as to this. Comparing the other occurrences of this customary formula (Byblos 11, Tabnīt 3, Nērab I, 5, II, 8, Guzneh 2), the conclusion is obvious that

the קנ is used here merely to emphasize the indefinite idea in the מי; the use resembling more or less closely that of זה etc. in Heb. מי זה, מי זה הוא, the τις in Gr. ὅστις, the strengthening elements in who*ever*, who*soever*, etc. The origin of the word קן is not easy to find. In my *Ezra Studies*, p. 185, I suggested, *faute de mieux*, the borrowed Greek word *[εἰ]κών*. The reason for the suggestion was found in the combination of several considerations. Some such word as *εἰκών* "image, likeness, figure", or *persona*, *πρόσωπον*, etc., seems natural here: "*Likeness of* whomsoever thou art."[1]) The principal use of the Syriac ܦܪܨܘܦܐ (= *persona* and *πρόσωπον*) resembles the use of the קן in this inscription. It is very often used with negatives (like the French *personne*), but also, in very old usage, in a manner startlingly like the קן in these Ešmūn'azar passages, its province being to add strong emphasis. Thus Matt. 5: 34 (in the Lewis text, and carried over into the Curetonian) ܠܐ ܡܐ ܕܠܐ ܡܐ *μὴ ὀμόσαι ὅλως* "swear not *at all*"; CURET., *Spic.* 9, 9 ܠܝܬ ܠܗ ܡܐ ܕܠܐ ܠܗ ܐܝܬܘܬܐ "fate has no existence *at all*"; Aphr. ed. WRIGHT, 352, 16 ܐܝܟ ܕܐܝ ܒܝܬ ܡܐ ܕܠܐ ܠܗܘ ܒܗܕ ܥܠܡܐ ܗܢܐ "what sort of house *at all* had they in this world?" In these cases, and the similar ones which are known (see NÖLDEKE, *Syr. Gramm.*, § 223), the word *likeness* would be a fairly good substitute for ܦܪܨܘܦܐ.[2]) And all the most characteristic use of the Syriac word suggests its origin in some element *kōn* + the indefinite *mā*. As for the probability of such a borrowing from the Greek in the time of Ešmūn'azar, the date (probably the fourth century B.C.) is not too

1) But there is no evidence, so far as I know, of a usage in Greek corresponding to that supposed in this passage.

2) It may be added here, that there is no genuine Semitic word קנם "curse". The Rabbinical קוֻנָם, to which mistaken appeal has been made, is merely a late *Jewish* euphemistic substitute for *qurbān*, one of several characteristic creations of the sort.

early. But it may be that some better explanation of the קן will be found.[1])

Line 6. ברנם is not a mistake for ברברנם, as it is generally regarded. The word is written the same way *in both copies* of the inscription. The hypothesis of exact reproduction of a faulty original is not admissible, for the two copies do *not* agree throughout, letter for letter. The original copy was certainly read through carefully by more than one pair of interested eyes, before it was handed over to the engraver. Moreover, the word בַּד, בַּדִּים "*prating*" (abundantly attested in O.T. Hebrew) is just the word to expect here. The whole inscription is somewhat hysterically written, from beginning to end. It was probably composed by Am-ʿAštart, the queen-mother, who is made very prominent in it; and there is some evidence that she had definite reason to apprehend that an attempt would be made to remove the sarcophagus of her son, because of political or family troubles.

It may be that the carving of the inscription in two places is to be explained in this way: As originally composed, it extended only as far as the middle of our line 12. The stone-cutter accordingly engraved it on the end of the sarcophagus. Then Am-ʿAštart changed her mind, and added to the document an amount almost equal to its original extent. The stone-cutter began with his new material where he had left off before, and added a little more than one line, evidently intending at first to fill the space at the end of the sarcophagus and then continue in some adjoining space. But he decided, or was bidden, to make a better piece of work, in one continuous space; so, breaking off in the middle of a word, he smoothed off the top of the sarcophagus lid and carved the whole inscription there. I do not believe that any skilled workman who had in his hand

1) Borrowing of the Persian *gōn*, "color, fashion", is also a possibility to be considered. We know that this was borrowed by the Jews, at least (in the form גוֹן) as early as Dan. 7: 15 (my *Notes* on Aram. of Dan., *in loc.*).

this present document of 22 lines would ever have begun to carve in the small (unnecessarily small) space occupied by the fragmentary copy.

Line 9. The part of the imprecation which is contained in this line and the following is generally misunderstood, I think. COOKE, for example, renders: "And may the holy gods deliver them up to a mighty prince who shall rule over them, to cut off that prince or man who shall open this resting-place", etc. But was the ארון מלכים regarded as such a terrible man-eater as all this?[1]) On the contrary: סגר has just the same meaning here as in line 21, viz. "exclude" (= give over to destruction). את is the accusative particle, for איתּ, as in Byblos lines 3 and 7. לקצתנם is then to be connected with ויסגרנם. The phrase in the second half of line 9 is not logically complete; but all the thought of Am-ʿAštart was concentrated on "the mighty ruler" (probably the immediate successor of Ešmūnʿazar II) who was expected to make the attempt to remove the sarcophagus from the royal necropolis. I hope to return to this subject later, in a monograph on the Ešmūnʿazar dynasty.

Bod-ʿAštart.

Inscription I (CIS I 4). Whether the king named here is the one named in the other Bod-ʿAštart inscriptions, is uncertain. An excellent parallel to the name has just been found by the Harvard excavators at Samaria, in the Old Hebrew form בדיו (unmistakably written). The first part of the compound is doubtless the noun בַּד, "member". The vowel became *ŏ* and *ŭ* in the Phoenician pronunciation, just as *ā* became *ō* and *ū*.

The latter half of the inscription, from the middle of line 3, reads: ם[י] ז | מלך צרנם איתּ שרן ארץ | כ בן ברעשתרת

1) Recollect that he is not speaking of "delivering up" a city, or a people, but merely the individuals whom he is cursing.

לאלי לעשתרת. The י at the beginning of the last line is entirely gone, and the dotted letters are missing in part, though the remaining traces are in every case sufficient to make the reading certain. As I have argued elsewhere,[1]) שְׁרֵן is "colonnade", the same word as the Aramaic אֶשְׁרְנָא (with prosthetic א) found in Ezr. 5: 3, 9 and the Elephantine papyri, and the Assyrian *šurinnu*. Whoever compares the *šurinnu* passages in the inscriptions of Ašurbanapal (KB II 260—263) with the אשרנא passage in the Elephantine letter, will see much to suggest that the two words designate the same thing, namely, something which stands in, or belongs to, the outer court of a temple. It stands upright, may be adorned with gold or silver, and (in the case of אשרנא) is evidently more extensive than a single column. From the wording of the Bod-ʿAštart inscription we must conclude that the goddess ʿAštart already possessed a colonnade in one (at least) of the other districts of the great city.

The translation: *(Dated) in the month mēfaʿ, in the accession-year of the king Bod-ʿAštart, king of the Sidonians; (at the time) when* (ב = בַּאֲשֶׁר) *Bod-ʿAštart, king of the Sidonians, built this Colonnade of the Sea-District to his god, ʿAštart.*

Inscription II (*Répertoire*, 287—297, 300—302, 765 ff.). I believe that my original translation in JAOS XXIII (1902), 156—173, the first publication of any sort which this inscription received, will stand as correct, except in one short passage. A little below the middle of the inscription is found the reading אשבנוצרנשר, and the context on both sides makes it evident that the words intended by these letters form a clause by themselves. They might be omitted entirely without any effect either on what precedes or on what follows. אש בן is obviously the familiar phrase "he who built", and what follows can hardly be anything else than וְצָרַן "and

1) Especially *Ezra Studies*, p. 176.

Sidon". I would suggest that in this short clause the king is boasting, in general terms, of *his renown as a builder.* שר is the denominative verb, "walled", from שׁוּר, "wall". בָּנָה is used absolutely, as often in the Old Testament. The whole clause is: "*He who was a builder, and who walled Sidon.*" The apparent difficulty in the position of the verb שָׂר vanishes as soon as the attempt is made to put the words in any other order. אש בן ושר צרן would not do at all! Bod-ʿAštart did not "build Sidon", he only built (or repaired, or enlarged) the city wall. It was therefore necessary to put שר *after* צרן; and we have no reason to doubt that the order of the words was one which was often adopted.

Inscription III (*Répertoire*, no. 507; LIDZBARSKI, *Altsemitische Texte* p. 20). The beginning reads: מלך בדעשתרת ובן צדקיתנמלך מלך צדנם. The name Ṣedeq-yatōn-melek is like Marduk-aplu-iddin, Bēl-šar-uṣur, שנזרבן Sin-zēr-bāni (Nērab I), and the host of others, mostly Assyro-Babylonian. That the father of Bod-ʿAštart did *not* reign, is shown, I think, by two things: (1) the fact that in the standard long inscription of the Ešmūn temple he does not name his father at all; and (2) the presence of the ו before בן in this shorter inscription. (Is it not likely that the ו belonged to the formula regularly used in such cases? It made it possible for the king to tell who his father was, and at the same time to indicate that the father did not reign.)

The inscription celebrates the building operations of *one man* only. "*He* built this house to *his* god", not, "*They* built this house to *their* god."

The stones bearing this shorter form of the inscription were found in the lowest part of the temple wall, and this was undoubtedly the older form of the document. The king began by using a very brief formula, in which he gave his father's name. Later on, he changed to the longer and more magniloquent formula, and in this he said nothing about his father.

The translation: *The king Bod-ʿAstart (who was also the son of Ṣedeq-yatōn-melek), king of the Sidonians, grandson of king Ešmūnʿazar, king of the Sidonians, built this house for his god Ešmūn, the Holy Lord.*

Siloam.

In line 1, after בעור, the probable order of the missing words is decidedly this: הגרזן [החצבם מנפם את] בעור. The inverse order of the two participles is less likely.

In line 3, the gap after מימן is to be filled as follows: ומן שמ[אל. LIDZBARSKI, *Ephem.* I 311, thought that he saw part of a ן after ומ; and this is by far the most probable letter to expect, under the circumstances.[1]) The variation in the manner of writing the מן was very likely a literary *finesse*; cf. also Ezr. 6: 14 ומטעם . . . . מן טעם; Jer. 10: 11 מארעא ומן תחות שמיא, etc.

In line 4, read וביום הנקבה, "And on the Day of the Tunnel". This seems to me the only satisfactory interpretation; supposing the day to have been honored (as it undoubtedly was) by a great celebration, so that it was thereafter known as "the Day of the Tunnel".

Zenjīrlī. Bar-Rekeb.

Translate in lines 6 f.: "My Lord Tiglathpileser placed me upon the throne of my father, and in my father's palace, laboring more (zealously) than any one (of my predecessors had labored)." This agrees with what is said below.

Translate in lines 16 f.: "And through me (came) a prosperity which was not enjoyed by (literally, did not belong to) my fathers, the kings of Sam'al."

1) I have no doubt that the word זרה in this line means "fissure", but no one of the proposed etymologies seems to me to have even the smallest plausibility.

The word which is divided by the end of line 17 is כְּלָמוֹ, "*all of it*". Compare the מ in the corresponding suffix in Hebrew, Is. 44: 15 being perhaps the best single example. Translate: "It is a house, all of which is for them" (viz. the ancestors of Bar-Rekeb).

Nērab II.

The interpretation which renders מחזה אנה in line 5 by "What do I see?" seems to me not only too fanciful, but also logically objectionable. We should certainly expect in that case "What *did* I see?", especially as the verbs which follow are all in the perfect tense. Moreover, the verb אתאחז in line 4, immediately correlated with מחזה אנה, also expresses past time. It seems to me very much more probable that we have here a passive participle of the *haf'el* stem (i. e., presumably, a *hof'al*), such participles being very often used in speaking of actions or events completed in past time. Translate: "On the day of my death my mouth was not restrained from speaking, and with my eyes I was permitted to see. Children of the fourth generation wept over me", etc. This *hof'al*, מָחְזֵה, would be very closely related to the *haf'el* הראני (Mēša', line 4), "caused me to see (my desire)"; cf. also חזין and החוין in lines 16 f. of the Sachau papyrus from Elephantine.

In lines 7 f., the passage למען לאחרה לֹ תהנם ארצתי must be rendered: "In order that my coffin may not be plundered(?) by another." ארצתי is certainly the subject of the verb, which may be either passive or intransitive *pe'al*. ל of the agent. With the "another" compare the inscription LIDZBARSKI, *Handb.* 484, 3, line 3, which is a perfect parallel.

Guzneh.

The text of this old Aramaic boundary stone from Cilicia, published by MONTGOMERY in the JAOS XXVIII (1907), 164 ff., reads as follows:

עד תנה תחום דנל | ומן זי את תתב יתב | ון לה בעלשמין | רבא
שהר ושמש | ולזרעא זי לה

MONTGOMERY's reading differed from this at the end of the second line and the beginning of the third. After the words ומן זי את he read תצבו, and made no conjecture for the last letters of the line. Line 3 he began with פן, rendering: "And whoever thou art who wilt [destroy, overwhelm] him Beʿēl Šamên", etc.

I have examined carefully, with lighting from every side, the plaster cast made from a wax impression of the stone. The readings which I have given above are, I think, quite certain, with the exception of the ת in יתבון; and even there, ת is the only letter which the traces suggest.

I translate: *Thus far the boundary of DNL. Whosoever thou art who destroyest (it), — Baʿalšamēn the great, Sahar, and Šamaš, shall destroy him and his seed!*

Point תַּתֵּב and יַתְּבוּן? Is it the *hafʿel* of the verb (תבב, תַּבַּ) which is used, for example, in Sura 111 of the Koran, where Mohammed, in his fierce imprecation upon Abū Lahab, says: "May he *utterly perish*!"? The verb is otherwise known only in Arabic.

The Abydos Lion-weight.

(CIS II 108.)

The reading appears to be:

אספנן לקבל סתריא זי כספא

The first word is generally read אספרן (which is possible), and has often been connected with the problematic אספרנא which occurs seven times in the Aramaic of Ezra. But the word in Ezra never means "exact" or "exactly" (see my *Ezra Studies*, p. 174); and the meaning "diligently", *ἐπιμελῶς*, *studiose*, will hardly do for the inscription on this weight.

The first word is probably a proper name, telling to whom the lion belonged, as in case of the most of the weights of this kind; see G. F. HILL, *Handbook of Greek and Roman Coins*, p. 29. The word סתריא is probably "*staters*"; cf. the Lewis Syriac of Matt. 17: 27, where for the Greek *εὑρήσεις στατῆρα* we read ܐܫܟܚ ܠܛ ܣܬܥܐ. Compare no. 9 of the weights described by HILL, *loc. cit.*: "One-third manah in shekels", etc.

Qirqisāni's Polemik gegen den Islam.

Von *I. Friedlaender.*

Abū Jūsuf Jaʿqūb al-Qirqisānī[1]) ist eine der ältesten und bedeutendsten Autoritäten der Karäer. Aus seinem Leben ist nur Weniges bekannt. Er blühte in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts[2]) und stammte, wie sein Name besagt, aus Qirqisān, dem alten Circesium am Euphrat.[3]) Er machte, wie aus gelegentlichen Andeutungen in seinen Schriften hervorgeht, ausgedehnte Reisen, besuchte Persien und Indien, wo er die Gebräuche der dortigen Heiden beobachtete,[4]) stand in persönlichem Verkehr mit den Vertretern der mannigfaltigen jüdischen Sekten[5]) und diskutierte mit muhammedanischen Theologen über Fragen der islamischen Dogmatik.[6]) Er entfaltete eine umfangreiche literarische Tätigkeit, die von großem Einfluß auf die Entwickelung des Karäertums war und auch im rabbanitischen Schrifttum ein lebhaftes Echo fand.[7]) Sein Bild, wie es sich in

1) Die Literatur über Qirqisānī findet man am besten zusammengestellt bei STEINSCHNEIDER, *Arabische Literatur der Juden* § 43 p. 79 f. Vgl. hierzu die Nachträge von POZNAŃSKI, *Zur jüdisch-arabischen Literatur* (Sonderabdruck aus der *Orientalistischen Literaturzeitung*, Jahrg. VII Nr. 7—9) p. 48.

2) STEINSCHNEIDER, ibidem. HARKAVY in der Einleitung zu seiner Edition des Qirqisānī (vgl. über dieselbe unten p. 94, N. 2) p. 247.

3) HARKAVY, ibidem. STEINSCHNEIDER, ibidem p. 80.

4) HARKAVY, ibidem, besonders Anm. 5.

5) Ibidem p. 248.

6) Vgl. im Text unten p. 110 Z. 6.

7) Vgl. HARKAVY, ibidem p. 248.

seinen Schriften abspiegelt, ist das eines gebildeten und denkenden Mannes, der treu am angestammten Glauben festhält, aber weder den Schwächen der eigenen Religionsgenossenschaft kritiklos gegenübersteht noch den Bekennern der anderen Religionen in blindem Eifer entgegentritt.

Unter seinen Schriften nimmt, soweit sich bis jetzt urteilen läßt, sein *Kitāb al-anwār wa'l-marāqib* »Buch der Leuchten und Aussichtstürme« den ersten Platz ein.[1]) Das Werk, das sich in dreizehn Traktate gliedert, hat die Behandlung der Gesetze zum Gegenstand, beschäftigt sich aber in den ersten vier Traktaten, die gewissermaßen ein Präludium zum Ganzen bilden, mit Fragen historischen und philosophischen Inhalts. Der erste Traktat, der von dem Verfasser als Einleitung bezeichnet wird, enthält eine Übersicht über die Ketzereien und Sektierereien innerhalb des Judentums, zu denen er auch das Christentum rechnet. Der zweite Traktat enthält die Beweise für die Notwendigkeit des Forschens und Spekulierens in religiösen Dingen. Der dritte Traktat beschäftigt sich mit der Widerlegung der jüdischen Sekten und deren Glaubensvorstellungen, während der vierte die Mittel und Wege auseinandersetzt, mit deren Hilfe eine richtige Erkenntnis der Gesetze erreicht werden könne. Von diesen vier einleitenden Traktaten wurde der erste, der in 19 Kapiteln ungewöhnlich wertvolles Material für die jüdische Religionsgeschichte bietet, von HARKAVY[2]) vollständig ediert. Von dem dritten Traktat, der فى الرّدّ على الأغاريق وأقاويلهم betitelt ist und in 25 Kapitel zerfällt,[3])

1) Vgl. über dieses Werk HARKAVY, ibidem p. 249; POZNAŃSKI, *Die Qirqisāni-Handschriften im British Museum* in der Steinschneider-Festschrift (Leipzig 1896) p. 195 ff.

2) In den Memoiren (*Zapiski*) der orientalischen Abteilung der Kaiserlich russischen archäologischen Gesellschaft zu Petersburg, Band VIII (1894) p. 247 ff., mit einer ausführlichen, russisch geschriebenen Einleitung und Inhaltsangabe. Vgl. auch BACHER in *Jewish Quarterly Review* VII, 687 ff.

3) Die Überschriften dieser Kapitel s. bei POZNAŃSKI, *Die Qirqisāni-*

sind bis jetzt das 16. Kapitel, das eine Polemik gegen das Christentum enthält, von HIRSCHFELD[1]) und Kapitel 17—18, die der Widerlegung der Seelenwanderungslehre gewidmet sind, von POZNAŃSKI[2]) ediert worden. Während meines Aufenthaltes in London im Sommer 1909 kopierte ich Kapitel 13, 14 und 15, von denen die ersten zwei sich mit dem jüdischen Sektenstifter Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī beschäftigen, während Kapitel 15 sich gegen den Islam richtet. Im folgenden bringe ich das letztere Kapitel zum Abdruck.

Der vorliegende Text ist dem Codex des British Museum Or. 2524 (fol. 39[b]—46[a]) entnommen, über dessen äußere Beschaffenheit POZNAŃSKI (*Die Qirqisānī-Handschriften des British Museum* in der Steinschneider-Festschrift p. 197 ff.) und MARGOLIOUTH (Katalog des British Museum II p. 172 Nr. 584) erschöpfend informieren. Mit Rücksicht auf den Leserkreis dieses Sammelwerkes habe ich den Text, der in hebräischen Quadratbuchstaben geschrieben ist, in arabische Lettern transskribiert. Die vulgären Schreibungen und Wortformen, die in derartigen Texten gang und gäbe sind und möglicherweise den Abschreibern zur Last fallen, habe ich in die Noten verwiesen und im Text durch klassische ersetzt. An mehreren Stellen ist die Handschrift verwischt oder durchlöchert. Ich habe die Lücken, soweit es mir möglich war, zu ergänzen gesucht.

Wie Qirqisānī zweimal in dem vorliegenden Kapitel[3]) und auch sonst in seinem Werk[4]) erwähnt, hatte er sich

---

Handschriften p. 198 f. und MARGOLIOUTH im Katalog des British Museum II p. 172.

1) *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters* (London 1892) p. 116 ff.

2) In *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut* (Berlin 1897) p. 435 ff.

3) Unten p. 97 l. Z. und p. 110 Z. 5.

4) Am Ende des 13. Kapitels (unsere Handschrift fol. 34b) وقد جرّدتُ كتابًا فى إفسادِ نبوّة محمد وسأذكر فى ذلك طرفًا فى ما بعد und im

bereits vorher in einer selbständigen Schrift, von der sich jedoch keine Spur erhalten hat, mit dem Islam eingehend auseinandergesetzt. In dem vorliegenden Traktat jedoch, der sich, wie aus den Kapitelüberschriften hervorgeht, mit innerjüdischen Heterodoxien beschäftigt, hat eine selbständige Widerlegung des Islams oder Christentums keinen Raum. Die Widerlegung der beiden Religionen hat hier auch in der Tat, wie der Verfasser klar genug andeutet,[1] lediglich als Anhang zur Polemik gegen Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī Raum gefunden, dessen Grundlehre, die Anerkennung des prophetischen Charakters des christlichen und islamischen Religionsstifters,[2] — eine Anschauung, die von außerordentlicher religionsgeschichtlicher Tragweite ist,[3] — Qirqisānī als Hauptangriffspunkt dient. Der Verfasser zeigt sich mit dem Lehrinhalt des Islam durchaus vertraut. Er zitiert den Qoran mit großer Fertigkeit, und die Ungenauigkeiten, die er sich dabei zu Schulden kommen läßt,[4] sprechen eher für seine Belesenheit in demselben als dagegen. Er ist auch mit den außerqoranischen und teilweise im Ḥadith enthaltenen Legenden über Muhammed bekannt[5] und ist sich des Unterschiedes zwischen dem muhammedanischen Volksglauben und den Anschauungen der muhammedanischen Theologen, mit denen er in persönliche Berührung kam, bewußt.[6] Die in diesem Kapitel behandelten Streitpunkte, wie die Abrogation der Thora, die

16. Kapitel (HIRSCHFELD, *Arabic Chrestomathy* p. 119 Z. 16) قد استَوْفَيْنا ذِكْرَه فى الكتاب الذى جرَّدْناه عليهم (اى على المسلمين).

1) Am Ende von Kapites 14 (in unserer Handschrift fol. 39b): نرجع الآن الى إفسادِ ما ادّعاه ابو عيسى من إثبات نبوّة פסול

2) Das einschlägige Material stellt POZNAŃSKI in *Jewish Quarterly Review* XVI p. 770 f. zusammen.

3) Vgl. meine Abhandlung *The heterodoxies of the Shiites* (New Haven 1909) II 85 f.

4) Unten p. 98; 109 Anm. 1 und 110 Anm. 3. 5) Unten p. 105.

6) Unten p. 101 Z. 5 v. u.

Vorherverkündigung Muhammed's in der Bibel, die Unvergleichlichkeit des Qorans und die anderen dem Muhammed zugeschriebenen Wunder sind Fragen, die zum eisernen Bestand der islamisch-jüdischen Polemik gehören.[1]) Es muß jedoch betont werden, daß Qirqisānī es versteht, sie in klarer, anziehender und zugleich würdiger Form zu behandeln. Auf den Inhalt der Polemik des Weitern einzugehen verbietet der Rahmen dieses Sammelwerkes. Und so bringe ich diese anspruchslosen Blätter aus dem jüdisch-islamischen Grenzgebiet dem Manne dar, dessen rastlos schaffender Meisterhand auch dieser Forschungszweig so Vieles und Großes verdankt, und hoffe, daß sie ihm die Gefühle der Verehrung und Dankbarkeit übermitteln werden, die ich für ihn hege und die ich mit allen denen teile, welche in ihm nicht nur den Gelehrten, sondern auch den Menschen bewundern.

الباب ال הי[2] فى الرّدّ على المسلمين وعلى كلّ مَنْ أثبت
نبوّةَ פסול[3] ، إنّ الذى نذكر هاهنا من الرّدّ عليهم طريقٌ
يسيرٌ[4] بحسبما يحتمله الموضع اذ كُنّا قد ألّفْنا فى ذلك كتابًا

---

1) Vgl. den Anhang über *Jüdische Polemik gegen den Islam* in STEINSCHNEIDER's *Polemische und apologetische Literatur*; GOLDZIHER, *Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb* in ZDMG 32, 341 ff.; SCHREINER, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, ZDMG 42, 591 ff.

2) Die hebräischen Buchstaben für die Zahl 15 werden hier umgestellt (הי statt יה), anscheinend um die Form des Gottesnamens יה zu vermeiden. Vgl. MARGOLIOUTH, Kat. Brit. Mus. II p. 173 Anm. [Vgl. auch KRAETZSCHMAR, ZA 10 (1895), S. 69 ff. — *Red.*]

3) Die Bezeichnung Muhammed's als פָּסוּל »Fälscher, Verworfener« kehrt in der jüdischen anti-islamischen Literatur häufig wieder. Vgl. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur* p. 302 und die im Index sub voce verzeichneten Stellen. — Nach einer geistreichen, mir gegenüber mündlich geäußerten Vermutung von G. MARGOLIOUTH ist der Ausdruck *pāsūl* wegen seiner Lautähnlichkeit mit *rasūl* gewählt worden.

4) Ms. טרקא ימירא (sic). Wäre der Text nicht in hebräischen Buchstaben geschrieben, so würde ich ohne weiteres طَرَفٌ lesen.

مجرّدًا · وقد قُلْنا فيما تقدّم[1] أنّ كل خبرٍ يكون مُخْبِرُوه[2] يَدْعون فيه الى ما يُحِيله العقلُ ويُفْسِده لم [40a] نحتَجْ[3] نبحث عن اصله ولا عَمَّنْ نقل عنهم هل هم ممّن يجوز عليهم التواطُؤ[4] والكذب ام لا · وبهذا الكلام نُفْسد خبرَ פסול اذ كان دعا الى ما يُحِيله العقلُ مع المناقضة ايضا فى ما دعا اليه · وذلك انّه اثبت نبوّةَ موسى غ السلم وخَبَرَ مَنْ نقل مُعْجِزاتِه وحقّق التوريةَ وجميعَ ما فيها واستشهد أَهْلَها ومَنْ هى فى يَدَيْهم[5] فى غير موضعٍ من كتابه من ذلك ما حكاه عن ربّه انّه قال له[6] وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ ٱلتَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللّٰهِ ومن ذلك قوله[7] ايضا إِنْ[8] كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ فَسَلِ[9] ٱلَّذِينَ يَقْرَؤُنَ ٱلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ : ويقول[10] ايضا فَسْلْ[11] أَهْلَ ٱلذِّكْرِ فهو فى غير موضعٍ من كتابه يحقّق التوريةَ ويستشهد أَهْلَها ومَنْ هى فى يَدَيْهم ومِنَ المُحال ان يستشهد مَنْ هو عنده كاذبٌ[12] · ثم نقض ذلك بأَنْ زعم انّ شريعة التورية قد نُسخت واستُبدل بها غيرُها معما أَخبر الذى اتى بها انّها لا تُنسَخ ولا تُبطَل فإنّها لازمة الى انقضاء العالَم وذلك فى النّصّ

---

1) In der unmittelbar vorhergehenden Polemik gegen Abū ʿĪsā.

2) Ms. מכברה.

3) Ms. נחתאג. — Über die Konstruktion نبحث نَحْتَجْ ohne أَنْ vgl. meine *Selections from the Arabic Writings of Maimonides* p. XX § 11.

4) Ms. אלתואטי.

5) Hier und unten Z. 13 يديهم. Man erwartet ايديهم.

6) Qoran 5, 47. 7) Qoran 10, 94.

8) Im Qoran فَإِنْ. 9) Im Qoran geschrieben فَٱسْأَلِ.

10) Qoran 16, 45; 21, 7. 11) Im Qoran فَٱسْأَلُوا.

12) Ms. באדבא.

والنَّقْل[1] : فأمّا النّصّ فقولُ موسى ع رحمة[2] ربّ العالَمين את כל אשר צוה יי והלאה וג[3] فقوله وهَلُمَّ جَرًّا بلا انقطاعٍ ولا نهايةٍ الى ان ينقضى العالَمُ وقوله فى السَّبْت [40b] ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם[4] فأخبر انّ السبت وحَفْظَها والعُطْلةَ فيها لازمٌ للدّهر وكذلك قال فى חג שבועות חקת עולם בכל מושבותיכם לדורו[5] : فاتى فى ذلك بثلث اشياء تدلّ على التأبيد احدُها قولُه شَرْط الدهر والذ قوله فى كلّ مَجالسكم : وايضا فإنّ ملאכי ع الس الذى هو آخَرُ مذكورٍ من الانبياء يقول عند ذكْره ليوم القيمة זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב וג[6] ويقول بعَقْب ذلك הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא[7] ولم يذكر[8] التورية الذى هو حَفْظُها وإقامةُ فرائضها الى ذلك اليوم الذى هو يوم القيمة ولم يذكر لا هو ولا غيرُه من الانبياء[9] انّ الله يشرّع شريعةً ولا يأمر بفَرْضِ غير التورية وفرائضِها وايضا فإنّا رأَيْنا دניאל ع الس اخبر بأنّ النبوّة تُختَم فلا يبعث اللهُ نبيًّا وذلك فى قوله שבעים שבעים נחתך[10] ويقول ולחתם חזון ונביא[11] فاخبر انّ الوَحْى والنبوّة تنختم فلا يكون بعد السبعين السابوع التى ذكرها وفصّلها لا وَحْىٌ ولا نبىٌّ : فحكم[12] بعضُهم فى ذلك انّه انما ختم النبوّة

1) Ms. ואלנקץ, dann verbessert in ואלנקל.
2) Ms. אלרחמה. 3) Numeri 15, 23. 4) Exodus 31, 16.
5) Leviticus 23, 21. 6) Maleachi 3, 22. 7) Ibidem Vers 23.
8) Das Folgende scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. Vielleicht ist hier إلّا zu ergänzen und wörtlich folgendermaßen zu übersetzen: »er (Maleachi) erwähnt aber nichts als die Thora, deren Bewahrung und die Beobachtung von deren Satzungen (dauern müsse) bis zu jenem Tag, der der Tag der Auferstehung ist«.
9) Ms. + אנמא, das jedoch durchstrichen ist. 10) Daniel 9, 24.
11) Ibidem Vers 24. 12) Ms. über der Zeile פזעם.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

من الاسرائل وأخبر ان الله لا ينبّئ [41a] .....م[1] رسولًا فاما .....م[2] فيجوز ان يأتى منهم نبىٌّ: فقيل لهم امّا القول فلم يَأْتِ الّا مَجِيَّ عُمُومٍ[3] ولم يخُصّ فيه احدًا دون احدٍ فليس يجوز ان يقولو ذلك ويُثْبِتوه الّا ببرهان قائم فإنِ ادّعو ان البرهان الذى أَوْجب ان يكون مخصوصًا هو ثبات نبوّة صاحبهم وما قام له من البراهين والمعجزات التى لا يجوز ان يأتى بمِثْلها الّا نبىٌّ مُرْسَلٌ فسنقول فى ذلك فيما بعدُ: ثم يقال لهم كيف يجوز ان يكون الله جلّ وعزّ قد علم انّه يريد ينسخ شريعةَ موسى وتوريتَه على يد نبّيٍ يُرسِله الى جميع اهل الارض من الابيض والأَسْود ويأمرهم بأَسْرهم ان يتّخذو شريعة[4] ولا يُخبِر بذلك على يد موسى ع السلم ولا على يد غيره من سائر الانبياء عليهم الرحمة ومعما قد أخبر موسى وغيَره من الانبياء بما يريد يكون الى آخِر الدُّهور والأَعْصار فمِنْ ذلك قولُ موسى ع السلم وإِخْباره بجَلاء الأُمّة وتبديدها فى أَقاصى الارض ثم ما يكون من جَمْعها ورَجْعتها اذ يقول והפיצך יי בכל העמים מקצה השמים וגו'[5] ثم يقول אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך וגו'[6] وما ذكره بعد ذلك من رجوع الخَيَرات وتضاعُفها وهذه هى المواعيد التى شرحتْها [كافّة][7] [ال]انبياء وبشّرتْ بها من

1) Teil der Zeile durch Papier verdeckt. Das letzte Wort, von dem ein م sichtbar ist, ist wohl zu منهم zu ergänzen.

2) Wohl الأُمَم zu ergänzen.

3) »Was den Vers (in Daniel) betrifft, so drückt er nur etwas Allgemeines aus.« Dies ist wohl der Sinn des Satzes.

4) Vielleicht شريعته zu lesen.

5) Deuteronomium 28, 64. 6) Ibidem 30, 4.

7) Verwischt. Vom ersten Buchstaben sind noch Spuren vorhanden.

[41b] مجيء المسيح .....(1 سلامة وبُطْلانِ الحروب وزوالِ
الكُفْر وكونِ الخَلْق على ملّةٍ واحدةٍ ولغةٍ واحدةٍ معما ذكره
דניאל من الدُّوَل(2 دَوْلةً دولةً الى مجيء المسيح واستيلائه على
مُلْك العالم فلم يكن يجب ان يكون يضاف الى هذه الاقاويل
وهذه الاخبارِ خبرُ هذا الرجل ونبوّتُه وشريعتُه بل قد كان يجب
ان يقدَّم خبرُه على كل خبرٍ ويكون ذِكْرُه والبشارةُ به أَوْلَى
مِنْ ذِكْر كل امرٍ وخاصّةً معما تَصِفونه به من عظيم الشأن
وجلالة المقدار فى السماء والارض وانّه حبيبُ ربّ العالَمين
ولوله ما خلق الله العالَمَ فمَنْ كان بهذه الصفة يجب ان
يتكلّف عن ذِكْره جميعُ الانبياء فلا يذكره واحدٌ منهم بل
قد كان يجب ان يكون ذِكْرُه والبشارةُ به منذ لَدُنْ אדם على
يد واحدٍ واحدٍ منهم الى אברהם فإنْ قالو وهو قولهم انّ
الانبياء قد بشّرتْ به وانّ التورية قد ذكرتْه وبذلك نَطَقَ القران
فهذا ايضا ممّا يؤخذ كذبُه وفسادُ دعواه اذ ادّعى على التورية
وكُتُب الانبياء ما ليس فيها من ذِكْره فلو لم يكن عليهم إلّا
هذا لكان فيه غِنًى عن غيره : فان قالو فإنّكم كاذبون(3 فى
قولكم انه ليس فى التورية وهذا قول العوامّ منهم فأمّا اهل
العلم والنظر فإنّهم لا يقولون ذلك لأنّه يلزم منه [42a] .....(4
ان يكون اليهود وهم خَلْقٌ لا يُحصَون كَثْرَةً من الشرق الى
الغرب يجوز عليهم الكذبُ وجحودُ ما هو عندهم مدوَّنٌ يَتْلونه
فى .....(5 يتناقلون هذا الكذبَ وهذا الجحودَ عصرًا عن عصرٍ

1) Der Rest der Zeile, die die erste auf der Seite ist, ist abgerissen.
2) Ms. אלדוול.
3) Ms. באדבין. 4) Verwischt.
5) Verwischt. Am Ende läßt sich noch כרה (oder ברה) unterscheiden.

على غابر الدهور يجب من هذا ان ليس فى العالم خبرٌ صحيحٌ وفى ذلك بُطْلانُ جميع الانبياء مع إبطال العمل ايضا ∴ وجواب اهل النظر منهم فى ذلك على جهتَيْن[1] بعضُهم يزعم انّ التورية التى فى يديكم ليست التوريةَ التى اتى بها موسى لأنّ تلك أُحرقها بخت نصر وانّما هذه أُلّفتْ بعد ذلك فهاولاء ايضا ما لزم اولائك[2] من ان اليهود بإجماعهم من الشرق الى الغرب مع جماعة النصارى ايضا يُخبِرون بأنّ هذه التورية التى فى ايديهم هى التوريةُ التى اتى بها موسى غ السل يتناقلونها منذ أيّامه الى هذه الغاية ليس بينهم فى ذلك خلافٌ فإنْ جاز عليهم فى هذا المعنى الكذبُ لم يكن على الارض خبرٌ صحيحٌ · على انّ قولهم هذا ايضا متناقضٌ لما قدّمْنا ذِكْرَه من قول كتابهم وتحقيقِه للتورية واستشهادِه لها ولأَهْلها وقولِه فى غير موضع يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ وسنذكر ايضا احتجاجهم لهذا القول وفسادَه فى إفسادنا لما يدّعونه من نبوّة عيسى بن [مريم] . . . . .[3]). والفريق الآخَر منهم يزعمون انّ [42b] محمّدًا مذكور فى التورية على جهة الرَّمْز والـ[تطريح] يُتسلّق الى معرفةِ ذلك من التأويل والاستخراج وانّ اليهود يحرّفون ذلك الكلامَ ويتأوّلونه على غير مَعْناه وهذا ايضا كالأوّل ويَلْزَمهم فيه ما لزم غيرَهم : على انّه

---

1) Ms. + וגואב אהל אלנטר מנהם פי. Durchstrichen.

2) Ms. אלאיך.

3) Verwischt. Raum für einige Buchstaben. Wohl عليه = غ الس السلام zu ergänzen. Die Stellung der Karäer Jesu gegenüber ist eine freundliche. Vgl. die Worte Qirqisānī's (ed. HARKAVY p. 305 Z. 9) وامّا قوم من القَرّائين فإنّهم يزعمون انّ ישוע كان رجلًا صالحًا.

يقال لهم ايضا ومِثْلَ[1] هذا الأمر العظيم الجليل وهذا السيّدَ الرفيعَ الذى طاعتُه واجبةٌ على جميع الخلق وشريعتُه لازمةٌ لهم ايضا للعربىّ والعجمىّ اراد يذكر بالرمز والتطريح حتى يُوصَل الى معرفة ذلك بالتأويل والاستخراج البعيد الذى يقع فيه الخُلْف[2] الكثير وانما يجب ان يُفصِح بذلك إفصاحًا لا يقع فيه خُلْفٌ ويُنادِى بٱسمه نِداءا[3] يُزيل الشّكّ والشُّبْهةَ عنه كما انّ الله جلّ وعزّ لمّا اراد يبشّر ابراهيمَ بإسحق ابنِه أخبره بذلك بالتصريح والإفصاح باسمه بغير الكُنَى[4] وكذلك فى إخباره لداود بما يريد ان يكون من ابنه سليمنَ ومِثْلَ قول النبىّ הנה בן נולד לבית דויד יאשיהו שמו וגו[5] ومثلُ ذلك قولُ זכריה فى المسيح הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח וגו[6] فصاحبكم لِمَ اراد تَرْكَ ذِكْره بالتصريح حتى صار يحتاج فيه الى الاستخراج الضعيف الواهى الذى لا يَحْصُل منه شىءٌ وسنذكر فى الباب الذّ من هذه المقالة من المواعيد والبشارات التى أُخبر بها الانبياء انها تك[ون] . . . . .[7] [43a] المسيح وعند جميع الاسرائل فى

---

1) وَ leitet die Frage ein.

2) Ms. hier und Z. 6 sowie auch p. 107 Z. 9 בלף. Gemäß der Schreibweise des Autors (oder des Kopisten) kann freilich בלף = خِلْفٌ = خِلَافٌ sein.

3) Ms. נדרי. 4) Ms. אבני. 5) I Kön. 13, 2. 6) Zacharia 6, 12.

7) Etwa فى أيّام zu ergänzen. Das 24. Kapitel, auf welches sich hier Qirqisānī beruft, trug die folgende Überschrift: الباب الرابع والعشرون (ואלעשרין Ms.) على مَنْ زعم ان البيت المَوْعُودَ بناؤُه (בנאיה Ms.) مع جميع البشارات قد مَضَتْ (Poznański in der Steinschneider-Festschrift p. 199). Es enthielt wohl eine Widerlegung der Ansicht, der Qirqisānī auch in seiner Einleitung (ed. Harkavy p. 306 Z. 1, p. 319 Z. 4) Erwähnung tut

أَقْطار العالَم وأَقاصى الارض ما يُبطِل قولَ المُسْلِمين وقولَ مَنْ يدّعى دينًا[1] غيرَ دين التورية ممّن يُثبِت نبوّةً · ويقال[2] لهم انّ جلاء[3] بنى اسرائل من ارضهم وزوالَ نِعَمِهم ومُلْكهم ودَوْلتهم إنّما كان سببُه تَرْكَهم لِمَا أَمَرَهم اللهُ به من فرائض التورية وخلافَهم لذلك وأَخبرهم الله على أَيْدى جماعةٍ من الانبياء انّ رجوع دولتهم ومُلْكهم ومجيء المسيح وبناء[4] البيت الذى رآه יחזקאל انّما يكون بالرجوع والثوبة[5] فإنّما يكون ممّا كان الانسانُ قد تَرَكَه وعصى[6] فيه فيتوب ويرجع الى ما كان واجبًا عليه فيفعله ويقوم به وهذا بضِدّ قولكم بأنّ تلك الشريعة قد نُسخت وأُبطلت ووجب اتّخاذُ غيرها ويَلْزَمهم جميعُ ما أَلْزَمْناه النصارى ممّا ذكره الكتاب من مجيء المسيح وما ذكره [יחז]קאל من بناء البيت واتّخاذ الامُمَ للسَّبْت ورُؤوس الشهور وحَجّ المَظالّ[7] واتّخاذ الفَسْح اذ يقول ישעיהו והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו[8] وقال יבוא כל בשר להשתחוות לפני[9] فأَخبر انّ جميع البشر يتّخذون السَّبْتَ إِذْ ذٰلِكَ[10] · وكذلك ما ذكره זכריה من قوله אשר יגף יי את כל העמים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות[11] وغير ذلك من قوله وقول غيره · ومِثْلُ [43b] ما أَلْزَمناهم فى نَقْل اليهود للتورية ولِخَبَرِ موسى مِثْلُ ذلك يَلزَمهم فى نَقْلهم لتأبيدها وذلك انّ كل مَنْ نقل خبرَ موسى وأَخبار معجزا[ته] وانّ هذه

und nach der Zerubabel und der von ihm erbaute Tempel die Erfüllung der messianischen Verheissungen bedeuteten.

1) Ms. דין. 2) Ms. + אן. Durchstrichen.
3) Ms. גלי. 4) Ms. ובני.
5) Ms. ואלרגוע ואלתובה wiederholt.
6) Ms. ועצא. 7) Ms. אלמצאל. 8) Jesaia 66, 23.
9) Ibidem. 10) Zu jener Zeit. 11) Zacharia 14, 18.

التورية هى التوريةُ التى اتى بها من عند الله هم بأَسْرهم نقلو انّها لا يجوز ان تُنسَخ ولا تُغيَّر وأنّها لازمةٌ للدهر فإنْ كانو مُحِقّين فى نَقْلهم لخبر موسى وخبرِ توراته فكذلك هم مُحِقُّون[1] فى إخبارهم بانّ شريعته لا تُنسَخ وأنّهم اخذو ذلك عنه وعن سائر الانبياء وإنْ جاز عليهم الكذبُ والتَّزْييدُ فى انّها لا تُنسَخ جاز عليهم ايضا مِثْلُ ذلك فى الاصل الذى هو خبر موسى وإن جاز ذلك وجب ما قُلْناه من أَنْ ليس على الارض خبرٌ صحيحٌ اذ كان كلّ خبرٍ فدُوِّن خبرُهم فى الصحّة[2] : نرجع الآن الى إثباتهم لنبوَّته[3] فنقول انّهم فى إثبات [نبـ]وّته والبرهانِ على ذلك على قولَيْن فبعضُهم يزعم انّ برهانه على ذلك ومعجزاته هو القران الذى اتى به פסול فعَجِزَ عن[4] معارضته عليه جميعُ اهل اللغة من العرب وصناعتِهم البليغة وانّه تحدّاهم بذلك ودعاهم الى المعارضة وجعل عَجْزَهم عن ذلك دليلًا فلم يتأتَّ[5] لأحدٍ منهم ذلك فكان هذا هو الدليلَ على صحّةِ ما ادّعاه من النبوّة وهذا هو الذى يُصرَّح به فى ال[قر]ان فى غير [44a] موضع ولا يُذكَر فيه انّ له معجزةً ولا ايةً سواه : فأمّا آخَرون منهم فإنّهم مع قولهم بأنّ القرانَ معجزتُه أضافو الى ذلك معجزاتٍ أُخَرَ زعمو انّه فعلها وذلك[6] مثلُ ما أنّه دعا بشجرةٍ

1) Ms. מחקין.

2) »Falls irgend ein Bericht, so ist ihr Bericht richtig niedergeschrieben worden.

3) Ms. אלתוריה durchstrichen. Über der Zeile richtig לנבותה.

4) Ms. + מע, das eine Dittographie des folgenden Wortes ist.

5) Ms. יתאתא.

6) Über diese und sonstige dem Muhammed zugeschriebene Wunder s. Qāḍi ʿIjāḍ's *Šifā* (Konstantinopel 1894 ff.) II ۴۷۵ ff., Dijārbekrī, *Taʾrīḫ al-ḫamis* (Cairo 1302) I ۲۴۹, Nawawī, *Tahḍib* ed. Wüstenfeld p. ۴۲. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II 383.

وأجابته مُقْبِلةً ثم أمرها بالرجوع فرجعتْ الى موضعها وانه سقى خَلْقًا كثيرًا من ماء يسيرٍ وانه قدّم بين يديه شاةً مسمومةً فتكلّمت الشاةُ فاخبرتْه بأنها مسمومة لِئَلّا يأكل منها فيتلفَ وغير ذلك ممّا نسبوه اليه · فأمّا ما ادّعوه من إعجاز القران فقد ألزمو فيه اشياء منها ان الأمر لو كان على ما ذكرو من انّ الفُصَحاء من العرب لم يعارضوه[1] عليه لم يجب من ذلك ان يكون مُعْجِزًا ولا كان فيه دليلٌ على نبوّةٍ اذ كان الناس قد يتفاضلون فى معرفة اللغة والفصاحة والبلاغة واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون هو قد كان أَفْصَحَ القوم وأَبْلَغَهم وأَعْلاهم طبقةً فى هذا الشأن فلم يَفُو به فيه[2] : ومن ذلك انه كان مبعوثًا على ما ذكر الى جميع الخَلْق العربىّ والعجمىّ فانّما كان يجب ان يأتى بآيةٍ وبرهانٍ يعلمون بأسرهم انه مُعْجِزٌ والقرآنُ[3] فليس تعلم سائرُ الأعْجام وسائرُ المِلَل الذين لا يفهمون [لغة] العرب انه معجزٌ اذا كانو انما [44b] يسمعون كلامًا لا يعلمون لغة العربىّ لا يعلمون انه معجزٌ كما قد يسمعون كثيرا من الشِعْر والخُطَب فالا يكون عندهم معجزًا اذ كانو لا يُحْسِنون ان يأتو[4] بمثله وعلى قولكم انه انما يَقِفُ على انه مُعْجِزٌ نَفَرٌ يسيرٌ ولعلّهم عشرةُ أَنْفُسٍ او أَقَلُّ الذين هم أَفْصَحُ العرب وأَعْرَفُهم بالكلام فهل يجوز ان يبعث الله نبيًّا الى جميع الخَلْق فيعطيه على ذلك برهانًا وحجّةً انما يلزم عشرةً

1) Ms. יעארצונה.

2) Etwa: sie erreichen es nicht vollständig bezüglich seiner (d. h. Muhammed's)«.

3) Das وَ hat hier und unten p. 108 Z. 6 die Kraft von أَمّا, wie sonst in diesen Texten. 4) Ms. יאתון.

منهم دون سائرهم : ومن ذلك انّ قولهم انّ القوم لم يعارضوه[1] دَعْوًى لم يصحّ ولا قام عليها[2] برهانٌ وانّما هذا خبرٌ عنه وما الذى تنكّر[3] ان يكونو قد عارضوه بمعارضاتٍ عِدادٍ[4] فلمّا تمّ له الأمرُ وعَلَتِ اليدُ وانعقدت الدولةُ تُتبّعتْ تلك المعارضاتُ فأُحرقتْ وأُبطلتْ اذ لم تكن انتشرت وكثرت كما بطل قرانُ مَسْلَمَةَ[5] : وايضا فلو صحّ انّهم لم يعارضوه لم يصحّ ان ذلك لِعَجزٍ كان منهم اذ قد يجوز ان يكون فكرو فى ان المعارضة تحتاج الى فِكْرٍ والى زمانٍ وانّهم إنْ عارضوه قال لهم ليس هذا مِثْلَ ما قلتُ وكثرت المنازعةُ ووقع الخُلْف[6] فرجع الأمر الى السيف فاذا كان الأمر على هذا كان الاشتغالُ بالمعارضة لا معنَى له اذ كان لا يُؤمَن مع الاشتغال . . .[7] [45a] وقوعُ

---

1) Ms. יעארצונה.

2) Derselbe gleichzeitige Gebrauch von دَعْوًى als Masculinum und Femininum findet sich auch bei Maimonides. Vgl. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 52, 622 Anm. 7.

3) Ich gewinne dem Wort keinen rechten Sinn ab: »Was aber unkenntlich (oder befremdlich) ist«?

4) Diese Form, wohl Plural von عديد, ist in den Lexicis nicht verzeichnet.

5) Vor מסלמה hat Ms. die Buchstaben מסנ, die durchstrichen sind. Falls die Lesart מסלמה beabsichtigt ist, dann dürfte sie die ursprüngliche Namensform des Pseudopropheten von Jamāma enthalten. Nach SPRENGER, *Leben und Lehre des Muhammed* III 305 bedeutet der ihm von den Muhammedanern gegebene Schimpfname Museilima »das Muslimchen«. Die Annahme GRIMME's (*Muhammed* I 158), daß sein ursprünglicher Name Maslama war und daß Musailima »Klein-Maslama« bedeutet, liegt jedoch viel näher. Proben aus Museilima's Qoran s. bei Ibn Hišām ed. WÜSTENFELD, p. ۹۴۹.

6) S. oben p. 103 Anm. 2.

7) Verwischt. Etwa בהא zu ergänzen: »Da, trotz der Beschäftigung mit derselben (der Polemik), das Vorkommen einer Verständigung nicht garantiert ist.«

التّدْبير فتركو ذلك لهذه العلّة : وهذه مَسَلَةٌ[1] عليهم يقال لهم خَبِّرُونا[2] عن صاحبكم لمّا دعا العربَ الى معارضته وأخبرهم انّ عَجَزَهم عن ذلك هو دليلُه على صحّةِ نبوّته أليس ذلك يدلّ على معجزته انما كانت تتمّ وتصحّ بفِعْلهم هُمْ وإلّا فلو قالو له إنّك تَدْعُونا الى معارضتك وتزعم ان بعجزنا تُثبَت حجّتُك ويقوم برهانُك والمعارضةُ[3] فتحتاج الى زمانٍ والى إجالةِ فِكْرٍ مع فراغِ قلبٍ ولَسْنا ننشط لشيء من هذا ولا نفرغ له ولا يجب ان نشغل أَنْفُسَنا به فإنْ كُنْتَ كما تزعم انّك نبيٌّ فآتِنا ببرهانٍ غنيٍّ بنفسه لا تحتاج فيه الينا ولا يكون عَجْزُنا عنه هو الدليلَ فانّ هذا الدليل الذى تدّعيه دليلٌ فقيرٌ اذ كان انّما يتمّ بغيرك أليس كان لهم ذلك فهذا فى ادّعاءهم إعجازَ القران وبرهانَه · فأمّا مَن ادّعى له سائرَ المُعْجزات التى ذكرْنا بعضَها فإنّه يقال لهم كيف يجوز ان يكون لصاحبكم معجزةٌ وهو لم يذكر فى كتابه انّه فعل معجزةً ولا قَلَبَ عينًا ولا غيّر شيئًا عن طَبْعه بل مَعَما لم يذكر شيئًا من ذلك ولا ادّعاه فإنّه ايضا يتبرّأ من ذلك ويعتذر منه فى غير موضع من كتابه من ذلك قولُه[4] وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِٱلْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ [45b] بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ فأليس هذا تصريحًا[5] بأنّه لم[6] يأتِ[7] بآيةٍ ومن

---

1) = مسألة.

2) Die zweite Form, falls nicht einfach أَخْبِرُونا zu korrigieren ist, findet sich auch sonst bei Qirqisānī, vgl. HIRSCHFELD, *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters* 120 Z. 11 und POZNAŃSKI in *Semitic Studies* in *Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut* p. 448 Z. 6.

3) S. oben p. 106 Anm. 3.

4) Qoran 17, 61. 5) Ms. תצריח.

6) Ms. לא. 7) Ms. + בהא (sic).

ذلك قوله[1] . . . .[2] يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَيَاتِ فَقُلِ ٱلْآيَاتُ عِنْدَ ٱللّٰهِ وقو' ايضا وَإِذْ قَالَ أَهْلُ ٱلْكِتَابِ لِمَ لَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ فَقُلْ إِنّما الآيَاتُ عِنْدَ ٱللّٰهِ وَإِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ : فأَيّ قِحَةٍ تَفِى بقِحَةِ مَنْ يدّعى لهذا الرجل معجزةً مع هذه الأقاويل فإنِ ٱعتلّو[3] بنَقْل الأَخْبار المتواترة وكَثْرة الناقلة[4] الذين لا يجوز على مِثْلهم التواطُو[5] قيل لهم ليس الحجّةُ فى كثرة الناقلة وانّما الحجّةُ فى كثرة المنقول عنهم والذين شاهَدو فِعْلَها فأَنْتُمْ وإن كانت ناقلتُكم فى هذه الأَعْصارِ المشاهَدةِ قد ذكرتْ ما تدّعونه فإنّها كُلَّ ما رُدَّتْ الى خَلَفٍ فإنّها تنحرط وتقلّ حتى يصير الاصلُ عن فِئَةٍ[6] يسيرةٍ ونفرٍ قليلٍ وهم العشرةُ الذين حُكِىَ ذلك عنهم وجماعةٌ منكم تزعم انّ خبر المعجزات لم تُوجَد[7] الّا فى المغازى لم يَرِدْها إلّا محمد بن اسحق[8] وهذا

---

1) Die folgenden Qoranzitate, die sich in dieser Form nicht finden, beruhen auf einer Verwechselung der folgenden Stellen: Sure 6, 109 قُلْ إنّما الآياتُ عند الله وانّما انا نَذِيرٌ 29, 49; قُلْ انّما الآياتُ عند الله انّما انت مُنْذِرٌ ولكلّ قَوْمٍ هادٍ 13, 8; لَوْلَا يَأْتينا بآيةٍ 20, 133; مُبِينٌ.

2) Zum Teil verwischt. Wohl وإذا (oder وانّما) zu ergänzen.

3) علّ VIII »als Ursache (عِلّة) angeben, eine Entschuldigung vorbringen«, s. LANE s. v.

4) الناقلة dürfte wohl = النَّقَلَة sein. Dieselbe Schreibung findet sich unten Z. 8 und bei HIRSCHFELD, *Arabic Chrestomathy* 118, 11.

5) Ms. אלתואטי.

6) Ms. פיה.

7) توجد, statt يوجد, bezieht sich ungenau auf المعجزات.

8) Falls Qirqisānī keine Verwechselung mit Muḥammed b. ʿOmar al-Wāqidī und dessen bekanntem Werk *Kitāb al-Maġāzī* (BROCKELMANN, *Geschichte*

ما قد سمِعْناه من خَلْقٍ منهم وحَسْبُنا قولُ صاجكم[1] أَوَلَمْ يكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا[2] عَلَيْكَ ٱلْقُرْآنَ[3] فلو كان هناك معجزةٌ غيره الم يكن يُضيف الى هذا القول بأن يقول فكيف وقد آتَيْنا بكذا[4] وفعلْنا كذا[5] فهذا ما يحتمله الموضع من ذِكْر ما عليهم وقد استوفيتُ ذلك بابًا بابًا فى ال[46a]كتاب الذى أَلَّفْتُه عليهم وذكرتُ فيه ايضا مسائلَ[6] جَرَتْ بينى وبين قومٍ من متكلّميهم فمَنْ نَظَرَ فيه وَقَفَ على ضُعْف أَمْرهم ووهاءه[7] وٱزداد يقينُه بالاسرائل وبشريعته التى هى توراته.

---

der arabischen Literatur I 135) begeht, würde diese Angabe das Vorhandensein eines von Muḥammed ibn Isḥāq verfaßten ***Kitāb al-Maġāzī*** bestätigen, das sich in Konstantinopel erhalten zu haben scheint (BROCKELMANN, ibid. Anm. 1).

1) Qoran 29, 50.

2) Ms. אנזלהם. Am Rand in אנזלנא verbessert.

3) Im Qoran الكتاب. 4) Ms. בכדי. 5) Ms. כדי.

6) Ms. מסאילא. 7) Ms. ווהאה.

Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torāhfälschung.

Von *H. Hirschfeld.*

Der Freundlichkeit Rev. G. MARGOLIOUTH's vom British Museum verdanke ich die Kenntnisnahme des nachfolgenden Auszuges aus der Hs. Or. 2572, fol. 12 vo, und ich glaube denselben nicht besser verwerten zu können als zu einem bescheidenen Blättchen im Feststrauß IGNAZ GOLDZIHER's.

Der genannte Auszug enthält einen Artikel des Karäers ʿAlī b. Suleimān (468 H.) über die an mehreren Stellen des Qorān erhobene Anklage, daß die Juden die Torāh »geändert« hätten. Der Verfasser hat insbesondere drei Stellen im Auge, und seine Beweisführung ist die folgende.

1. In Qor. 10, 24 ist unter الكتاب die Torāh zu verstehen. Die Widerlegung des genannten Vorwurfs läßt sich aus den Worten: »frage nun diejenigen, welche das Buch vor dir zu lesen pflegten« herleiten. Dies schließt etwa früher vorgenommene Veränderungen aus,

2. In Qor. 5, 46—47 ist von der Bestätigung der »Entscheidung Gottes« die Rede; folglich ist irgendwelche Veränderung undenkbar.

3. Qor. 15, 9 spricht von der göttlichen Bewachung der Torāh. Sollte jemand behaupten wollen, daß die Veränderung des Gesetzes nach der Offenbarung des Qorān versucht worden sei, so ist zu erwidern, daß dasselbe auch im Qorān möglich ist. Denn es ist nicht möglich, daß eine

Veränderung im Qorān vorkomme, selbst wenn ein Faktor vorhanden ist, der das Vorkommen einer solchen in der Torāh verhindert.

Beachtenswert ist, daß der Verfasser ein Karäer ist. In gewissem Sinne konnte ja auch nur ein solcher es unternehmen, besagten Vorwurf zurückzuweisen. Ein Rabbanite würde einen ungleich schwierigeren Stand gehabt haben, selbst der Behauptung gegenüber, daß die Torāh Beweise für die Wahrheit der Prophetie Mohammed's enthalte (ash-Shahrastānī, *Milal* 165). Der Verfasser spricht demnach hier für das gesammte Judentum und aus diesem Grund hat er es wohl auch unterlassen, irgendwelche tadelnde Bemerkungen über die Rabbaniten einzuflechten.

Was über die literarische Tätigkeit des Verfassers bekannt ist, hat STEINSCHNEIDER (*Die arabische Literatur der Juden* p. 142) zusammengestellt.

Cod. Brit. Mus. Or. 2572 fol. 12 vo.

بسم الله الرحمن الرحيم

يقال لمن يقول ان اليهود قد غيّرتْ التوراة ان ما ورد
فى القران فى سورة يونس من قوله فان كنت فى شكّ فيما
انزلنا فسَلْ الذين يقرون الكتاب من قبلك يشير بالكتاب
الى التوراة واحالته فى السوال عليها يمنع من حصول تغيير
فيها قبل ذلك وقوله فى سورة المائدة فى شان اليهود فإنْ
جاؤك فاحكمْ بينهم او اعرض عنهم فان يضرّونك شيأ فان
حكمت فاحكمْ بينهم بالقسط الله يحبّ المقسطين وكيف
يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله وهذا شهادة بأنّ فى
التوراة حكم الله فى ذلك الوقت وهذا يمنع من حصول
تغيير فيها قبل ذلك وقوله ايضًا فى سورة الحجر انّا انزلنا

الذكر وانّا له لحافظون يمنع من تغييرٍ يقع فى التوراة لانّه قد تضمّن حفظها اذ هى الذكر المنزّل فإن قيل قد غيّرت بعد حصول القران قيل(؟) ان جاز ان يقع فيها تغيير بعد ذلك فانّ جواز وقوء[ه فى] القران امكن فما منع وقوع تغيير فيه بعد حصول مانع من وقوعه فى التوراة تمّت الملّة وحسبى الله وحده .

Zwei assyrische Berichte.

Von *C. Bezold.*

I. In einem zwar schon öfters, aber offenbar immer noch nicht genug behandelten Brief aus Ninive[1]) schreibt der Hofastrolog Balasī an den König (Asarhaddon):

1 *A-na šarri bīli-ja* 2 *ardu-ka* (m) *Ba-la-si-i* 3 *lu-u šulmu(mu) a-na šarri bīli-ja* 4 *(ilu) Nabū (ilu) Marduk a-na šarri bīli-ja* 5 *liq-ru-bu ina ili āribi (iṣṣūru)* 6 *šá šarru bí-[lí iš-]pur-an-ni* 7 *īnuma āribu [(iṣṣūru) mí-]*[2])*im-ma* 8 *ana bīt amili ú-ší-ri-ib* 9 *amilu šū mí-im-ma la šú-a-tam* 10 *qāt-su ikašad(ád)* 11 *īnuma surdū (iṣṣūru) lu a-ri-bu iṣṣūru* 12 *mí-im-ma šá na-šú-ú* 13 *a-na bīt amili ša-ni-iš* 14 *ana pān amili id-di* 15 *bītu šū iš-di-ḫu ibaši(ši)* 16 *iš-di-ḫu ni-mí-lu* 17 *īnuma iṣ-ṣu-ru lu-u šīra* 18 *lu-u iṣ-ṣu-ru* 19 *lu-u*

---

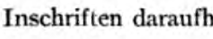
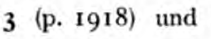
1) British Museum, 82-5-22, 169. Zuerst wurden Zz. 7—22 ediert, von BEZOLD, *Catal.* p. 1841 ("concerning omens derived from the appearances of certain birds in a man's house"), dann der ganze Text von R. FR. HARPER, *Letters* IV, p. 363 f., no. 353. Zz. 5—22 sind übersetzt von BEHRENS, *Briefe* 74 (mit Transskription) und von HUNGER, *Tieromina* 33 f.; Zz. 27—40 mit Transskription von KLAUBER, *Beamtentum* 71 f. Aber die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen den Omina und ihrer Deutung ist nirgends versucht; meint doch BEHRENS (a. a. O. S. 75, N. 1): «ein solcher Zusammenhang ist so selten, daß wir ihn auch in dem vorliegenden Omen kaum suchen dürfen». Das Nachstehende wird wohl gegen diese Ansicht sprechen.

2)  nach  (sic!) fehlt bei HARPER; die Ergänzung ist dem *Catal.* entnommen, aber nicht als solche angedeutet.

mí-im-ma na-ši-ma 20 *a*[1])*-na bīt amili iddi(di)* 21 *amilu šū zi-it-tam ra-bi-tam* 22 *ik-ka-al* || 23 *(ilu) Nabū (ilu) Marduk a-na šarri* 24 *bīli-ja liq-ru-bu balāṭ* 25 *ūmī*(pl) *ru-qu-ti šibu-ú-tam* 26 *lit-tú-tu a-na šarri bīli-ja* 27 *lid-di-nu (amilu) ardāni*(pl)*-ja* 28 *i-ba-aš-ši ina māt (amilu) rab-ša-ki-í* 29 *iqil (iṣu) kirī i-ba-aš-ši* 30 *(amilu) ardāni*(pl) *šá (amilu) rab-*BI. LUL(?) 31 *(iṣu) kirāti*(pl)*-ja pa-ṣa-aḫ-tam* 32 *it-ta-ṣu nīši*(pl)*-ja* 33 . . . . *.-aš-ši-du-ni nīši*(pl) 34 . . . . . *ú-kaš-ši-du-u-ni* 35 . . . . *.-ur-ru iḫ-tal-qu* 36 . . . . . *la ú-ra-am-mu-ni* 37 . . . . . *[ša]rru(?) ri-í-mu* 38 . . . . . *amilu ša maṣṣarti* 39 . . . . . *lip-ki-du* 40 . , . . *.-ší-pu-uš*

»An meinen Herrn König (schreibt) dein Diener Balasī: Friede sei mit meinem Herrn König; Nebo (und) Merodach seien meinem Herrn König gnädig! (Inbezug auf) das, was mein Herr König mir über den Raben mitgeteilt hat(, habe ich in den Omenbüchern folgendes, hier wörtlich zitierte gefunden[2])): **Wenn ein Rabe irgendetwas in das Haus eines Menschen** (bzw. Mannes) **hineinträgt, so wird selbiger Mensch nach irgendetwas(, was) nicht sein (ist), seine Hand ausstrecken;** (ferner:) **wenn ein Falke**[3])(?) **oder ein Raben-**(nämlich der *āribu*-)**Vogel** (nicht die *āribu*-Heu-

1)  vor  ist vom Schreiber absichtlich bis auf Spuren getilgt worden; deshalb hätte HARPER wohl lieber die Lesart des *Catal.* beibehalten sollen.

2) Die »Quelle« dieser Zitate ist aus den bis jetzt veröffentlichten Omentexten nicht erhältlich. Es verlohnte sich aber wohl, im Britischen Museum die betreffenden Inschriften daraufhin nachzuprüfen, also für  besonders die Nummern KK. 3892 (*Cat.* p. 574), 7704 (p. 869), 8401 (p. 923), 12498 (p. 1246), 14209 (p. 1368) und 80-7-19, 161 (p. 1744) + Bu. 89-4-26, 13 (p. 1918) und für  besonders die Nummern KK. 4021 (p. 587), 4110 (p. 595), 6278 (p. 775), 9572 + 13207 (p. 1022), 10103 (p. 1064), 12537 (p. 1249), 14191 (p. 1367) und Rm. 2, 138 (p. 1649), vielleicht auch K. 8153 (p. 899) und K. 12357 (p. 1237). Zu dieser Liste habe ich außer den Angaben meines *Catal.* noch ein paar Privatnotizen verwertet.

3) Ich fasste im *Catal.* das Wort als »Eule« — wie HUNGER, TO 26 meint, »vielleicht nicht mit Unrecht«. Auch HOMMEL's sprachvergleichende Bemerkungen in § 33 seiner *Assyriological Notes* (PSBA 19, 314) lassen noch Zweifel an der Übersetzung »Falke« zu.

schrecke)[1]) **irgendetwas, was er fortgetragen hat,**[2]) **in das Haus eines Menschen hinein oder auch**[3]) **vor einen Menschen hin fallen lässt** (wörtlich: wirft), **so wird selbiges Haus (guten Fort-?)Gang haben;** »Gang« (heißt nämlich) Gewinn; (endlich:) **wenn ein Vogel entweder (ein Stück) Fleisch oder einen** (kleineren) **Vogel oder irgendetwas** (anderes) **trägt und** (dann) **in das Haus eines Menschen hineinfallen lässt, so wird selbiger Mensch den grossen Teil** (den »Löwenanteil«, von der Erbschaft od. dgl.) **verzehren.**[4]) Nebo (und) Merodach seien meinem Herrn König gnädig;

1) Diese Unterscheidung (vgl. DELITZSCH, HWB 126a. 128b) dürfte den Zusatz von *iṣṣūru* zu *a-ri-bu* veranlaßt haben, der bekanntlich bei phonetisch geschriebenen Worten ganz ungewöhnlich ist. Ich vermute, daß schon in der Quelle, aus der Balasī schöpfte, dieser Zusatz als Glosse stand, ebenso wie wahrscheinlich bei THOMPSON, *Rep.* 200 *o* 2 *nammašti* »Lebewesen« vor *aqrabu* »Skorpion« zur Unterscheidung des Tieres von dem Sternbild (JASTROW, *Rel.* II, 690, N. 1) eine von Nabūmušīṣi (so lies mit *Catal.* pp. 158. 2125 gegen THOMPSON's Edition) entweder in seiner Quelle vorgefundene oder eigenmächtig angebrachte Glosse sein wird.

2) Etwas von ihm erbeutetes. Das geht klar aus Parallelen hervor wie Rm. 2, 135 (BOISSIER, *Doc.* p. 205), obv. 11 *bu'ura ipuš-ma bu'uršu ina pīšu iššī-ma ana pān šarri išu'* »(wenn . . . eine Falke(?)) einen Fang macht und seinen Fang in seinem Schnabel fortträgt und vor den König hinfliegt«. MEISSNER hält in AO XIII, 2 (1911), S. 13 trotz der Bedenken HUNGER's (TO 26 f.) gegen diese, schon früher (BA IV, 419) von ihm geäußerte Ansicht auf Grund solcher Sätze an der »Möglichkeit« fest, »daß es sich dabei wirklich um abgerichtete Jagdfalken handelt«; ich glaube aber, daß diese Annahme durch die Parallelstelle in K. 798 (CT 28, 37), obv. 4 *inuma surdū ina bit amili bu'ura ipuš* »wenn ein Falke(?) im Hause eines Menschen (Mannes) einen Fang macht« ausgeschlossen wird.

3) *šanīš* hier = »oder, oder auch« (HUNGER, TO 34, N. 1: »beziehentlich«); z. B. auch in K. 1263 (HARPER no. 629), obv. 18 *mātsu iṣaḫḫir šanīš iḫalliq* und obv. 22 f. *(mātu) Sutū šanīš (mātu) Kaldi.* Vgl. im übrigen HUNGER, a. a. O. S. 23 und meine Bemerkungen in *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.*, philos.-hist. Kl., 1911, Nr. 2, S. 40.

4) *zittam akālu* ist gegenüber BEHRENS (a. a. O. S. 75) zuerst von JASTROW, AJSL 23, 1907, p. 97 ff. und *Rel.* II, 254, N. 8 richtig gefaßt worden; danach dann HUNGER, TO 34, N. 5; 45, N. 1. (FRANK, *Studien* I, 114 läßt diese Angaben vermissen.) Zu *zittu* = »Erbteil« s. SCHORR, *Rechtsurkunden* I, S. 88: II, S. 30 etc. und UNGNAD, *Hammurabi's Gesetz* II, 135.

Leben ferner Tage, hohes Alter und Kinderreichtum mögen sie meinem Herrn König schenken! (—) Meine Knechte befanden sich auf dem Land(-gut?) des Oberaufsehers(?), im(?) Bereich(?)[1]) der Baumpflanzung befanden sie sich; da nahmen die Knechte des Oberaufsehers von(?) meinen Pflanzungen ein *paṣaḫtu* weg; meine Knechte [verfo]lgten(?) nun (diese) Leute, konnten sie(?) (aber) [nicht?] einholen, denn sie .... (und) verloren sich. ..... werden kein Erbarmen(?) (mit mir) haben; der [Kö]nig aber [möge mit mir] Erbarmen [haben] ..... er möge einen Wächter ..... anstellen ..... tun.«

Der Zusammenhang dieses Berichts steht und fällt mit der Erklärung des Ausdrucks *lā šuatu*, der auch sonst mehrfach belegt ist; vgl. 1. *šarru māta lā šú-a-tum* (varr. *šú-a-ti* und *šuatu(tú)*[2]) *qātsu ikaš(š)ad* (var.  [3]) K. 741 (THOMPSON, *Rep.* 30) *o* 7 = K. 791 (*Rep.* 41) *o* 7 f.; Rm. 2, 119 (VIROLLEAUD, *Suppl.* XXXV), 4. 6 und 83-1-18, 209 (BOISSIER, *Doc.* p. 41 und gleichzeitig BEZOLD, *Catal.* p. 1871, abgedruckt *Rep.* 256), rev. 2 f., übersetzt mit "the king of the land *supremacy*(?) his right hand obtains" (SAYCE, TSBA III, 227), "the hands of the king will capture everything as much as that (is)" (PINCHES, JRAS 1897, p. 414), "the king's hand will conquer (bzw. overcome) a land other than this" (THOMPSON, l. c. II, XXXVIII. LXXX); oder, wenn nicht *lā šuatum*

1) *iqil* (hier offenbar im weiteren Sinn von Terrain, DELITZSCH, HWB 124a) *kirî* steht doch wohl im Parallelismus mit *ina māt rab-šaqi* von Z. 28, läßt sich also (ohne *ša*!) kaum als Genetiv zu *rab-šaqî* fassen. Letzteres gilt dann aber auch von *kirātija* in Z. 31; ob dieses mit KLAUBER, a. a. O. S. 72 als Akkusativ zu nehmen ist, hängt von der Übersetzung des rätselhaften *paṣaḫtam* ab. Auch die Frage, ob hier mit *rab-šaqū* und *rab*-BI.LUL ein und dieselbe Persönlichkeit gemeint sei, wie es KLAUBER »fast erscheinen« will, ist zunächst nicht zu beantworten.

2) Zum Ideogramm s. zuletzt FOSSEY, *Contrib.* no. 4248 f., THUREAU-DANGIN, SAK S. 220, N. *n* und endlich MEISSNER, SAI No. 6446.

3) So alle drei Textausgaben von 83-1-18, 209, ebenso offenbar auch die der (mir unbekannten) von PINCHES für seine Vorlesungen 1894 hergestellten *Selected Texts*; es wird also kaum mit BEHRENS ein Editionsfehler anzunehmen sein. THOMPSON II, 93 transskribiert *ikašad*; als Textverbesserung?

»ein Fingerzeig für den Magier« ist, »daß er an der betreffenden Stelle nun irgend etwas Bestimmtes einsetzen möge«, »es soll gesagt werden: ein Land, das nicht dieses und jenes ist, jedes x-beliebige Land wird der König erobern« (BEHRENS, *Briefe* S. 74, N. 4); endlich auch wiedergegeben durch »so wird des Königs Hand ein fremdes Land erobern« (JASTROW, *Rel.* II, 496). — 2. ***rubū māta lā šuatam(tam) qātsu ikašad*** K. 1041a (BOISSIER, *Doc.* p. 95, kollationiert von JASTROW laut *Rel.* II, 324, N. 4), obv. 12 und Sm. 823 (BOISSIER, *Choix* I, 80 f., kollationiert von JASTROW, l. c. 332, N. 1), 9. 14, übersetzt mit »le prince pas de ce pays là sa main s'emparera« (BOISSIER, ibid. p. 83) und »so wird die Macht des Herrschers ein anderes Land erobern« (JASTROW, l. c. 327. 333. 335). — 3. ***ikallu šuatu mimma lā šú-a-ti qātsu ikašad*** K. 217 (BOISSIER, *Doc.* I, 104; zur früheren Literatur *Cat.* p. 57), obv. 29, übersetzt mit »ce palais tout ce qui s'y trouve sa main s'en emparera« (BOISSIER, *Choix* I, 33) und »der betreffende Palast, seine Hand wird alles, nicht dieses, erlangen« (HUNGER, *Tieromina* S. 94 nebst der Anm.: »Bedeutet es: jedes beliebige (nicht ein bestimmtes)?«). — 4. ***alu šuatu mimma lā šú-a-ti qātsu ikašad*** K. 217, obv. 38, übersetzt mit »cette ville tout ce qui lui appartient sa main s'en emparera« (*Choix* I, 34) und »die betreffende Stadt, ihre Hand wird alles, nicht dieses, erlangen« (TO 95). — 5. ***mimma lā šú-a-tum***[1]) (varr. ***šuatam(tam)***,  ***-am***[2])) ***qātsu ikašad*** K. 1994 (BOISSIER, *Doc.* p. 93, transskr. VIROLLEAUD, *Div.* I, 1904, p. 41), obv. 32 (bzw. 33), K. 2018a (BOISSIER, *Choix* II, 24), col. III, 2 und K. 9284 (BOISSIER, *Doc.* p. 75, transskr. VIROLLEAUD, *Babyl.* III, 288), obv. 4, übersetzt mit »so wird man[3]) ***mimma lâ šuatam*** erlangen« (HUNGER, a. a. O. 33, N. 4

1) HUNGER, ebd. 34, Note: *tam*; wohl Druckfehler.

2) HUNGER, ebd. 33, N. 4 bemerkt mit Recht: »ŠA als Ideogramm für *šuatu* zu fassen, ist wohl besser, als *ša-am*, im Sinne von *šuatam*, zu lesen«. VIROLLEAUD, *Babyl.* III, 1910, 288 liest wieder *ša-am*.

3) Auch in K. 2018a handelt es sich, wie an den beiden anderen Stellen, um einen Mann, bzw. Menschen; vgl. Z. 8  .

mit der Vermutung, daß »*la šuatu* etwa den Sinn hat »alles mögliche««). — 6. Rm. 146 (VIROLLEAUD, *Ištar* I), col. a, 8: *šarru lā šú[-a-tum qātsu ikašad]*, wenn die Textergänzung VIROLLEAUD's richtig bzw. durch ein Duplikat oder durch einen Paralleltext begründet ist.

Von diesen Übertragungen passen höchstens THOMPSON's "a land other than this" und JASTROW's »ein anderes, fremdes Land« an allen Stellen. Ich vermute aber, wir haben nicht mit Diesen *lā šuati* (und Varr.) = غيره, sondern vielmehr *šuati* (etc.) in der sonst nicht belegten Bedeutung von ذٰلك, ዘአሁ[1]) etc. zu fassen, also = *ad-du-šú* (*libbašu*) an der (am Anfang der Zeile leider verstümmelten) Stelle Amarna Berlin 24, obv. 14 (KNUDTZON S. 246), also wohl *lā šuati* (etc.) als eine Art Breviloquenz für *ša lā ana šuati.*[2]) Die Bestätigung dieser noch unbewiesenen Vermutung vorausgesetzt, wären die obigen Sätze etwa zu übertragen wie folgt: 1. »So wird des Königs Hand ein Land, das nicht sein ist, erreichen« (d. h. der König wird seine Hand nach einem Land, das nicht ihm gehört, ausstrecken), 2. »so wird des Fürsten Hand ein Land, das nicht sein ist, erreichen«, 3. »so wird die Hand (der Bewohner) dieses Palastes etwas, was nicht ihm (ihnen) gehört, erreichen«, 4. »so wird die Hand (der Bewohner) dieser Stadt etwas, was nicht ihr (ihnen) gehört, erreichen«, 5. »so wird seine (dieses Mannes bzw. Menschen) Hand etwas, was nicht ihm gehört, erreichen« und 6. »so wird des Königs Hand ihm nicht Gehöriges(?) erreichen«. Unter dem hier erörterten Vorbehalt ist die obige Übersetzung gegeben,[3]) die uns an die diebische Elster er-

---

1) Zur Länge des ዘ vgl. mein *Kebra Nagast* S. XVI, A 1, b und NÖLDEKE, *Neue Beiträge z. sem. Spr.* S. 239.

2) Zum substantivischen Gebrauch von *šuatu* s. in der Adapalegende, Stück I, Z. 4: *ana* (JENSEN, KB 6, 92 ungenau *a-na*) *šu-a-tam*, zitiert von MUSS-ARNOLT, HWB 998 b.

3) Erst nach dem Abschluß dieser Arbeit werde ich auf S. 30 von UNGNAD's populärer Schrift in AO X, 3 aufmerksam, wo eine Übersetzung von Zz. 1—22 unseres Textes mitgeteilt ist. Ich freue mich, daß seine Wiedergabe

innert: der Vogel, der im Besitz seiner Beute sichtbar wird, deutet auf Beute, Ausbeute, Gewinn seitens gewisser Menschen.

Der zweite Teil der Inschrift ist leider so sehr verstümmelt, daß von einer auch nur annähernd sicheren Übersetzung nicht die Rede sein kann. Soviel aber scheint doch mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus hervorzugehen, daß, während die Knechte Balasī's aus irgendwelchem Grund vorübergehend nicht auf seinem eigenen, sondern einem andern Landgut beschäftigt waren, ersteres durch fremde, zu diesem Zweck gemietete Leute bestellt wurde. Und bei dieser Gelegenheit ereignete sich ein Diebstahl (oder Raub). Die zufällige, nicht sehr lange darnach erfolgte Anfrage des Königs nach der Bedeutung eines Raben, den er vermutlich die Residenz umkreisen sah, kam nun dem gewandten Astrologen sehr willkommen: Balasī läßt in seiner Antwort der Anführung einiger mehr oder weniger passender Zitate aus den Tieromensammlungen die unerwartete Erklärung folgen, nicht der Residenz, wohl aber seinem eigenen Besitztum habe das ominöse Tier Einbuße verkündet, und knüpft daran die Bitte, sein König und Herr möge Maßnahmen treffen, um einem Wiederholungsfall vorzubeugen.

II. In einer, zunächst wie es scheint ganz vereinzelt stehenden, Vorschrift hat sich vermutlich ein alter Regenzauber erhalten. Sie findet sich in dem astrologischen Bericht K. 761 (THOMPSON, *Rep.* no. 243), den der Beschwörungspriester Bīlitti aus Bīt-Igibi an den König sandte. Außer bestimmten Handerhebungs-Gebeten (Obv. Z. 8) wird hier am Schluß des Textes Folgendes angeordnet: Rev. 3 *ni-qu-ú ina šī-ri-ī-ti im-ba-ru li-[ki]* + *iqla ki-i*[1]) *sar-ra-qu-tu*

der fraglichen Worte durch »so wird der betreffende Mensch etwas ihm nicht Gehörendes bekommen« großenteils mit der meinigen übereinstimmt. Nur bedeutet *qātsu ikašad*, wie die obigen Beispiele wahrscheinlich machen, offenbar (auch, oder nur?): die Hand nach etwas ausstrecken, also nicht: (zufällig) bekommen.

1) Das erste *kī* wird kaum anders denn als Präposition (»wie, gleichwie«) gefaßt werden können, im Gegensatz zum zweiten *kī*, das sicher Konjunktion ist.

ma-a-mu lis-[ruq][1]) 5 *ki-i zu-un-nu ina (mātu) Akkad* (KI) *i-ti-ki-ru an-na-a i[p-pu-uš]* ». . . . ein Opfer möge er (der König) am Morgen (nach einer) Sturm(-Nacht?)[2]) dar[bringen]! Das Feld bes[prenge](?) er wie bei(?) einer Libation(?) mit Wasser! Wann(?) Regen im (Lande) Akkad teuer ist(?),[3]) tue(?) es!«

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier, wenn der Text richtig verstanden ist, eine Art von Analogiezauber vorliegt. Von den in BEL's bekannter Abhandlung[4]) erwähnten *actions sympathiques ou symboliques* kommen unserem Fall wahrscheinlich am nächsten Elijahu's Regenwunder auf dem Karmel durch die Anfüllung des um den Altar gezogenen Grabens mit 12 Eimern Wasser (I Kö 18, 34 f.) und das Besprengen des letzten Straßensteines in Wales (BEL p. 93 f.). Entferntere Analogien dazu dürfen wir wohl auch erblicken in dem (vermutlich mit dem Wort von den Berbern bezogenen) maġribinischen Ritus der Ghondja, des als Puppe, als

---

1) Da es sich um Wasser (*māmu*) handelt, habe ich hier die Wurzel סרק »ausgießen« (DELITZSCH, HWB 512a; MUSS-ARNOLT, HWB 784) angenommen. Möglich wäre auch *šaraqūtu* . . . *lišruq* (√שרק) und denkbar sogar die Verquickung beider Wurzeln bei den Assyrern, zumal da nach FRANK *Studien* I, 72. 74 auch die bekannte Zeremonie *širqa šarāqu* möglicherweise in »einer besonderen Art des Aufschüttens oder Gießens u. s. w. bestand«. — THOMPSON's Transskription (l. c. II, 85): *sar-ra-ku-tu-ma a-mu-liš* . . . möchte ich mir nicht aneignen.

2) Unklar; möglich auch »an einem stürmischen Morgen«?

3) I_2 √אקר. — √נכר gäbe keinen Sinn, wohl aber √מקר (mit ק nach MEISSNER, *Ass. St.* V, 1911, S. 44): *i-ti-ki-ru* < **ittikiru* < **intikiru* < **imtikiru* wie *attaḫar* (מחר), *ituqut* (מקת), *mudaḫṣi(j)a* (מחץ, Assurn. II, 107) und I_1 *attuḫ* (מחת, HRPR. 652 *o* 15). Unter der Annahme einer finalen Bedeutung der Konjunktion *ki*, die allerdings meines Wissens sonst noch nicht sicher belegt, aber durch den Gebrauch der Präposition in *manma ki lā amāri* »damit niemand (sie) sehe« (DELITZSCH, HWB 325b) an die Hand gegeben ist, könnte man deshalb versucht sein zu übersetzen: »Auf daß(?) Regen im (Lande) Akkad (die Felder) reichlich tränke(?)«. Die obige Fassung erscheint jedoch weit ungezwungener.

4) *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins*: *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, p. 64 suivv.

Regengöttin bekleideten großen Holzlöffels, der in Prozession geführt und dessen Begleiter, alte Frauen und Kinder, ebenso mit Wasser bespritzt werden (BEL pp. 64, 85 suiv.) wie die analoge schwarze Kuh mit ihren Begleiterinnen (ib. p. 66) und die maskierten Männer mit dem Aschensack (ib. p. 67).[1]) Auch »das festliche Wasserschöpfen und -ausgießen bei den Israeliten im Kultus des zweiten Tempels«,[2]) die Regenprozession bei den Zuñi und Moki, während der nackte Männer begossen werden,[3]) die russischen Sitten des Begießens einer Figur[4]) oder auch eines Leichnams, seines Grabes oder Sarges[5]) und das Katzenbad auf Java und bei den Atscheh[6]) sind noch hierherzurechnen.

Bemerkenswert ist an den beiden oben mitgeteilten assyrischen Texten ihre Isolierung. Von ausgesprochenem Regenzauber ist mir sonst in der Keilschriftliteratur nichts bekannt.[7]) Aber auch das Vogelomen steht in der Praxis vereinzelt. Allerdings sind in der Bibliothek Assurbanipal's eine große Menge systematisch gesammelter Aufzeichnungen überliefert, die Tier-, darunter auch Vogel-Omina enthalten.[8]) Und noch zu seiner Zeit gab es — ebenso etwa wie den bis auf Urninā's Tage[9]) zurückreichenden Titel *muš(la(ḫ))laḫu* »Schlangenbeschwörer«, fem. *mušlalaḫḫatu*[10]) — einen Titel

1) Vgl. auch BECKER, *Arch. f. Rel.* 11, 361 und BASSET, *Rev. de l'hist. des Religions* 1910, p. 18.

2) GOLDZIHER, ebd. 13, 34, N. 1. Vgl. auch das dort weiter Zitierte.

3) USENER (zum Teil nach PREUSS), ebd. 7, 285.

4) DEUBNER, ebd. 9, 449.

5) JANIEWITSCH, ebd. 13, 627.

6) SNOUCK HURGRONJE, *De Atjèhers* II, 311; engl. Ausg. II, 283; vgl. JUYNBOLL, *Arch. f. Rel.* 7, 513.

7) Die bei MORGENSTERN, *The Doctrine of Sin* 60 f. 143, BEHRENS, *Briefe* 16. 98 ff. und FRANK, *Studien* I, 28. 86 erwähnten Riten haben damit offenbar nichts zu tun.

8) S. meinen *Catal.* V, pp. XXII, 2141, 2143; *Ninive und Babylon*[3] 87 f.; HUNGER, *Tieromina* 18 ff.; auch oben S. 115 N. 2.

9) THUREAU-DANGIN, SAK S. 8, o γ 2 (so lies bei FRANK S. 78).

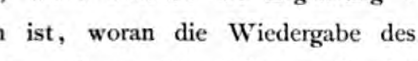
10) FRANK, a. a. O. 18 f. 48. 77 f. 252. 274.

dāgil-iṣṣūri »Vogelschauer«;[1]) in dem Fragment einer gewiß damals noch im offiziellen Gebrauch befindlichen Ritualtafel für den »Wahrsager« scheinen sich »Vögel«, die neben »Schaf«, »Gedärme« und »Öl« genannt werden, »auf die verschiedenen Kategorien der *bārū*-Wissenschaft zu beziehen«,[2]) und K. 8932 enthält, wie ich *Catal.* p. 972 hervorhob (vgl. BOISSIER, *Choix* II, 21 und HUNGER S. 47 f.), einen Ritus zur Abwehr von durch (ominöse) Vögel verursachtem Unheil.

Indessen ist nicht ersichtlich, ob auch das zuletzt genannte Ritual noch damals praktische Verwertung fand; *ša maṣarti* in dem noch unklaren Text Rm. 2, 4 (unten, N. 1) braucht nicht (mit HUNGER a. a. O. S. 22) auf eine »feierliche Vogelschau« bezogen zu werden, und die Vogelschauer haben, wie schon FRANK (a. a. O. S. 50) mit Recht bemerkt, — wenigstens zur Zeit Assurbanipal's — schwerlich eine eigene Priesterklasse gebildet.[3]) Vielleicht führte der *bārū*-Priester diesen (alten?) Titel ebenso wie die meisten Leser dieser Zeilen den Titel *magister liberalium artium.*

Nun darf — trotz der Gefahren des argumentum a silentio — wohl Folgendes der Erwägung unterbreitet werden. Der Kultus der babylonisch-assyrischen Religion in ihrer jahrhundertelangen Entwicklung umfaßte u. a. die Faktoren der Astrologie, der Leberschau, der Ölwahrsagung und der

---

1) S. K. 572 (S. A. SMITH, PSBA 10, April 1888, pl. III; HARPER no. 33), obv. 9; vgl. DELITZSCH, BA I, 219; MARTIN, *Lettres* p. 23 (»les augures«) und BEHRENS, a. a. O. S. 9; — Rm. 2, 4 (HARPER, ZA 8, 348 f.; wiederholt *Letters* no. 410), obv. 12; vgl. BERRY, *Hebraica* XI, 180. 189 und BEHRENS S. 8, N. 2; — vielleicht auch Bu. 89-4-26, 7 (JOHNS, DD no. 60), obv. 2, wenn nämlich die Ergänzung von JOHNS (ib. II, 144; III, 82) anzunehmen ist, woran die Wiedergabe des Textes ( = ?) zunächst noch zweifeln läßt. — Die Funktion des *(amilu) rī' iṣṣūri* (pl) ist aus der einen Stelle CT 22, no. 12, 8 nicht zu ersehen. — Auch die bekannten Worte Amarna L 5, 26 *ištin amilūti* (pl) *ša-i-li naṭri* (pl) »einen (der?!) Adlerbefrager« (?) (JENSEN, KB 6, 418; KNUDTZON S. 284) sind nicht ganz klar.

2) ZIMMERN, *Beitr. Rel.* 85. 97d; FRANK I, 135 f.

3) Der *dāgil-iṣṣūri* war also nicht "a regular court officer" (BERRY, l. c. p. 189).

Tieromina. Dass die Astrologie noch im 7. vorchr. Jahrhundert in voller Blüte stand, beweisen (außer anderen Gründen) die Hunderte von Berichten und Briefen astrologischen Inhalts in der Bibliothek Assurbanipal's; und das Gleiche gilt von der Leberschau, deren Betätigung noch in einer Königsinschrift von Nabonid (V R 63) eine Rolle spielt und gleichfalls in mehreren hundert, der Praxis entsprungenen Texten in der Bibliothek, den von KNUDTZON so genannten »Gebeten an den Sonnengott«, zum Ausdruck kommt. In schroffem Gegensatz zu diesem Befund steht die Tatsache, daß für die Ölwahrsagung, von der hier nicht weiter die Rede sein soll, zunächst keine solchen »praktischen« Texte zur Verfügung stehen. Aber auch die Praxis der Vogelomina, ja der Tieromina überhaupt, beschränkt sich, soviel ich sehe, auf den obigen vereinzelten sicheren Fall.[1]) Wir hätten demnach, wenn hier nicht ein ganz neckischer Zufall sein Spiel treibt, anzunehmen, daß von einem altbabylonischen (bzw. sumerischen) Tierkult, wie ein solcher auch sonst bei den Semiten mancherlei Spuren hinterlassen hat,[2]) zwar Reste

1) Vgl. HUNGER, S. 16. — In dem von Nirgalīṭir mitgeteilten Bericht über die Konservierung einer Mißgeburt in Salz (K. 749, ed. BOISSIER, *Doc.* p. 186; THOMPSON, *Rep.* 277; CT 27, 45; vgl. BOISSIER, *Choix* II, 8; MEISSNER, *Ass. St.* IV, 14; HUNGER 88 f. [und UNGNAD, AO X, 3, S. 30]) ist das Zitat aus einem Omentext nur Beiwerk. — Der Inhalt des Briefes 83-1-18, 38 ist, wie HUNGER (108 und N. 1) selbst hervorhebt, noch sehr problematisch: es könnte sich darin statt um Tiere doch wohl um Pflanzen handeln. — Auch die Stelle K. 915 (kein Brief von Aradnanā!), rev. 1 f. ist mir zunächst ebenso unverständlich wie HUNGER's Bemerkungen dazu TO 47 und N. 1. — Und in dem Text der berühmten Geschichte von dem Fuchs, der am 7. Kislev in die Stadt Assur eingedrungen und dort im Hain des Gottes Assur in einen Brunnen gefallen war, dann herausgeholt und getötet wurde (K. 551, ed. STRASSMAIER, AV Nos. 1826 + 2312 + 4402 + 4874 + 5696; HARPER no. 142; DELITZSCH, AL[4] S. 76; vgl. JOHNSTON, *Epist. Lit.* p. 158; HUNGER 104; MEISSNER, AO XIII, 2, S. 8), vermag ich von einem Omen nichts zu entdecken.

2) Vgl. ROBERTSON SMITH — STÜBE 220 ff.; speziell für die Araber WELLHAUSEN, *Reste*[2] 151 ff. 201 ff.; GOLDZIHER, *Abhandlungen* I, 198 ff.; *Vorlesungen* 68. 78 f.; für die Babylonier meine kurze Bemerkung *Sitzber. Heidelberger Ak. d. Wiss.*, a. a. O. S. 27 und besonders FRANK, *Studien* I, 239 ff.

geblieben und in damit zusammenhängenden Omensammlungen erhalten sind, daß sich aber die zur Zeit Assurbanipal's herrschende Astralreligion dieses Kults schon lange entäußert hatte und nur in Ausnahmefällen auf jene Sammlungen zurückgegriffen wurde.[1])

Analoges ließe sich — immer die Ergänzung und Übersetzung der zweiten obigen Inschriftstelle als richtig vorausgesetzt — vom Regenzauber mutmaßen. Der von dem *āšipu*-Priester Bīlitti empfohlene Ritus gehörte demnach ebensowenig zur assyrischen Staatsreligion wie die Handlung des Propheten Elia auf dem Karmel zur Jahwereligion.[2]) Hier wie dort aber zeigte sich die »Gefügigkeit, sich gegen die heidnischen Gebräuche nicht spröde abzuschließen«. Diese von den Formen der muhammedanischen *Istisqā*-Rogation gebrauchten Worte GOLDZIHER's (Nöldeke-Festschrift 311) gaben die Anregung zu den vorstehenden Mitteilungen.

1) Wie weit dabei der Umstand in Betracht zu ziehen ist, »daß sich wohl auch neben der kultischen Omenschau eine populäre Omenkunde entwickelt haben wird« (FRANK, *Studien* I, 88, Anm. 304), läßt sich vorerst nicht entscheiden. — Für die früheste direkt nachweisbare Zeit, in der Vögel zum Zweck der Wahrsagung beobachtet wurden, gibt vielleicht BE VI 1 (ed. RANKE), pl. 70, no. 118 Aufschluß, wenn nämlich dort *nipišti* mit UNGNAD, OL 11, 533 als »Zeremonie« des Wahrsagers im weiteren Sinn aufzufassen ist.

2) Auch in Jud. 6, 36—40 findet v. GALL »eine Spur von Regenzauber«: ZAT 23, 1903, 147 f.

Aramäische Lurchnamen.

Von *Immanuel Löw.*

I. Eidechsen.[1])

1. ܐܨܐ s. ܚܨܐ.

2. ܐܲܚܙܘܿܐ EN 43$_{50}$ الضبّ s. Nr. 34. PSM 226 (der aus BA: ܐܲܚܕܵܐ hat): ܐܲܚܙܘܿܐ ܫܡܥ ܡܢܗ ܚܕ ܐܲܚܕܵܐ ܕܥܒܕ ܒܗ ܚܕ ܐܲܚܙܘܿܐ. DBB 783 ܐܲܚܕܵܐ حيوان يسمّى دمثا ܫܡܥ ܡܢܗ ܚܕ ܐܲܚܙܘܿܐ ܕܥܒܕ ܒܗ ܚܕ ܐܲܚܕܵܐ برّى ܨܗܝܢܐ الضب. Cod H hat ܐܲܚܕܵܐ und برّى دمثا fehlt. Card: الضبّ.

ܐܲܚܙܘܿܐ BA, ܐܲܚܕܵܐ (ܐܲܚܕܵܐ, دمثا) BB ist rätselhaft.

ܐܲܚܕܵܐ ܕܥܢܢܐ = الضبابة Nebel, Wolke: das sieht ܐܲܚܕܵܐ und ضبّ verdächtig ähnlich!

Audo: ܐܲܚܙܘܿܐ ܚܕ ܡܢ ܫܡܥ ܚܕ ܙܚܘܓܐ ܕܨܒ ܚܕ ܐܲܚܙܘܿܐ.

Die Bedeutung Eidechse ist fraglich. [NÖLDEKE: Ob nur Entstellung von ܐܲܚܨܵܐ?]

3. ܐܲܚܨܵܐ für אנקה Lev 11, 30, für שממית Prov 30, 28, wo auch Targum אמקתא, so lies für אקמתא! ܐܲܚܨܵܐ ܡܦܨܵܐ *σαῦρος χλῶρος* Geop 76$_{12}$, ܐܲܚܨܵܐ ܐܲܚܨܵܐ = ܐܲܚܨܵܐ ܐ = ܐܲܚܨܵܐ ܡܨܨܵܐ =

1) Das sechste Kapitel der Lurchnamen, Frosch und Kröte, ist im *Florilegium Vogüé* 391—406, das dritte, Schlangennamen, in der Harkavy-Festschrift 37—61 erschienen.

ἀσκάλαβος DBB 192. *ἀσκαλαβώτης* 241. MACLEAN 14 aus Lev a. O. aber altsyr. Jak-Edess. Hexaëmeron Leyd. 54. 60: eierlegendes, vierfüßiges Tier; er nennt es neben ܣܘܪܝܐ ܣܘܓܐ ܕܥܟܡܗܐ (auch PSM 243). Bar Kēfā: ܕܥܟܡܗܐ ܕܨܐ ܥܠ ܐܥܨܐ. BA, nur bei PSM: ܕܥܟܡܐ ܐܝܬ ܒܗ ܨܐ. BB: ܕܥܟܡܐ ܒܥܠ ܐܝܬ ܒܗ ܨܐ. BHebr Schol ed KERBER p. 19 dasselbe wie BA.

Syrisch wird damit gleichgesetzt: ܣܘܪܝܐ = سامّ ابرص DBB 192. 434. PSM 243. 595.

ܣܒܐܕܒܕ DBB 357 PSM 450, persisch? Vgl. *bedbedad* Nr. 14 Ende?

ܣܘܪܐ LA سودا DBB lies ܣܐܘܪܐ *σαύρα*.

Arabisch: سامّ ابرص DBB 192. 241. BHebr, Card.

عظاية DBB 241. BHebr bei PSM.

ضبّ BA DBB HUNT bei PSM Card.

وزغة BA und HUNT, beide bei PSM.

Falsch und bloß aus Prov 30, 28 geraten sind die Erklärungen: ابن عرس ,خطّاف (سنونوة Card), سنجاب, ستّور (hebr.! ܣܗܒ), عنكبوت (Ly TW I 59 und WB I 156 falsch »Spinne«), نمس und زبّاد.

אנקה Onk ילא, j פליית חויא, פלייתא Gbgr Fragmententargum 111, מינקת חויא Gbgr, סממיתא, Ar ورل *μυγάλη*. אנקה Tanḥ Balak 9 BTanch 13 Jalk Balak 242c Bem r 20_{14} nur das biblische Wort. Abulwalīd: حرذون. Mit »abyss.« *anguga* hat das Wort trotz ROSKOFF, *Bibellexicon* sv Eidechse nichts zu tun. S. unten S. 136 Z. 4. פֶּלְיַת חיוה Aruch aus Jelamdenu und jLev Boch I 1063. Fl zu Ly TW II 573 فالية الافعى eine Art braungefleckter Käfer, die immer mit Skorpionen und Schlangen vertraulich zusammenleben, die Schlangen-

aufsucherin. Damīrī: بنات وردان. [NÖLDEKE: أُفَيْلِية الأفاعى Ǧāḥiẓ, *Bajān* 1, 156, der dazu sagt: دويبة سوداء فوق الخنفساء.]

4. ܨܒܝܨܐ s. Nr. 3.

5. ܨܡܡܟܗܝ animal reptile, Cast, ist ܨܡܡܟܗܝ, die *bīš* = Maus. S. Säugetiere.

6. ܨܗܡܟܡܡܨ Basilisk gehört nicht her, denn die Alten verstanden darunter nicht die nur im tropischen Amerika lebenden Basilisken, sondern ein schlangenähnliches Scheusal. PSM 436. 548 ܨܡܟܡܡܢ ܐܣܩ. באיסלקון Jabez, *Migdal ʿōz* II 73ª. באזליקה Ṣēl haʿōlām 9ª Amst: durch seinen Anblick werden alle Tiere vergiftet; er ist der König aller Schlangen (מלך על כל השרפים). Schlangennamen Nr. 32. OKEN VI 610. BREHM 76 f. Siebenköpfig ist der Basilisk in der Pistis Sophia c. 70 (HARNACK, *Jüd.-christl. Psalmbuch* p. 18).

7. ברכר Ly I 269 eine Eidechsenart lies ערוור Schlangennamen Nr. 16.

8. ܨܐܡܒܐ s. Nr. 3.

9. ܨܡܝܐ s. Säugetiere sv ܐܡܡܐ trotz PSM 633: lacertae species: es ist mißverstandenes *γαλεώτης* a) Schwertfisch, b) Gecko-Eidechse und *γαλῆ* Wiesel. »*Γαλεώτης* nach Stephanos von Byzanz (5. Jahrh.) von *Γαλεός*, einem Sohn Apollon's; vgl. Apollon als Eidechsentöter und die ursprüngliche Vorstellung von Asklepios (*ἀσκάλαβος* »Eidechse«) als Erdgeist in Schlangengestalt[?].« FR. OSKAR HEY, *Der Traumglaube der Antike* I (München 1908) 36.

10. ܨܘܢ s. ܠ Nr. 12ᵇ.

11. דרקון galt für eine Schlange, aber man hat es nicht mit JASTROW durch Boa constrictor wiederzugeben. Schlangennamen Nr. 30. Nachzutragen ist REJ 29, 64. Midraš hagādōl bei KOHUT, Nachtr. zu III 162. Jalk Jes 50^{c}_{16} bei Bxtf. Irrig hat Bxt draco zu אוחין 40, אפא 180, אפעא 189, ירודא 981, צבוע 1883. F. PERLES möchte »דרגון KRAUSS, *Lehnwörter* II 194ᵇ dazustellen. Da *δράκων*, draco sicher ein Feld-

zeichen bedeutet, mag es wie דגל, vexillum, »Fähnlein« für die Truppe selbst gebraucht worden sein.«

Nachtalmudisch Abulwalīd ed. BACHER 536. RMbBaruch 610 Budapest. Der Ortsname Draguignan: Drachenort. GROSS, *Gallia iudaica* 170. *Jew. Enc.* sv Dragon, wo die nachbiblischen Quellen gänzlich übergegangen sind. Zum Syrischen bemerkt FR. SCHULTHESS: ܐܘܪܓܘܢܐ (sic) findet sich noch dreimal in DUENSING, *Christl.-pal.-aram. Texte* 1906.

NT Apoc 12_{3-17}. $13_{2.4.11}$. PsApocr, *Thomasakten* 30 ff. p. 492 HENNECKE. Unser Flugdrache, Draco volans, BREHM 51. LINDAU 51. Sefer habĕrith 73. Abbildungen mythologischer Drachen: CONRAD LYWSTHENES, *Prodigiorum Chronicon*, Basel 1557. Eine Reihe scheußlicher Ungetüme reproduziert *The Strand Magazine*, London 1906, vol. 32 Nr. 191.

12^a. ܒܝܬܐ, ܒܘܬܐ, ܒܘܪܝ, ܒܠ. [NÖLDEKE: Echt aramäisch sind ܒܘܪܝ, dialektisch ܒܠ, während ܒܝܬܐ und ܒܘܬܐ aus ورل und ورن entlehnt sind.] Zunächst ist eine Glosse BA's, nur bei PSM 1070, zu berichtigen. Sie lautet: ܡܚܝ . ܝ . ܒܚܐ ܕܐ ܘܙܠܕ ܒܝܬܐ.. Das ist zu emendieren: ܒܚܐ ܕܚܝ ܕܐ ورل ܒܝܬܐ. DBB 668 PSM 107: ܒܚܐ الوركه ܒܚܝ ܕܐ ܘܠܐ ܐܦ ܣܘܣܢܐ ܒܝܬܐ. Hier ist für ܘܠܐ zu lesen ورل und für ܒܚܝ LA: ܒܚܐ, ܒܚܐ ist ܒܚܐ zu lesen. S. Nr. 25.

ܒܝܬܐ kennt auch EN 43_{80} = Novaria bei Fl zu Ly I 245. BRUN: genus lacertae.

Dasselbe ist ܒܘܪܢ الورن BA 3395, wo PSM ورن zu Unrecht beanstandet. Es ist die vulgärarabische Form von ورل (LANE), die auch BA 4043, Ġavālīḳī u. A. kennen. Auch Audo I 248: ܒܘܬܐ ܕܐ ܒܠ ܣܡ ܐ ܕܐ ܒܚܐ ܕܐ ܒܘܪܝ[1]. ܒܘܪܝ Krokodil LAND, AS 4, 42_{2-3} (BROCK. nur diese Stelle) und Jak Edess Hex Leyd 60^r für הנשמת wie Hex Lev 11_{30}. 60^b: ܒܘܪܝ ܐܦ ܐܢܫ ܕܐ ܒܘܪܝ ܒܘܬܐ.

1) Der Kopf dem der Schlange nicht ganz unähnlich. BREHM 112.

وَرَل LANE: وَرَلُ البحر the monitor of the Nile, Lacerta Nilotica (Forsk An ورر p. VIII, *varan* p. 13). ورل الأرض Lacerta scincus. Damīrī II 346: größer als ضبّ. Qazwīnī II 338 die größte Eidechse, mit langem Schwanz [ausgewachsen 1·7 m, wovon 1 m Schwanz, BREHM], kleinem Kopf. DOZY II 797 aus den Reisebeschreibungen von SHAW, LYON und BARTH. Aus Ibn Bṭ: الورل الماءىّ le scinque, الورل النيلىّ, ورل الماء, البحرى —, النيلى — Krokodil: WETZSTEIN bei DELITZSCH, *Hiob* 40_{25}. Boch I 1069 f. ROSENMÜLLER 256^{n}. Diosc II 444. 449. Sha 2021 וורל aus Avic *vaural* Pinsker. Likkute 208 zu אנקה. VULL. II 79 ورله, der Eidechse ähnlich, aber kleiner, arab. ورل. S. noch Krokodil Nr. 2 und 5. Irrig ورك BA 4043 DBB 668, wie PSM 1070 erkannt hat. SEETZEN III 434 *Psammosaurus griseus* FITZ *el-worran* vulg. statt *waran* DE SACY Abd. 160. = *Varanus griseus*, der Wüstenwaran, das Landkrokodil des Herodot. Bewohnt in Asien das ganze Gebiet, das sich vom Kaspischen Meer ostwärts bis Nordwest-Indien erstreckt und südwestlich bis Palästina und Arabien reicht. Auf dem Markt von Kairo zeigen ihn die Schlangenbeschwörer. BREHM 118. 120. Abbildung 119. OKEN VI 625 *waran el-hard* (وَرَل الأرض LANE: the land monitor) = Wüsteneidechse, *waran el-bahr* (وَرَلُ البَحْرِ LANE: the monitor of the Nile) = Nileidechse, d. i. *Varanus niloticus*, Nilwaran. BREHM 113. Abbildung 115.

Der arabische Name *waran* ist irrtümlich in Warner umgewandelt und dies durch den wissenschaftlichen Namen Monitor festgehalten worden (BREHM 112). Auch ins Hebräische ist der Irrtum gedrungen in SCHÖNHAK's Benennung המבשר. BÖLSCHE macht sich noch 1904 (*Weltblick* 126)

über den Irrtum lustig. BREHM nennt die Familie Varanidae und den ورل der Araber: Nilwaran, *Varanus niloticus.*

12b. ܝܠܐ[1]) יַלָּא. Falsch ܝܠܐ C 375 BB bei PSM 1593 BRUN 212. (Wenn PSM 1593 und danach BRUN auch *coturnix* dazu stellen, so ist das unrichtig.) DBB 845$_{17}$ auch BA bei PSM, aber die Glosse gehört zu ܟܘܟܐ. Siehe ܣܟܘܟܐ, wie Card richtig bemerkt. ܝܠܐ BA PSM 1593 = ܣܘܒܐ = ضبّ DBB 845$_{17}$. Audo. Card 531 ܝܠܐ السَلْوَى والاوّل .. ܝܠܐ الضَبّ ... ܟܘܟܐ [ܟܘܟܐ!] أرجح. — ܣܒܐ ܒܠܐ = ܣܒܐ ܣܘܒܐ BA PSM 1373 DBB 774 BS: بعر الضبّ nicht ܣܡܥܐ PSM 1373, sondern richtig 1359.

BA 4459 daraus PSM 1598 hyaena: ܒܟܐ الضبع والوبرة muß nicht aus ܟܘܟܐ und الضبّ entstellt sein. DBB 539 ܟܘܟܐ = ضبّ = ܕܘܣܦ PSM 834 sieht wie *δίζωον* aus, wird aber von BB 771 (und BA s. u. S. 137, Z. 21 f.) für persisch gehalten. VULL. sv = Nilkrokodil. [VULLERS hat دوزون aus Castellus, dieser aus BB. NÖLDEKE.] *Δίζωον* = *ἀμφίβιον*. Amphibie ist eine erst von LINNÉ eingeführte Bezeichnung. Syrisch wäre ܒܥܠ ܕܒܫܬܐ ܫܡܝܐ C 973 animal amphibium in mari aridaque degens. S. aber Nr. 30! [Auch das Gazophylacium hat für crocodille neben *timsāḥ* auch دوزون, aber ich fürchte, daß auch das nur aus Cast. stammt. NÖLDEKE.]

יַלָּא Onk Lev 11$_{30}$ LA mss, sonst: יַלָּא, יָלָא, ed. Ixar: ילא zum Textwort אנקה. pl יילי, יאלי Bb 4$^{a}_{1}$, Sabb 54^{b}. Die Tradition läßt uns im Stich. Schon RGēršōm kombiniert aus der Targumstelle: של מיני האנקה שחן עלוקות. Danach Ar علقة, סנגיסוגא *sanguisuga*, Blutegel. [NÖLDEKE: Auf

1) BROCK. 499 hat das Wort aus den Stellen bei BB, irrt aber, wenn er es für entstellt aus ܣܘܒܐ hält. [NÖLDEKE: Es ist vielmehr dialektische Assimilation. Diese Form bestätigt, daß die Form mit anlautendem *j* die echte aramäische ist.]

»Blutegel« ist man am Ende durch *ἴουλος* gekommen.] Raši nach seiner Erklärung zu אנקה Lev 11_{30}: הריצון Igel, *hérisson*,[1]) was JASTROW aufnimmt. De Lara irrig *ἴουλος* SACHS II 94. Sonst LEWYSOHN 100 u. 336. Haarsträubende Etymologien: K IV 128^{b}.

13. זבוגא. Einmal im bablī Nid 56^{a} pl זבוגי, Ar זבזבגי. Es wird wohl zum persischen *pazaka*, ins Arabische als بزغ, وزغ gedrungen, gehören. Es ist unrein, also kein Frosch, auch nicht Kröte, sondern وزغ Eidechse. Raši hält die Kröte (צב = פרוי"ט[2]) für unrein. BERLINER, *Raši*[2]) 446 hält פרוייט irrtümlich für *furet*, Frettchen. وزغ, وزق, بزغ LANE: *rana*. VULL. II 1422 وزغه, بزغة. وَزَغَة Damīrī II 348 LANE: = بُرْص, eine Art Gecko und = سامّ ابرص; dies der Name of the large وزغ. DOZY: وَزْغَة *tarente*, espèce de lézard très petit et habitué à fréquenter les maisons. Qazwīnī zu وزل und سامّ ابرص, Honein zu *σαύρα*.

14. חלטתה Targ O Lev 11_{30} ältere edd, חולטיתא mss und ed Ixar, הלטתא 3 mss und neuere edd. BERLINER Onk II 34. לטעיתא Samaritaner. Ein angebliches خهن »zab« = mandäisch: lacerta führt GES., *Thes.* und nach ihm KOHUT V 36 an. Biblisch לטאה (das große ל, das noch KITTEL aufnimmt, ist massoretisch nicht begründet, wie aus NORZI z. St. hervorgeht). Mischnisch ebenso Ohol 16 זנב של לטאה. [Der abgetrennte Schwanz zuckt מפרכס, Maim: يتحرك Ša'ar hašāmajim 26^{a}.] Maim ed DBG., SURENHUS. Die edd haben של חלטאה, da man in talmudischer Zeit das *h* für radikal

1) Dr. G. SCHLESSINGER, *Maḥzōr Vitry* Nr. 35.

2) S. Schildkröte. [Dr. GUSTAV SCHLESSINGER, Mainz, will wie LANDAU, Marpe Lāšōn, פוויט ohne *r* lesen: afr *puit* = lat *putidus*, wovon auch fr *putain*, meretrix und *putois*, Iltis. פוויט könnte afr **puit* = *putois* meinen. *Furet* geht, abgesehen von der Unmöglichkeit der Bedeutung Frettchen, schon wegen der Form nicht, die afr *furon*, *fuiron* lautet.]

hielt. So z. B. נמצאת הלטאה Pes 88^{b} (RḤan: בהלטאה. Raši Az 40^{a} צב והלטאה). ובגישתא דהלטאה קמפלגי Ḥull 122^{b}. Die Beispiele זנב הלטאה Ḥag 11^{a} Bb 142^{b} Ḥull 21^{a} Arach 7^{a} Nidda 44^{b} הלטאה בחולדה Ḥull 9$_{2}$ Sifra Šemīnī 52^{b} Weiß Sabb 107^{b} jPes VII 35$^{a}{}_{70}$, הלטאה אין לה עור TḤull VIII 510$_{12}$ b 122^{b} sind unsicher; das biblische Wort wird Ḥull 9$_{2}$ האנקה והכח והלטאה nicht in ההלטאה geändert. Die targumische Form bestätigt, daß man in talmudischer Zeit das ה nicht für den Artikel gehalten hat.

[Sie hatten natürlich Recht, dem כחבן zu mißtrauen. Nachdem es mir gelungen war, die Stelle in PETERMANN's Ausgabe des Sidra Rabba aufzufinden, ergab sich, daß die Handschriften statt NORBERG's כחבן, סחבה סחבה, das er »manus pedesque lacertae« übersetzt (II 198, 4 Text, 199, 5 Übers.), haben (PETERM., SR I 280, 3) ערה וליגרה דלאטאבא »Hände und Füße eines Unholdes« [eine Hs: von Unholden]. NORBERG hat sich also einfach verschrieben und dann eine Übersetzung zurechtgemacht. Daß הלטתא und Nebenformen Hebraismen sind, ist auch mir wahrscheinlich. Da das Wort mischnisch deutlich eine Eidechse bezeichnet, so hat man darin wenigstens ein Zeugnis für die damalige Interpretation von לטאה. NÖLDEKE 5. VII. 1909.]

Erklärungen: Onk s. oben. j: שממיתא, Fragm. Gbgr 111: סמומיתא. S. Nr. 29. LXX: *χαλαβώτης*. Vulg: stellio. Syrer: ܓܘܫܬܢ. Saadja u. Abulwalīd: عظاية. Haj u. Maim: سامّ ابرص. Bei Haj: סינברס. Raši: lézard.[1]) afr: laissarde. BERLINER, *Raši* 445 (ליישרדא Ḥull 122^{a} DS aus Sonc לישירדא, edd falsch ליתיירדא), RDK im WB zitiert: לניגרמושא[2]) = Michl Jōfī Lev 11. S. Nr. 19. BERLINER, *Raši*^{2}: לייישרדה,

1) Lacerta Réj 33, 118 zu חומט, בח. Lucerta Aruch VI 72^{b} Réj 17, 118 חומט, לטאה. Deutsch: egdes GRÜNBAUM, *Chrestom.* 40. 42. 365. eydex *Bodenschatz* II 72. negdís BRÜLL, *Jahrb.* VIII 166 n. hegdessen GRUNWALD, *Mitteilungen* XIII, 101.

2) [Dr. G. SCHLESSINGER: CAIX, *Studj di etimologia italiana e romanza.* Firenze 1878, p. 380 über die prov. Formen des lat. languria.]

לאשארט, ed Iχar: לשרדי) לוזיראט Raši bei Michl Jōfi Lev 11 BOCHART: وَحَرَّة, BENZINGER, *Archaeol.* 40: Gecko.

عَظَاءة, عَظَايَة[1]) Damīrī II 107. PSM 2654 [NÖLDEKE: عظاية, pl عظايا in der Literatur nicht selten.], larger than وَزَغَة, like the سَامّ أَبْرَص, LANE. Oft عَضَايَة geschrieben, DOZY. Damīrī: es heißt auch شحمة الرمل, شحمة الارض, hat viele Arten, weiß, rot, gelb, grün, alle mit schwarzen Punkten. In Ägypten: سحلية. Die Syrer geben es zu ܣܡܢܘܬܐ, ܣܡܐ, ܐܣܛܢܐ, ܪܨܨܐ, ܣܘܪܕܐ.

Exkurs: Sonstige persische und arabische Eidechsennamen.

ابو بَرِيص, ابو بُرَيْص Geckoeidechse = وَزَغَة LANE sv بُرْص. Vgl. سَامّ أَبْرَص unter ܣܡܢܘܬܐ; *umm ibrēṣ*, eine Eidechse am Karmel ZDPV 141.

ابو بريش SCHWARZ, *D. heil. Land* 300 (deutsch). 368 (hebr. ed. LUNCZ): לטאה Saadja العُظايا im ägypt. Arabisch; in unserem: *abubrisch.*

ابو بَرَاقِش lézard, DOZY (بَرَّقُوش berrugas, verrue). Damīrī I 147: ein Vogel.

ابو خبيش lézard, أُمّ حُبَيْش lézard DOZY.

ابو ريون grüne Eidechse, DOZY.

ابو سلمان, ابو سلمى species of lizard called وزغ LANE. būszāhy. SEETZEN.

ابو كشاش espèce de lézard vénimeux, DOZY.

ابو نانه kleine schwarze Eidechse, DOZY.

---

1) Damīrī aus Ǧauharī: = وزغة, dem سامّ ابرص ähnlich, eine Art عظاء. Stellen bei BOCH. I 1073.

ام سليمان
احيه الشمس
} SEETZEN III 429 IV 508.

چلپاسه pers. V II 1120 zu مالوالی. II 812 zu كربه — ar. وزغة. Zu كرپاسو, كرپاشو, كرپاسه, كرپاشه, كرپايس, كربوس, كربش. I 675 خرساوله = كرپاسو. I 585 چلپاسَه, die kleinste Eidechse, nach Anderen: Chamäleon.

حَرجوان p. V: griech. eine Eidechse, welche mit Salz gegessen wird.

حرساوله p. V: eine Eidechse كرپاسو.

حُنَيْشَة الجَنَّة Maghreb: lézard gris, lézard de mur, lagartija animal. DOZY.

dallāyn: *Pristurus collaris* Anders, Geckonide. STEINDACHNER.

سَحلية Dam II 15, größer als وزغ, das Männchen:

العَظْرفوط II 106 العظاءة الذكر (BOCH. I 1054 lz عضرفوط u. عذفوط. Das. auch 1055 عسود); Demin. عضيريف, عضيريف. Dem سامّ ابرص ähnlich. *Sehlie*, *sāḥliyye* die kleine *s.*, eine Eidechsenart im Karmel ZDPV 30, 141, Forsk. VIII u. 13 Lacerta ocellata. سُحْليّه salamandre, DOZY aus Ibn Bṭ. سلحية SEETZEN, der aus Tripolis auch سَقاية kennt II 99. III 427. IV 507 سحلية. Lacerta ocellata L, scincus variegatus Schn. (BREHM 138 f. Perleidechse). Seqāyé, lézard au Liban BERGGREN.

sohala = *orbanae* Lacerta agilis. عَرَبانة *errabáne* Forsk. IX. SEETZEN III 53. 411, 439. IV 539. ROSENMÜLLER, *Bibl. Tierreich* 262.

شحمة الارض Dam II 346$_8$ zwischen وزغ, حرباء, ضبّ, ورل,

unter عظاية. Sonst Pflanzenname: Garcinia mangostana DOZY aus Ibn Bṭ.

ăser, mehri, MÜLLER II 31 Nr. 552 u. 673 Eidechse.

ângug Wassereidechse HOMMEL 93. 372.

godhā ind. ZDMG 61, 641.

كربه. V II 812 = چلپاسه, وَزَغَة.

كلموژ, ڭلموژ p. V I 1025 lacerta.

كوژده, كوژد, ڭوژده p. eidechsenähnliches Tier V II 1046.

مالوالى V II 1120 lacerta چلپاسه, سام ابرص. ملاب, مولاب lézard vert. DOZY II 624.

نِغَچه V II 1329 lacertae genus.

وَحَرة Dam II 34, eine Art عظاء, dem سامّ ابرص ähnlich. [NÖLDEKE: Allerlei darüber Ǵāḥiẓ, *Ḥajawān* 6, 127 f.] (BOCH. I 1073.)

Südarabisch:

yirgad, *Agama sinaitica* HEYD STEINDACHNER.[1])

latīt, *Acanthrodactylus cantoris* GTHR und *Eremias guttulata* LICHT.

bedbedad, *Scincus muscatensis* MURR.

jemḥ, *lazōg*, *Chalcides ocellatus* (FORSK).

bod, *Sterodactylus pulcher* ANDERS.

dallāyn, *Pristurus collaris* ANDERS.

njézal, *Hemidactylus turcicus* (L) BÖTTG. und *H. yerburii* ANDERS.

15. חרבונה n. pr. stellt SCHEFTELOWITZ zu *kahrpuna*, altbaktrisch: Eidechse.

16. סַנְדְּנָא, הרדונא. Sam. ערדונא. HOMMEL 365 n. amh. *ardeno*. Die entlehnte arabische Form حرذون entspricht

1) *Batrachier und Reptilien aus Südarabien und Sokótra* (*Sitzber. d. Wien. Akad.* CXII Abt. I. Januar 1903).

genau dem jüd.-aram. חרדונא. FRAENKEL 123. חרדונא (Lev 11_{29} Gbgr). ערדונא Samar. für צב, wie Syrer und wie Ḥull 127^{a} und Tanch Nōaḥ Buber n. 190. צב steht für חרדון Ber r 82_{17} = jBer VIII $12^{b}{}_{35}$. בחרין חרדונא jBer I $3^{d}{}_{20}$. Toβaf Ber 12^{b}: wenn das Tier sich krümmt, hebt es den Kopf. Der Schleuderschwanz trägt wirklich den Kopf hoch, BREHM 59. LUNCZ j z. St.: er bewegt den Kopf fortwährend. LUNCZ denkt wohl an *Agama pallida*, die Wechselagame, deren beständiges Kopfnicken die glaubenseifrigen Mohammedaner ärgert, da sie glauben, der Teufel spotte ihrer Gebete. BREHM 57. SERILLO erklärt es richtig durch צב. Ly führt noch Targ 1 C 11_{22} an: חרדונא, LA חרדָנא lies חרדָנא. Vgl. u. S. 143 Z. 17.

سوزبا VULL. I 615: حردون syrisch! Es einfach = »Krokodil« zu setzen, BROCK. sv u. DALM. sv ist unrichtig.

Jak Edess Hex cod Leyd 54^{b} PSM. 1368:

سوزبا ڕەسەا اەحصا سوزبا اەحصا صحا

EN 43_{80} = الحرذون und: سوزبا ؟حصا = الضبّ.

؟حصا سوزبا hat Jak Edess für צב. BA 4044:

. . . . ەاسوزەە جحا ؟حصاسوزبا حكحصا ؟اەحكەە ؟حصا سوزبا

Es ist aus PSM. 1368 DBB 771 zu ergänzen: persisch ؟ەلەر. BA 4043 hat ؟ەلەر. BB: die Krokodilseier, die im Wasser bleiben, werden zu سوزبا, die an's Land gespülten: جحا. Siehe hiezu unter ؟حصاسوزبا.

Jak Edess Hexaëm Leyd 61^{r}:

حك سوزبا ؟حصا ٥٥ حكه ؟حصا ؟اەحكەڕ اەحصا سوزبا حكه

ܣܰܪܕܳܢܳܐ BROCK. 123ª hat FRAENKEL in ܣܪܕܢܐ ܒܨܥܐ korrigiert. Ungenau steht ܣܪܕܢܐ auch für Krokodil: ذنب التمساح ܣܪܕܢܐ ܕܢܢܝܐ DBB 1385, genauer PSM. 1074. 1368. 1740 DBB 1583. 673 ZDMG 47, 531: ܣܪܕܢܐ — ܐܓܡܐ ܕܥܓܠܝܐ — زبل العظاية *κόπρος . . . τῶν ψάρων — ἡ δὲ τῶν χερσαίων κροκοδείλων* aus Paulus Aegineta VII, 3 p. 242, 48.

حِرذَون[1]) Damīrī I 210 dem ضبّ ähnlich, nach Manchen: ذكر الضبّ. *Hardun* BREHM 58 Abbildung 59 ***Agama stellio*** = *Stellio vulgaris* Dand., antiquorum, cyprius, **Schleuderschwanz**, in Kephalonien noch wie zu Herodot's Zeit krokodilos oder korkodilos. Vgl. OKEN VI 616. 632. SEETZEN III 417 حَرذَون an sonnigen Tagen häufig an den Gartenmauern, auch bei Jerusalem und am Horeb, wo er ebenfalls Hardaun heißt. Bei Akre häufiger als Scincus variegatus II 99. *Agama* (trapelus) *deserti* in Kjerwane Hardaun genannt, III 416, mißbräuchlich يربوع III 415. IV 5. Im Gebirge der dunkelfarbige *chardōn* der Araber: BÄDEKER, Pal. LIII. Sonstige Agama-Namen: *el-būszáhy*, *abu dob*, ابو ضِبّ, *abu breis*: ابو بريص IV 508. 506. III 432. 434.

G. STIER, *Die albanesischen Tiernamen* in KUHN's *Zschr. f. vergl. Spr.* 1862, 233 erkennt *hardaun* nicht in *χάρδjeja*, *χαρδέlja*, *χαρδίτζα*, Stellio vulgaris, braune Eidechse. »Er sagt: weder türk. *keler*, *kertenkeler*, noch roman. *caluscerta* für lacerta ist zu brauchen; gegisch heißt *χάρδja* Halsbräune[2]) . .

---

1) حِرْذَون, حِرْدَون LANE. (Demin. حُرَيْذِن DOZY.) Sha 646. Saadja in כח = Abulw. — RDK zu כח, לטאה. BOCH. I 1088. ROSENMÜLLER 260. LEWYSOHN 223. ZDPV 30, 141: Unter den Eidechsen nimmt die erste Stelle der *ḥardōn* ein.

2) Halsbräune, Croup heißt auch ung. *torokgyík* von *torok* = Schlund, *gyík* = Eidechse. Es ist darum nicht merkwürdig, wenn, wie STIER anführt, DCGE sagt, daß *συλλιγοῦδι* u. *συλίγουρδον* Eidechse, *συλλιγούδια* Bräune bedeutet.

Zu beachten ist DCge *χατμπὰ καὶ χαρδοῦν = ζῶον ὅμοιον κροκοδείλῳ. χαρδοῦν* ist eben حرذون!

17. ڤص siehe חצל.

18. ڤز s. Nr. 12.

19. כוחא Onk, כחא j, כחה Sam. Lev 11_{30} kann Hebraismus des palästinischen Aramäisch sein, wird aber wahrscheinlich nur das beibehaltene Textwort כח sein. Da es zwischen אנקה und לטאה steht, wird es für eine Eidechsenart gehalten. Saadja, Abulw. حرذون = RDK aus Abulw., aus Raši, bei dem כח ed. BERLINER keine Erklärung hat, לוזירט lézard. Bei uns steht לוישרדה zu לטאה, wofür RDK aber לניגרמושא[1]) hat. SCHWARZ, d. h. LAND ed. LUNCZ p. 368: Eine große, $^1/_2$-ellenlange Eidechse, deren Kopf beweglich ist. Sie ist in Palästina häufig. In Ägypten benutzt man ihren Kot zum Rotfärben. Sie heißt ضَبّ. BOCH. I 1069. ROSENMÜLLER 260. KOHUT etymologisiert: כח »Husten«!!

20. כלכית *χαλκίς*: BREHM 165 chalcides, Erzschleichen in Syrien und Arabien. OKEN VI 593. Fischnamen Nr. 68. SCHÖNHAK n. 159. Eine unglaublich gewagte Vermutung über כלכית s. bei PREUSCHEN, ZNT IX (1908) 176.

21. ڤحلورا *chalūrī* = kurdisch: a lizard. MACLEAN.

22. כראזא Ly II 397 eine Amphibienart: das ist falsch. Amphibie nach dem Zusammenhang ausgeschlossen. Nach den alten Erklärern ist כראזי pl (כראזול, כרזי, כראזי, כרזו, כדורי) eine Heuschrecke oder ein Vogel.

23. כששתה Samar. Lev 11, 30 zu תנשמת ist nicht ڤڤڤڤڤ Wiesel (BOCH. I 1079), sondern, wie Dr. SAM. KOHN brieflich bemerkt, nach Onk z. St. אשותה zu lesen. S. Säugetiere.

24. לטעיתה s. oben Nr. 14.

25. ڤڤڤڤڤ, ڤڤڤڤڤ, ڤڤڤڤڤ, ڤڤڤڤڤ ns MACLEAN 152 *māiṣ̌izé*, *māzüztā*, *miṣ̌izī*, *mish̔izī*, a lizard (lit. goat-sucker).

1) Vgl. languria, eine Eidechse? Oben Nr. 14.

caprimulgus. Dasselbe ist ܥܛܝܐ und ܥܛܘܬܐ lacerta ns STODDARD bei PSM 2061. 2192 und ܥܛܝܟܐ oben Nr. 12! [NÖLDEKE: Sieht wie eine Übersetzung von *αἰγοθήλης*, Ziegenmelker, aus, das freilich einen Vogel bezeichnet.]

26. ܥܛܘܬܐ und ܥܛܝܐ s. Nr. 25.

27. ܣܐܪܐ DBB 1291 ܣܐܡܐ PSM 2493 *σαύρα*.[1]) Oben Nr. 3. Honein: ܣܐܪܐ, الوزغة, Gabriel: العظاية. Audo: ܐܥܨܡܐ ܝܥܘܒܐ = ܫܒܐ, Card. العظاية مُوَنَّثة ܫܒܐ. AHRENS p. 39 und Übers. p. 61. 62. ܣܐܪܐ ܚܡܡܐ, TYCHSEN p. 7 ܣܐܪܐ ܚܡܡܐ. PSM 2584 DBB 1322 ܣܐܪܐ ܚܡܡܬܐ *σαύρα ἡλιακή* BROCK. 222. S. Salamander 1. *Σαύρα* meint auch PSM 2731 ܐܝܬܘ animal quoddam amphibium ܐܝܬܘ ܠܛܐ Bar Kēfā Hexaëmeron 131ᵛ, sed ܠܛܐ ܐܝܬܘ ܣܡܐ ib. 132ᵛ. 129ʳ: ܐܝܬܘ ܚܡܣܐ.

28. ܣܡܣܚܐ s. Krokodil Nr. 5.

29. ܣܡܡܝܬܐ ܥܥܛܒܐ. Mauergecko, *Tarentola mauritanica* BREHM 42. OKEN VI 632 ff. (= *Platydactylus fasciularis* CUV bei SEETZEN IV 501). ܥܥܛܒܐ BA bei Card u. PSM a. O. ܥܥܛܡܐ, was BRUN und der kleine PSM nachschreiben. Audo gibt beide Vokalisationen und die Erklärung: ܐܝܬܘ ܒܥܕ ܡܢ ... BA BB عَظاية, LA عضايه. Das syrische Wort ist auffallenderweise bei den Verhandlungen über das biblische שממית bisher, auch bei KÖNIG sv, übergangen worden.

Bibl.-hebr. שממית, so richtig nach dem Mischn., Aram. und Arab., NORZI, BAER, DELITZSCH zu Prov 30_{28}, mischnisch: סממית Snh 103ᵇ. (Ar). סממית לעקרב jBer IX 13^{c}_{60} Snh 77ᵇ Midr Ps 18_{12} Buber. *Stellio* als Heilmittel gegen Skorpionstich BOCH. I 1086 aus GALEN, Plinius und Anderen. אימת סממית על העקרב Sabb 77ᵇ (RDK WB mit ש) Jalk Amos 544. Die Furcht des Skorpions vor dem stellio BOCH. I 1085 aus

1) Sonstige Eidechsennamen: *ζιγνίς* (*δυγνίς*), *γαλεώτης*, galeotes, *κωλώτης*, colotes = *ἀσκαλαβώτης*, *χαλκίς*, *χαλκιδική*, chalcidice; langa, languria, stellio.

GALEN, Plinius, Aelian u. A. GESNER bei BREHM 38. OKEN VI 634. — Gecko in Palästina: BÄDEKER, Pal. LIII. Pl. סממיות (so l.) Sifre II 354 f 147^{a}_{11} (bei GEIGER, *Urschrift* 69) Midraš Tannāīm 219_{10} HOFFM. = Jalk Dt 961 f 312^{b}. — Agadisch Prov 30_{28} auf Rom gedeutet Ber r Ende. Jalk Prov 963 f. 145^{c}. Midr Mišlē z. St. Buber: das bestgehaßte Reptil שאין בכל השרצים שנואה כמותה BACHER Ag Pal I 455 aber nicht: Spinne! Jüd.-aram. סממיתא Ar (ed שׁ) jLev 11_{30}, סמומיתא l. סממי Fragmententargum 111 Gbgr; סממיתא Samar Lev a. O. zu אנקה. In einem aramäischen Satze: [שממי]ת LA סממא l. סממית in hebräischer Form, wie in demselben Satze עקרב.[1])

Das Wort ist längst zu سامّ ابرص gestellt worden. [Das geht aber nur, wenn שׁ falsche Schreibung für ס ist. NÖLDEKE.] Vgl. *süllemómijáh* = scincus SEETZEN III 315. 423.

Das Wort hat GROTIUS (bei DEL. zu Prov 511) in *σαμαμίθιον* Soph. 977 = *ἀσκαλαβώτης* a species of domestic lizard, common in Egypt, erkannt. Dazu *σαμιαμίνθη* und ähnliche Formen, sowie samamithium = lacertus DCge Lat ed 1886 VII 296 Salm Solin 817^{b}. BOCH. I 1086. DCge gr zu *ταχοβαύστης* und *τοιχοβάτης* und *συλίγουρδον*. Da auch die griechisch-römische Welt das Märchen von der Giftigkeit der Geckonen, das auch bei den Indianern verbreitet war, glaubte, wie BREHM 38 ausführlich berichtet, kann man gegen die Ableitung des Wortes von סם, Gift, nichts ein-

---

1) [סממא] [ודמעיא] דרישא מתעביד עקרב ודמניא [ממוחו] מומיתא שממי jSabb I 3^{b}_{43} RḤ zu BK 16^{a}, dem die LAA in Klammern gehören. JASTROW stellt für מומיתא vermutungsweise, aber irrig, סמומיתא auf, Ly gibt es durch Kopflaus wieder. Ob man an שמשמנן pl, ein Schädling des Weinstocks, denken darf?? — Dem klingenden Reim zuliebe findet die *semā mith* in der Grabschrift der Sara Copia Sullam (von Leon da Modena?) einen Platz:

Ob sie heut' auch ohn' Erlösung
Beute wird von Motte, Wurm, Semāmīth,
Kommt die Zeit doch der Erlösung,
Rufet Gott sie: Kehr zurück Sullāmīth.

wenden, [nur müßte das ם des Mischnischen für richtige, ש für falsche Schreibung gelten. NÖLDEKE.]

Haj Gaon Ohol 16 gibt zu לטאה: סינברם[1]) (Abulwalīd — nach ihm Parḥōn sv — zitiert daraus سامّ ابرص) סמברץ Saadja zu תנשמת(?) SCHWARZ d. h. Land ed LUNCZ 368, die Pariser Ausgabe, die LUNCZ anführt: الشاهين; xemebrax (Alc bei DOZY I 680) Maim Ohol 16 سامّ ابرص: BOCH. I 1068 ROSENMÜLLER 259. Die Syrer zu ܐܣܦܣܐ, ܙܘܓܐ, ܫܡܫܡܢܐ, ܫܡܫܡܢܐ. Qazwīnī II 312. Damīrī I 10. 147 VULL. II 193. 1120 und sonst zu چلپاسه und مالوالی. LANE kennt auch die Schreibung in einem Worte سامّ ابْرَصَ a species of the lizard called وزغ. Sha 976. — Dazu امّ بُرَيْص DOZY und ابو بُرَيْص SEETZEN IV 420. 506 Vater eines kleinen Aussätzigen, von den kleinen braunen und schwärzlichen Fleckchen (Wärzchen). Der ägyptische Name البُرص[2]) pl. von ابرص elliptisch statt ابو بُرْص Abdall 161. Altarabisch: سامّ ابرص. FLEISCHER. *Hemidactylus turcicus* (*H. triedrus* Cuv, *Lacerta turcica* L BREHM 40 Scheibenfinger. SEETZEN II 105. III 420. 422. Irrig OKEN VI 639 man bekommt Aussatz, wenn man die Speisen, über die der Fächergecko gelaufen ist, ißt, daher heißt das Tier zu Kairo: *Abu burs.*

30. ܫܡܫܡܢܐ amphibium C 606 stammt aus DBB 1357:

ܫܡܫܡܢܐ ܗܘ ܕܫܡ ܫܡܫܐ ܕܫܡܫܡܐ ܫܡܫܢܐ ܕܒ ܙܘܓܐ ܣܛܐ

Das ist *σμύραινα* = *μύραινα*, Muräne PSM 2657. Fischnamen Nr. 6 n. Nicht: Salamandra wie DUVAL, BB, index hat.

31. ܫܡܢܐ reptile C 615 irgend eine mißverstandene Glosse.

32. ܫܡܫܡܐ سكنقور Scincus officinalis, der Skink, DBB

---

1) OKEN VI 643: *Samabras.*

2) [NÖLDEKE: pl. in einem Verse: الابارص Ǵāḥiz, *Ḥajawān* 4, 100.]

771. الورل ܫܡܠܓܘܪܐ Honein 1383 PSM 2716. ܚܡܟܬܐ ܕܫܡܠܓܘܪܐ كلى الاسقنقور BA bei PSM 1740 DBB 771. 876. BRUN 414 falsch scincus *piscis*. Für *σκίγκος* hält DUVAL, BB Addenda p. 244 zu Unrecht die Glossen: DBB 240 اسمعدس صوصيرة بنمعدا اسمعدس صدمعدا ومما PSM 319 LA اسمعدس und 242 اسمعدس نسما اسمعدس صدمعدا ومما DUVAL aus BA cod Paris: ومنا صدمعدا ومما صدمعدا ومما صدمعدا ومما صدمعدا ومما صدمعدا ومما. — ܫܡܠܓܘܪܐ — سقنقور BA 4043 PSM 2716 DBB 1363 zu ܫܘܪܒܐ ܕܡܚܟܫ. — Geop 437 zu *πάγουροι θαλάσσιοι* ܫܘܪܒܐ ܕܝܡܐ = BA bei PSM 1368 الضبّ الاسقنقور. EN 43: ܫܘܪܒܐ ܕܡܠܚܐ. سقنقور: Sakkankur Abdall DE SACY 142 f. سقنقور Lacerta scincus L = Scincus officinalis SEETZEN IV 507. ZDMG 50, 655: »Der der ägyptischen Fauna angehörige سقنقور, اسقنقور *σκίγκος* ist meines Wissens noch nicht in der Urform nachgewiesen«. VULL. I 99 اِسقَنقور, سقنقور, dem سوسمار ähnlich, auch سقنقس = ريك زاده II 98. BACHER S b S nr. 435 ماهى سقنقور = חרוך. Bei medizinischen Schriftstellern: Mowaffaq 11: أَسْقَنْقُورْ Diss II 444. Sha 83. 1025 سَقَنْقُور aus Avic Gāfeqī, IBṭ. — Guigues p. 3. p. 62 isqanqūr, Scinque. Einen Stincus nannten Beduinen *süllemómijáh*, der Psyll aber *sakkankūr*. SEETZEN III 315. 423. BREHM 163: Eine Wühlechse, der Skink, scincus officinalis, der Chaumel (lies: *Chōmeṭ*) des 3. Buches Mosis, hat sich in alter Zeit hohen Ruhm erworben und ihn lange zu erhalten gewußt.« S. 164 gibt BREHM die Abbildung und bemerkt nach Tristram, die Araber in der westlichen Sahara nennen den Skink je nach dem Geschlecht »*sararut* und *salgaga*«. »Unter den Arabern der Sahara wird er ebenso hoch als Nahrungsmittel wie als Arznei geschätzt.« Nach OKEN VI 593. 595 in Arabien *adda* d. i. عظاء. HONIGBERGER, *Früchte aus dem Morgenlande* 490 Scincus, weniger richtig Stincus 560 Stink, Landkrokodil türk.: *sa-*

kankur, arab. *uskankur*, pers. *rek mahi*. Damīrī II 21: هندی und مصری.

Maimūnī, 2 mediz. Abhandl. ed KRONER: אישטינק 25^a $26^a{}_4$. סקנקור, סקאנקור, שקנקור $23^b{}_5$ 24^b 23^b $26^b{}_4$ = דג שייט, דג שאייט = $23^a{}_4$ = ציש שייט. Scincus marinus, ein Fisch im spanischen Meer, tötliches Gift, hat Schuppen, aber keine Flossen, also kein Fisch. Ma'adannē Jōm ṭōb Ḥull 67^b. KAUFMANN, *Letzte Vertreibung* 16. SCHÖNHAK n. 163.

SEETZEN III 501 der Stinkus (Skink) الاستنقور, dem ضبّ an Gestalt nahekommend, wird für das Junge des Krokodils gehalten. Daß der Scink vom Krokodil stammt, wurde allgemein geglaubt BOCHART 1055 aus Damīrī, Qazwīnī, Avicenna. Auch bei Syrern, s. oben Nr. 15. Daraufhin erklärt BOCHART die צב-Art בן הנפילים Sīfra 52^b WEISS, 214 Vidal, Šem r 15 (LA בין הנפילים Ḥull 127^a Ms M; וכן הנפלים R Šimšōn zu Kel. Anf. Mišne lemelech H Ab haṭum 4, 1) für: Gigantensohn, d. i. Krokodilsohn = Stink. BOCH. I 1057 LEWYSOHN 225. 363. Die Giganten führten Malbim Sifra 110^a auf die Riesenschildkröte. GRÜNBAUM, gAbh 204: »Die Erinnerung an Nephilim hat sich, wie es scheint, im Namen eines Tieres erhalten.« Das Krokodil heißt nicht נפיל und BOCHART's Erklärung ist ebenso unannehmbar, wie die Erklärung nauplius = nautilus Bxt 1368. LANDAU Ar sv. [NÖLDEKE: Muß denn נפיל für Krokodil vorkommen, wenn sein angeblicher Sprößling בן נפילים heißt?]

Scincus-Arten: *Sc. pavimentatus* Geoffr. SEETZEN III 424 (= Lacerta aurata) عضله *adhalėh* IV 507 eigentlich Feldmaus [NÖLDEKE: daher häufig: عضل Muskel!], wahrscheinlich von der schmutzig aschgrauen Farbe des Oberkörpers (FLEISCHER). Jemandem angeblich in den Magen geschlüpft II 103.

Scincus quinquetaeniatus Mus Berol IV 508, in Ägypten angeblich سحلية *sachlije* III 430.

Scincus muscatensis MURR, *bedbedad* STEINDACHNER, *Batrachier und Reptilien aus Südarabien und Sokótra* p. 4.

Zu den Scinciden gehört: *Chalcides ocellatus* (Forsk) *jemḥ* und *lazōg*. STEINDACHNER a. O.

33. ܫܘܚܠܐ s. Nr. 27.

34. ܚܨܦܐ, ܐܨܦܐ, צב, ضبّ.

ܚܨܐ bei den Garamäern ܫܘܠܐ ܕܨܚܐ BA Nr. 4044 DBB 771. Audo II 189: ܫܡܐ ܕܥܢܐ ܕ[?]ܚܨܦܗܐ ܥܢܐ ܕܚܙܐ ܕܐ ܕܫܡܐ ضبّ. ܒ ܚܨܐ ܕܐܬܐ ܕܐܡ ܚܕ ܐܦ ܕܡܟܢ ܕܡܟ ܨܚܐ ܕܐܡ.

Ebenso zu ܐܨܦܐ: ܐܡܐ ܕܡܟ ܨܚܐ ܕܐܦ ܕܚܨܦܐ ܕܐ ܕܫܘܠܐ ܚܕ ܐܢܨܐ ܐܢܨܐ ܕ

DBB 9 ܐܨܐ = ܫܘܠܐ = تمساح bei PSM 4 حرذون.

ܚܨܦܐ = ܐܨܐ BERNSTEIN bei PSM 4 (irrig: scincus), falsch ܚܨܦܐ Lex Adl und HUNT bei PSM 2763 und der kleine psm 395. Bei BROCK. u. Cardahi fehlt das Wort.

ܒܨ BS = ضبّ DBB 785 PSM 1422 BRUN 182 nur Transkription von ظب für ضبّ.

עַבָּא (LA עָבָּא BERLINER Onk II 34. BERLINER Massora z Targ 118) Lev 11_{29} Onk ist Hebraismus.

DELITZSCH, *Ass. Tiernamen* 68 hat ein *a-ṣab izaar* Gürteleidechse, aber im HWB kommt das Wort nicht mehr vor.

עבא? palmyr npr NÖLDEKE, *Beitr.* 86.

Biblisch צב ist weder Kröte, noch Schildkröte[1]) trotz HALÉVY (NÖLD. OS 1063), noch Chamäleon (BENZINGER, *Arch.* 40), sondern dasselbe wie ضبّ ܕܨܐ und mischnisch צב Sifra Šemīnī 52^b WEISS. Ḥull 127^a Tanch Nōaḥ 18 Buber. Šem r 15_{28}. So richtig ROSKOFF in SCHENKEL's Bibellexicon: Landkrokodil, ägyptische Eidechse.

Der ضَبّ Forsk VIII n. 13 ist der Dornschwanz, *Uromastix spinipes* (Wiegm.) MERZ u. LICHTENST. SEETZEN IV

1) S. Schildkröte Nr. 11.

508: *dsobb*. Er lebt in wüsten Gegenden Nordafrika's und Südasiens, im steinigen Arabien und in Ägypten in Menge. Sein Fleisch erinnert nach Tristram an das junger Hühner. BREHM 63—66. SEETZEN I 308: In Neǧd gibt es große Eidechsen, größer als eine Katze, welche man *dobb* nennt und welche man ißt. Aus ihrer Haut macht man kleine Schläuche zu Butter etc. [NÖLDEKE: SEETZEN war aber nicht in Neǧd! Jedenfalls heißt »größer« nur »länger« als eine Katze!] II 311. III 111. 439: von mehreren Beduinen-Stämmen wird der *dobb* gegessen. Gebraten: JACOB, *Beduinenleben* 24. 95. Altarabische Parallelen zum AT 9. Der Dabb in Arabien, Ägypten, Palästina, auf Kreta in öden, steinigen Gegenden. Die Beduinen fangen und mästen ihn seines wohlschmeckenden Fleisches halber, die Araber betrachten ihn als ein dem Hause Segen bringendes Tier. MEYER, *Convers.-Lex.* sv Dornschwanz. Arabisch: BOCH. I 1045 f. DOZY: espèce de lézard décrit par LÉON, JACKSON, LYON, SEETZEN, TRISTRAM, COLOMB, ROHLFS. LANE: Lacerta caudiverbera, nach FORSK: Lacerta aegyptia, was aber immer Urom. spinipes meint. FLEISCHER zu Ly TW I 425. Qazwīnī II 314 = pers. سوسمار. TYCHSEN 64 f. D. H. MÜLLER, *Mehri* III 127 nr. 4. 128 nr. 8. 6. 131 nr. 1. 3. *ḍob*, *ḍobet* (ضبّة). 133 nr. 9 Eidechse *gemś*? Ob der Vulgärname *boḍ* für den Geckoniden *Stenodactylus pulcher* ANDERS bei STEINDACHNER, *Batrachier* auch hiehergehört? Eine Pflanze بقلة الضبّ Sha 308 ضبّ 1246. — ZDPV 12, 277 im Haurān: *Umm ḍubēb* امّ ضبيب, der Ort, wo der *ḍubēb*, Deminutiv von ضبّ gefunden wird.

Der *ḍabb* ist der von den Nomaden als Leckerbissen gejagte Saurier, die Lacerta libyca. Er kommt in der *ruḥbe* häufig, in *ledschāh* und anderwärts in Syrien selten vor.

Die Syrer haben das Wort zu اعضدا BA Nr. 793 DBB

183. EN 43 PSm 226. Card. ܐܰܚܨܳܐ Card, ܨܰܚܐ, ܨܰܚܘ und ܚܨܐ Saadja und Abulwalīd zu צב.

Das Junge, ولد الضبّ Dozy: حِسْل Nöld., *Beitr.* 87, daher das Tier selbst ابو حسل Damīrī I 212. Nach Lane sv heißt es je nach der Entwicklung:

حِسل (nach dem Ausschliefen), dann غَيْدَاق, مُطَيِّح, خُضَرِم, endlich ضبّ.

35. ערדונא s. Nr. 16.

36. ܐܰܚܘ s. Salamander Nr. 3.

37. פליתא s. Nr. 3.

38. צבא s. Nr. 34.

39. צריא Ly TW II 316 eine Eidechsenart, es ist aber ein Vogel.

40. ܨܳܢܳܐ ns *ṣōnā* türk. صونه 1. a drake, 2. n pr fem Maclean 263. ܨܳܢܳܒܳܫܺܝ *ṣōnābāšī* صونه باشى türk. the colour of a drake's head.

41. ܐܰܚܳܨܳܐ s. Salamander Nr. 4.

42. קברה Sam Lev 11_{30} TW חומט Dr. Sam. Kohn brieflich: l. קפרה = קפוד Igel, was aber sachlich kaum angeht. Ob mit dem folgenden:

43. קיצוצא zu kombinieren? jLev 11_{30} Gbgr = חומט, ed Amst קיצונא, Dalman קִצּוֹצָא.

44. שלשול, mischnisch, ist nicht Blindschleiche, sondern Regenwurm, trotz Lewysohn 242 und Ly sv. S. ܐܰܚܚܰܠܬܳܐ, Wurm, auch Regen- und Eingeweidewurm.

45. ܚܚܚܢ s. Krokodil Nr. 5.

46. ܐܳܪܳܐ ܕܩܦܪܐ oder ܐܳܪܳܐ ܕܩܦܘ ns Maclean 311 *šāqrā kīpī* for ܐܰܒܩܦܘܒܐ? a lizard.

Zu Sūra 91$_{9.\ 10}$.

Von *Friedrich Schulthess.*

---

٩ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ١٠ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

Dieser kleine exegetische Versuch gilt der Frage, was die im Reim stehenden Verba hier bedeuten. Die beiden andern kommen erst in zweiter Linie in Betracht.

Die Voraussetzung, daß es sich um einen strikten Gegensatz zwischen Vers 9 und 10 handelt, dürfte allgemein als richtig zugestanden werden; sie liegt auch den meisten Übersetzungen zu Grunde, ohne daß der Gegensatz damit richtig verstanden wäre.

Bezüglich der Erörterungen über das qoranische زكى ist auf SNOUCK-HURGRONJE's lehrreichen und weit ausgreifenden Aufsatz *Nieuwe bijdragen tot te kennis van den Islām* in den *Bijdragen tot te Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Vierde Volgreeks 6, 1882, S. 356 ff., speziell S. 365 ff. zu verweisen, auf den ich erst nach der Ausarbeitung dieser Studie zufällig aufmerksam geworden bin, und zwar durch desselben Gelehrten Anzeige von H. GRIMME's *Mohammed* (1892) in der *Revue de l'Histoire des Religions*, 15. année, tome XXX, 1894, S. 163 ff. Wenn ich trotz der, mir sehr willkommenen, weitgehenden Übereinstimmung diese Zeilen in ihrer ursprünglichen Fassung vorlege, so geschieht es teils, weil SNOUCK-HURGRONJE unsere Qorānstelle in der herkömmlichen Weise deutet, teils weil

eine beständige Auseinandersetzung mit seinem Aufsatz mir den Zusammenhang zerrissen hätte. Übrigens scheint derselbe bei uns überhaupt viel zu wenig bekannt zu sein — aus der Literatur zu schließen!

Die mit einer ungewöhnlich langen Reihe von Schwurformeln eingeleiteten Verse sind ziemlich einheitlich übersetzt worden. Fast alle Übersetzer, soweit ich sie zur Hand habe, verstehen زكّاها und دسّاها als »reinigen« (oder »rein halten« u. ä.) bzw. »verderben« (»zu Grunde gehen lassen« u. ä.). So SALE (1812), KAZIMIRSKI (nach LE BEAUME, *Bibl. Orient.* IV, S. 217), RODWELL (1861), PALMER (1880), RÜCKERT (1888), HENNING (1901), DIETERICI (*Handwörterbuch*, 1894). دسّاها fassen als »verwildern lassen« BOYSEN (1773) und WAHL (1828), als »verkümmern lassen« GRIMME (1892, I, S. 20), als »unter Sünden begraben« UHLMANN (1881).

Vers 9 übersetzt SNOUCK-HURGRONJE (1882, S. 372, N. 2): »Wel hem, die haar (zijne ziel) vroom houdt of maakt.«

Ganz isoliert steht GRIMME a. a. O., S. 15 mit: »Selig derjenige, welcher seine Seele durch Abgaben reinigt, verloren derjenige, der sie (durch Versäumen derselben) verkümmern läßt.«

Die von mir gesperrten Worte sind Doppelübersetzungen, denn زكّى bedeutet nur eines von beiden: »reinigen« oder »زكاة Almosen geben«, دسّاها entweder »versäumen« oder »verkümmern lassen«; aber GRIMME hat das Richtige doch gestreift, wie sich nachher zeigen wird.

Noch allgemeiner ist die Übereinstimmung bezüglich der Verba أفلح und خاب: »semper antecedit — gressus retrorsum efficitur« BIBLIANDER (1543), »selig ist — unselig ist« BOYSEN, SALE, WAHL, KAZIMIRSKI, »wohl ergeht es — zu Schanden geht« HENNING, vgl. RODWELL, PALMER.

Die muslimischen Erklärungen, die Ṭabarī, *Tafsīr* XXX,

116 ff. und LANE I, 878ª 1240ª zusammengestellt sind, haben teils Falsches, teils Richtiges. Ganz verkehrt ist es, wenn Allah als Subjekt von زكّاها genommen wird: قد افلح من زكّى الله نفسه فكبّرها بتطهيرها من الكفر والمعاصى واصلحها بالصالحات من الاعمال I. ʿAbbās und nach ihm Andere, auch Ṭabarī; من زكّى الله نفسه I. Zaid.[1]) Was dann für دسّاها dasselbe zur Folge hatte: من دسّس الله نفسه فاخملها الخ Qatāda, I. ʿAbbās, I. Zaid. Diese Auffassung ist jedoch nicht grundlos, weil زَكّى in der Tat im Qorān nirgends im eigentlichen Sinne den Menschen zum Subjekt hat. Beachtenswert ist, daß al Farrāʾ und az Zaǧǧāǧ (s. LANE) دسّاها vom Geizigen verstehen, der seinen Aufenthalt und sein Geld verheimlicht, I. al Aʿrābī, Ṭaʿlab, Muḥkam, Qāmūs vom Unreinen oder Ungläubigen, der sich unter die Guten einschmuggelt, und daß bereits die Lexica für دسّاها die Bedeutung »das Almosen versäumen« angeben (TʿA, LANE 878ª), als Gegensatz zu زكّى »Almosensteuer bezahlen« (LANE 1240).

Wegen der Mehrdeutigkeit von دسّاها kommt Alles auf den Sinn von زكّاها an.

Das häufigste Wort von زكى oder زكو[2]) im Qorān ist زَكاة, زَكوة; es bedeutet fast überall »Almosen« bzw. »Armensteuer«, ist also, wie längst erkannt worden, das hebräisch-

1) Es ist nicht recht klar, wie زكّى hier verstanden ist, ob als »reinigen« oder als »hochbringen« (كبّر).

2) Vgl. außer SNOUCK-HURGRONJE jetzt noch NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, S. 25.

jüdische זכות, das wohl schon im Jüdischen diese Bedeutung gehabt hat. Aber Sūra 18$_{80}$ 19$_{14}$ ist es »Reinheit« oder »Rechtschaffenheit«, und dazu stellt sich زَكِيٌّ 18$_{73}$: نَفْسًا زَكِيَّةً »unschuldiges Blut«.

Dagegen ist زَكِيٌّ 19$_{19}$ meines Erachtens »wohlgediehen«.[1] Dazu der Elativ أَزْكَى »ziemlicher, besser« 2$_{232}$ 24$_{28.\ 30}$.

Die etymologischen Zusammenhänge, die wir hier streifen müssen, sind schwer zu beurteilen. Wenn זכא, זכי nicht unter den Tisch fallen soll, so entspricht dem assyr. *zakū* »immun, frei sein« und hebr. זכה arab. ذكا »gedeihen, zur Entwicklung kommen«.[2] Dem widerspräche nicht, daß ذكا in der muslimischen Terminologie, und schon Sūra 5$_{4}$ (ذكّى), »rite schlachten« ist.[3] Wahrscheinlich ist aber dieses letztere ذكّى irgendwie jüdischen Ursprungs und das gewöhnliche ذكا das echte Äquivalent, und — darum kommen wir schwerlich herum — زكا nur eine Spielform dazu. Ihre Bedeutungen sind auch wirklich so gut wie identisch.[4] In diesem

---

1) Vgl. die Umschreibung bei Umajja b. A. ṣ Ṣalt XXXVIII, 11 غُلامًا سَوِيَّ الخَلْقِ ليس بتَوْءَمٍ.

2) Vom Menschen in körperlicher und in geistiger Hinsicht, ferner vom Feuer und Krieg (»auflodern, dürchbrechen«), von Düften, u. s. w. Stellennachweise sind überflüssig, da sie jeder zur Hand hat.

3) ذكاة Aġ. XVI, 52$_{5}$. Vgl. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* III, 112, *Reste*^{2} 114, N. 4.

4) Belege für زكا, زكى »gedeihen« (auch »imstande, ziemlich sein«) gibt NÖLDEKE a. a. O., N. 3. Ferner زكا »sich entwickeln, sprießen, ertragreich, fruchtbar sein« vom Erdboden: ARNOLD, *Chrestom.* 26$_{14}$, und zahlreiche Stellen im *Gloss. Bibl. Geogr.* IV, 254. Ähnlich Ḥarīrī, *Durra* ٣, 5 nach al Ḥafāǵī (und so DE SACY, *Anthologie*, 1829, S. 63, vgl. S. 123), während THORBECKE زكّى schreibt und den Akkusativ folgen läßt. زاكٍ vom Ruhme Allah's:

Fall ist اصا Lehnwort aus dem Hebräisch-Jüdischen. Daß seine Bedeutung »siegen« (s. PSM. und die lehrreiche Stelle Kalīla und Dimna 29_{18} = 45_{14} meiner Ausgabe, wo es zugleich »gerechtfertigt sein« und »obsiegen«) sekundär ist, hat NÖLDEKE a. a. O. mit Recht betont.[1])

Hiernach wären also زكاة »Reinheit, Rechtschaffenheit«, زكّى »rein, unschuldig« ebenso hebräisch-jüdischer Herkunft wie زكاة »Almosen« (»freiwillige Leistung«), weil ذكا, von dem زكا eine Spielform ist, diese Bedeutungen nicht entwickelt hat, wogegen زكّى »wohlgediehen« und jener Elativ sich aus dem arabischen Sprachgebrauch erklären läßt.

Dasselbe gilt vom Verbum زكى 24_{21}: »unschuldig sein« = זכה (woraus اصا).

Für unsern Vers 91_9 ist von entscheidender Wichtigkeit, daß der zweite Stamm, زكّى, im Qorān stets Allah zum Subjekt hat, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar (vgl.

Umajja b. A. ṣ Ṣalt XXXII, 6, vom Regen: WRIGHT, *Opusc.* 31_5. Elativ أزكى »fruchtbarstes, bestes Land«: Iṣṭaḫrī, s. *Gl. Geogr.* زكّى »zu Gedeihen verhelfen, segnen«: Umajja XXXVII, 6 (= Naṣr. 226_{17}), *Durra* a. a. O.; Stamm IV »fördern« (i. G. zu نقص) Hudail. 70_4. — Dazu زكا »gut ausgeben«, Elativ ازكى »herrlich« (besonders auch vom Geruch, also wie ذكّى): SOCIN, *Diwan* Gloss. — زُكْوَة = نَجْل *Naqā'iḍ* 157_7. — Ob مَزْكَاة *Ḥiz.* IV, 115 (»Stütze«: NÖLDEKE a. a. O., S. 219) etwa als »Asyl«, »Freistatt« (so übersetzt LANE s. v. nach den Lexx.) mit زكا zusammenhängt?

1) Eine semasiologische Parallele zu *zakū* »immun sein«: ذكو (زكو) »gedeihen« haben wir in برأ »immun sein«, syr. ܙܟܝ »frei« (Mārā b. Sarapion: *Spicil. Syr.* 47_{18}), wenn nicht »genesen« (oder »gefeit«) wie christl.-pal. صحّ »gesund«: assyrisch *barū* »fruchtbar sein« = hebr. ברא (und ברה).

oben S. 150, Z. 9). »Für gerecht erklären« (*δικαιοῦν* = וְצָדָה Psalm 73₁₃) kann nur Allah 53₃₃; er tut es beim jüngsten Gericht 2₁₆₉ 3₇₁. Wenn es der Prophet oder seine Vorläufer tun, so geschieht es ausdrücklich in Allah's Namen und Auftrag 2₁₂₃.₁₄₆ 3₁₅₈ 62₂ 9₁₀₄. Der gewöhnliche Mensch darf und kann es nicht 53₃₃ 4₅₂, wie denn auch sein gerechtfertigter Zustand nur von Allah's Gnade herrührt (vgl. vorhin zum ersten Stamm).

Wenn also زكّاها 91₉ »rechtfertigen« oder auch nur »reinigen«, mit dem Menschen als Subjekt, bedeutete, so wäre das im Widerspruch zum sonstigen Sprachgebrauch des Qorāns.

Des Menschen Sache dagegen ist es, daß er يتزكّى. Der fünfte Stamm ist überall von زكاة »Almosen« bzw. »Armensteuer« denominiert. Den Beweis für diese Behauptung liefern die Stellen 87₁₄ 80₃ 35₁₉: hier figuriert تزكّى stets neben dem Gebet oder dem *ḏikr*[1]) oder beidem, ist folglich nicht bloße Gesinnungssache, sondern eine praktische Leistung, die jeder für seine Person aufzubringen hat 35₁₉ (vgl. 31₃₂ 2₄₅.₁₁₇). Die Stelle besagt dasselbe wie 35₂₆, wo neben Gebet und *ḏikr* das *infāq* als drittes gefordert wird. Folglich ist تزكّى »Wohltätigkeit, Mildtätigkeit üben«. Mit »rechtfertigen«, »reinigen« hat das garnichts zu tun, sondern nur mit زكاة »Almosen«. Da jene Stellen mekkanisch sind, so kann an ihnen nicht die gesetzlich normierte Armensteuer gemeint sein — es wäre sonst ja 92₁₈ eine Tautologie neben يؤتى ماله —, vielmehr nur »freiwillige Wohltätigkeit«.

1) *ḏikr* muß im Qorān eine Art praktische Äußerung der Frömmigkeit sein; wie es scheint, ein Memorieren alter Prophetengeschichten u. dgl. [Vgl. jetzt GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam* 153. — *Red.*]

Genetisch verhält sich تَزَكَّى zu زَكَاةٌ genau wie تَصَدَّقَ (9_{76} u. s. w.) zu صَدَقَةٌ.

Von den beiden übrigen Stellen 20_{78} 79_{18} bestätigt die erste unsere Auffassung vollkommen: die Paradiesesgärten sind die ewige Belohnung dessen, der تزكّى. Das ist nur eine Umschreibung des vorhergehenden Verses und zeigt, daß تزكّى nicht nur mit عمل الصالحات »Wohltätigkeit« synonym ist, sondern auch mit dem »gläubig sein« (مؤمن) so nahe zusammengehört wie jenes. Die freiwillige Wohltätigkeit ist demnach in der mekkanischen Zeit das wesentlichste praktische Moment der Gläubigkeit. Muḥammed hat ja auch noch später, als bereits die Armensteuer bestand, diese bei den Beduinen in jedem Sinne vor dem Bekenntnis gehen lassen. — Dem Vers 79_{18}, wo Moses den Pharao fragt oder vielmehr auffordert: هَلْ لَكَ أَنْ تَزَكَّى möchte ich keine Gewalt antun; doch glaube ich, daß man nach dem eben Gesagten dieses Verbum geradezu als »gläubig werden« verstehen darf, sofern Pharao vom Heidentum (طغى V. 17) bekehrt werden soll.[1]) 20_{46} steht dafür »das *dikr* verrichten«, und vgl. 23_{49}: أَنُؤْمِنُ. Aber auch wenn man hier تزكّى als »sich reinigen« oder »sich rechtfertigen« verstehen wollte (was im Qorān keine Analogie hätte), so ergäbe sich daraus doch nicht das Recht, زكّاها 91_9 als »reinigt, rechtfertigt (die Seele)« aufzufassen.

Einerseits hat, wie wir sahen, زكّى im Qorān nirgends den Menschen zum Subjekt, anderseits ergäbe eine solche

1) So auch die ganze muslimische Tradition. Vgl. Umajja XXXII, 14:

فادْعُوَ | الى الله فرعونَ الذى كان طاغيا

Übersetzung nicht den notwendigen Gegensatz zu دسّاها, mag man dieses so oder anders nehmen.[1])

Es scheint vielmehr eine stilistische Entgleisung[2]) vorzuliegen, und zwar eine solche, zu der lediglich die Form der Sūra, nicht der Gedanke, den Anlaß gegeben hat, nämlich der Reim[3]) und das vorhergehende نفس, bei dem geschworen ist. Unter ihrem Zwang ist ein scheinbares زكّى نفسه herausgekommen, das, buchstäblich verstanden, dem Qorān zuwider wäre (s. oben, S. 152 f.), das aber, mechanisch übersetzt, »die Seele als Almosen gibt«,[4]) in Wahrheit »Mildtätigkeit übt« oder »Almosen gibt« bedeutet. Der Vers ist gleichbedeutend mit 87_{14}:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى

und würde unter entsprechenden Reimverhältnissen ebenso gelautet haben.

Da der Anschluß an نفس und der Reimzwang fortbestand, mußte nun auch دسّاها folgen, während gemeint

---

1) »Beschmutzen« bedeutet es keinesfalls.

2) Vgl. über dieses Kapitel NÖLDEKE a. a. O., S. 15 ff.

3) Dem Reimzwang verdanken wir gewiß auch مَتْرَبَة 90_{16} (wie مَشْأَمَة und مَيْمَنَة V. 18. 19), denn man sagte sonst doch schwerlich ذو مَتْرَبَة, sondern ذو تُراب, im Sinne von ابن غَبْراء Kāmil 710 oben, *Muraṣṣaʿ* Z. 2545 f. Ebensowenig wird man ذو مَقْرَبَة (V. 15) gesagt haben, sondern ذو القُرْبَى, wie es 30_{37} steht. Es würde des Reimes wegen auch V. 15 zulässig gewesen sein, scheiterte aber an rhythmischen Gründen.

4) Man wird an das von WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 189 (vgl. *Einl. in die drei ersten Evangelien*[2], S. 27) aufgedeckte Mißverständnis τὰ ἐνοντα δότε ἐλεημοσύνην Luc. 11_{41} erinnert. Wer زكاها mit »reinigt sie« übersetzt, tut meines Erachtens nicht viel besser als hier der Grieche.

ist: »wer die Almosen beiseite legt«, d. h. das für sie Bestimmte für sich behält.

So erklärt sich دسّاها nach Form und Bedeutung. Es ist Reimform für دَسَّها[1]) (vgl. 16$_{61}$), nicht für دَسَّسَها, aber auch nicht zweiter Stamm von دسا.

نفس hat also nur mechanisch nachgewirkt. Darum wäre es nicht richtig, an das قدّم und اخّر 75$_{13}$ oder an 9$_{112}$ (Gott hat den Gläubigen ihre Seele und ihre Habe in Form der Almosen abgekauft) zu erinnern.

Boysen und Grimme[2]) scheinen an jenes دسا gedacht zu haben, also دَسَّى »unfruchtbar, brach liegen lassen« (vgl. داسٍ in den Lexx.). Dann wäre زكّاها »zum Gedeihen bringen« (s. oben, S. 151 und N. 4). Für دسا habe ich keine Belege, was auf Zufall beruhen kann; aber der Qorān gibt jedenfalls keinen Anhalt für diese Erklärung, und die Parallele 87$_{14}$ ist doch zu drastisch.

زكّى und دسّ werden, nicht im Qorān, aber sonst wohl, auch vom Geld gebraucht: jenes bedeutet »auf die Echtheit prüfen«,[3]) dieses »für echt ausgeben, einschmuggeln«.[4]) So

---

1) Bekannte Analogien bei Brockelmann, *Grundr.* S. 633, N. 2.

2) Vielleicht im Anschluß an I. ʿAbbās und I. Zaid, vgl. oben, S. 150, N. 1.

3) *Gloss. Bibl. Geogr.* IV, 254, Dozy I, 597$^{a\,b}$. — Allerlei scheinbar zu دسّ Gehöriges ist durch Dissimilation à la جشيشة > دشيشة (ZA XX, 190 f.) aus جسّ entstanden. So دسيس »Spion« Ǧāḥiẓ, *Buḫalā* 45$_{11}$, داسوس mit der modernen Dialektform ديسوس für جاسوس (Kāmil 629$_3$, Masʿūdī V, 242 paen.), modern auch جوسوس; جسّاسة (eigentlich »Taster«), wofür echt arabisch رائد, عَيْن. Ferner مِدَسّ »Sonde« für und neben مِجَسّ, u. A. m. Über كَزّ, دَزّ s. Landberg, *Etudes* I, 126, N. Vgl. auch Růžička,

gefaßt, ergäbe sich in unsern Versen der oben berührte Gedanke des Handelsgeschäftes zwischen Gott und Mensch mit der Seele. Aber die Verba bilden keinen Gegensatz, und diese Erklärung, die vielleicht dem einen oder andern Muslim zugeschrieben werden kann (s. S. 150$_{13}$ f.), liegt doch weit ab.

Bezüglich أَصْلَحَ und خَابَ endlich wäre eine Bemängelung der herrschenden Auffassung vielleicht pedantisch, da der Sinn nicht zweifelhaft sein kann. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß dem Propheten hier und sonst bei diesen Verben die konkretere Bedeutung vorgeschwebt hat und daß sie zu den von CH. C. TORREY 1892 gesammelten kaufmännischen Ausdrücken des Qorāns zu rechnen sind. خاب bedeutet ja »erfolglos sein, enttäuscht werden«, auch buchstäblich »eine Niederlage erleiden« (vgl. Sūra 3$_{122}$, opp. نَصْر »Sieg«). Beim Spiel heißt der verlierende Pfeil أَخْيَبُ (s. *Proverbia* ed. FREYTAG II, 678 unt. und HUBER, *Meisirspiel* S. 34). Ebenso heißt افلح, wie اصلح, ursprünglich »sich dúrchsetzen, Erfolg haben«. Die ausschließliche Beziehung beider Verba auf die Seligkeit bei den muslimischen Theologen wird allerdings sehr alt sein.

Ich möchte die Verse übersetzen:

»Ein gutes Geschäft macht (für's Jenseits), wer Almosen gibt,
aber Verluste macht, wer sie versteckt.«

BA VI, 4, S. 178. — Schon *Ḥam.* 219, V. 2: دَسُّوا فارِسًا منهم faßt der Scholiast دسّ als Denominativ von داسوس: »als Kundschafter aussenden«.

4) Gloss. Balāḏurī, DOZY I, 439^{b}, dazu مَدْسوس 440^{b}.

Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran.

Von *Hubert Grimme.*

Die Worte, womit Mohammed in der islamischen Frühzeit sich selber charakterisiert hat: »Ich bin kein neuartiger Prophet« (46, 8), haben durch die neuere Koranforschung reichliche Bestätigung gefunden. Mancherlei Ideen und Begriffe, die einen wichtigen Teil seines religiös-sozialen Systems ausmachen, konnten als entlehnt nachgewiesen werden. Ging nun diese Forschung darauf hinaus, Mohammed als geistigen Schuldner gegenüber dem Juden- und Christentum hinzustellen, so drängt sich in neuester Zeit die Ahnung einer dritten für die Entstehung des Islams wichtigen Geistesströmung immer mehr auf. Lange bevor Mohammed in Mekka den Götterglauben seiner Mitbürger bekämpfte, hatte das Gebäude des südarabischen Heidentums durch Kräfte, deren Ursprung wir noch nicht genauer bestimmen können, eine mächtige Erschütterung erfahren. Ein Monotheismus, der weder Juden- noch Christentum war, aber mit beiden manches gemeinsam hatte, war aufgetreten: den alten Göttern stellte sich ein einziger Gott Raḥmān, »der Erbarmer«, entgegen; in seinem Gefolge waren vertreten der Begriff des Jenseits oder »der fernen Welt«, der Offenbarung oder »der Freudenbotschaft« und des der Gottheit gegenüberstehenden bösen Prinzips. Daß Mohammed als Bewohner einer Stadt, deren materielle Kultur mit der südarabischen enge Berührung zeigte, von diesem südarabischen Monotheismus Kunde bekommen hatte, möchte man ohne weiteres annehmen: ein

direktes Zeugnis dafür liegt vielleicht in Vers 19 der Saba-Sure (34) vor: »Iblis hat seinen Wahn ihnen (d. h. den Sabäern) trefflich gemacht; so sind sie ihm denn gefolgt außer einer Gruppe von Gläubigen«. Sodann fordert Mohammed's Lehre in vielen Punkten förmlich zu einer Vergleichung mit dem Lehrinhalt des südarabischen Monotheismus heraus. So nahe es nun liegt, Mohammed die Rolle eines von Südarabien her inspirierten Propheten zuzuweisen, so schwierig ist es, dieses im einzelnen darzutun. Wie soll man vor allem dort Sabäisches im Koran konstatieren, wo es sich um Ideen handelt, die sich zwar im sabäischen Monotheismus finden, aber auf jüdisch-christlicher Grundlage stehen? Um hier scharf zu scheiden und zu bestimmen, gibt es kaum ein anderes Mittel als an die Lehnwörter zu appellieren. Wenn für charakteristische Begriffe einmal ein fester Ausdruck geschaffen ist, so pflegt dieser, wenn die Begriffe wandern, sie zu begleiten; und verwischt sich selbst in der fremden Umgebung bei längerem Gebrauch das Fremdartige des Begriffes, so bleibt doch häufig von der ursprünglichen Form etwas zurück, das, unter die Lupe des Forschers gebracht, Aufschluß über die Heimat oder die Wanderrichtung der Begriffe verschafft.

Nun gibt es im Koran einige Wörter, die schon deshalb, weil sie spezifisch südarabische Begriffe enthalten, den Verdacht sabäischen Ursprungs erwecken, durch die Entsprechung ihrer Form mit südarabischen Sprachresten aber mit Sicherheit als Lehnwörter zu erweisen sind. So redet der Koran von dem عَرِم der Sabäer (34, 23): da die Errichtung von Staudämmen zu den Eigentümlichkeiten der sabäischen Kultur gehörte und zudem der Ausdruck ערם in sabäischen Inschriften (Glaser 554, 618) vorkommt, so muß عَرِم als südarabisches Lehnwort angesehen werden. In S. 26, 129 ist von مَصَانِع die Rede, die das südarabische Volk

ʿĀd sich in stolzem Übermut gebaut habe: auch dieser Ausdruck verrät Entlehnung, weil einesteils die Bauwerke der Sabäer den Nordarabern besonders imponierten, und sodann Gl. 618, 21 מצנעת als Ausdruck für ein besonders festes Bauwerk überliefert. Nach dem Koran setzte Gott Adam (2, 28) und David (38, 25) als خَلِيفَة auf Erden ein: das heißt vermutlich so viel wie »Statthalter«, genauer »Oberster eines مِخْلَاف«; da nur im Sabäischen solche Miḫlāfe bestanden, so kann koran. خَلِيفَة kaum etwas anderes sein als das sabäische חלפת (Gl. 618, 11). Zweimal gebraucht Mohammed den Ausdruck »den مَقَام seines Herrn fürchten« (79, 40; 55, 46). Der Sinn der Phrase »مقام eines Gottes« bleibt dunkel; doch da eine Anzahl von sabäischen Inschriften (z. B. Gl. 554, 31; 1359/60, 14) sie ebenso enthalten, so ist zu folgern, daß sie sabäische Heimatsrechte habe.

Bei der großen Menge dessen, was wir als südarabische Lehnwörter bezeichnen möchten, ist jedoch lediglich die äußere Form entscheidend für die Bestimmung ihres Ursprungs. Wenn ihre Untersuchung zur Zeit über erste Anfänge nicht hinauskommt, so liegt solches an dem geringen Grad von Wissen, welches wir von den sabäischen Wortformen besitzen. Südarabische Worte sind uns fast nur in Konsonantschreibung zugänglich; selten läßt uns ein in nordarabischer oder griechischer Transskription überlieferter Name etwas von den Verhältnissen des Vokalismus ahnen. Eines dürfte jedoch gewiß sein: daß man im Unrecht ist, wenn man südarabische Wörter nach den Regeln des Nordarabischen vokalisiert und ausspricht.

Bloße Konsonantenvergleichung leistet nun sehr wenig für unsere Zwecke. Fälle, wo durch sie die Lehnwortnatur eines Wortes zu Tage tritt, sind sehr selten. Für »Juden« gebraucht der Koran die durchaus unklassische Kollektivform يَهُود; keine andere Sprache als das Sabäische weist

diese Kurzform auf (vgl. Gl. 394/5 יהר); sie muß demnach dem Propheten von Südarabien her zugetragen worden sein. Vermutungsweise möchte ich das Gleiche von dem Kollektiv نَصَارَى »Christen« annehmen, das aus keiner der uns genauer bekannten Sprachen zu belegen ist; allerdings fehlt uns bislang die sabäische Inschrift, die von »Christen« redet. Das koranische بِيعَة »Kirche« ist zwar in letzter Hinsicht mit aramäischem *bīṯå* »Ei« identisch; aber so viel wir bisher sehen, hat dieses die Bedeutung »christliche Kirche« in Südarabien erhalten (vgl. Gl. 618, 117). So wird es erlaubt sein, بِيعَة als sabäisches Lehnwort zu bezeichnen. In altmekkanischen Suren wird öfters von صُحُف (sgl. صَحِيفَة) im Sinne von »Schriftstücken auf Blättern« geredet. Nun heißt »Blatt« im Arabischen außerdem noch صَفِيحَة: woher die auffällige Metathese der Konsonanten? Sie ist m. E. bei dem erstgenannten Wort sabäische Eigentümlichkeit; denn ein צחפה (Plur. צחף) »Dokument« ist uns aus dem Südarabischen bekannt geworden (vgl. Hal. 199, 8; Gl. 424, 8, 11). Daß der Gottesname اَلرَّحْمٰن, der in mittelmekkanischer Zeit den Namen Allāh in den Schatten stellte, der südarabischen Raḥmānreligion entstammt, liegt auf der Hand; denn ob er auch von Aramäern geprägt worden ist, so hat er doch erst bei den Sabäern die Fortbildung vom Gottesbeiwort zum Gotteseigennamen durchgemacht. جِزْيَة »Kopfsteuer« (9, 29) ist, abgesehen davon, daß dem Nordaraber die Besteuerung nach Köpfen etwas Fremdes war, deshalb als Lehnwort zu nehmen, weil die nordarabische Wurzel جزى nur »vergelten« bedeutet. Im Südarabischen (Minäischen) gibt es nun ein גזית, das »Abgabe« bedeuten könnte (Gl. 284, 3): so wird

man bei der Bestimmung der Heimat des Wortes vor allem an Südarabien denken.

Ich möchte bei der Konstatierung von südarabischen Lehnwörtern auf Grund konsonantischer Eigentümlichkeiten nicht stehen bleiben; auch die Vokale sagen dafür allerlei aus. Nur wird man gut tun, sich von vornherein das Hypothetische mancher Ergebnisse klar zu machen, da wir jetzt und vielleicht für immer von exakten Begriffen über den sabäischen Vokalismus weit entfernt sind.

Ich halte die Wortform *ḳittīl* für das südarabische Gegenstück zu nordarabischem *ḳattāl*. Zweifel an ihrem »echtarabischen« Ursprung haben schon SPRENGER (*Leben und Lehre des Mohammed* II, 197, Anm.) und DE LAGARDE (*Semit.* I, 51) geäußert. Da Eigennamen wie ذِرِّيح und رِبِّيل ursprünglich in Südarabien beheimatet sind (vgl. דרח Gl. 1079, 3, רבאל SD 20, 1), so darf man dasselbe wohl auch von der ganzen Bildung behaupten — was aber nicht ausschließt, daß sich in Anlehnung daran das Spätarabische allerhand dem Sabäischen fremde *ḳittīl*-Formen zurechtgemacht habe. Sodann scheint die Konsequenz zu fordern, daß auch Quadrilittera der Art *ḳatlīl* im Sabäischen *ḳitlīl* gelautet hätten, da Doppelkonsonanz im Wortkörper ähnlich wie Gemination auf die Vokale wirkt. Daraufhin bekommen nun nicht wenige koranische Wörter für uns Lehnwortnatur.

صِدِّيق »trefflich« (nicht »wahrhaft«). Im Sabäischen finden sich von צרק »trefflich« mancherlei Ableitungen, darunter auch ein als Eigenname gebrauchtes צרק (z. B. CIS 287, 2), das vermutlich *ṣiddīḳ* lautete.

قِسِّيس »christlicher Priester«. Das Wort wird in der aramäischen Form *ḳaššīš* ins Sabäische gelangt, hier zu *ḳissīs* (Gl. 618, 67) geworden und dann nach Mittelarabien weitergewandert sein.

سِجِّين (87, 7 f.). Der Kontext lautet: »Das *Kitāb* (Urteil) der Frevler ist auf (*fī*) *Siggīn* — Und was lehrt dich, was *Siggīn* sei? — Ein in Zeilen geschriebenes (*marḳūm*) Schriftstück.« Parallelstellen wie 80, 13 (»Es ist eine Mitteilung auf (*fī*) hochgeehrten Blättern«) oder 52, 3 (»Bei dem *Kitāb*, das geschrieben auf (*fī*) ausgebreitetem Pergament«) beweisen, daß *Siggīn* als Material zu deuten ist, auf welchem das Urteil geschrieben sei. Ich vergleiche nun *siggīn* mit äthiop. *ṣeng"en* »Schmutz« und vermute als dessen sabäische Entsprechung *s-n-g-n* oder *s-gg-n* (mit Assimilation des *n* wie in *bat* für *bant*, *Kiddat* für *Kindat*, *Muddir* für *Mundir*, und ohne Emphase im *s*, da *g* der ursprüngliche Träger einer solchen gewesen, wie amharisch *ṣiḳā* »Schmutz« nahelegt). Von *s-gg-n* (Vokale unbestimmt) mag ein Adjektiv *siggīn* gebildet worden sein, das Mohammed herübernahm, um damit seinen Hörern geheimnisvoll das Abschreckende des Urteils der Sünder anzudeuten.

Ein Blick auf das Gegenstück zu *siggīn*, auf عِلِّيِّين bzw. عِلِّيُّون, scheint unsere Auffassung zu bestätigen. S. 87, 18 f. heißt es: »Das *Kitāb* der Frommen ist auf *ʾillijjīn* — Und was lehrt dich, was *ʾillijjūn* ist? — Ein in Zeilen geschriebenes Schriftstück.« Der nächste Verwandte dieses Wortes scheint mir عُلْوَان = عُنْوَان »Titel« zu sein, das ursprünglich »Rotschrift« bedeutet haben wird. Die Grammatiker bringen es mit عنّ zusammen, womit wohl äthiop. *ʾalla* (nach seinem Partizip zu schließen eigentlich »bunt färben«, wie amh. *allala*) identisch ist. Ohne mich auf die Einzelheiten der Vokale und der Endung von koranischem *ʾillijjī(-u-)n* einzulassen, sei hier nur die Möglichkeit einer Bedeutung »bunt gefärbte« (scil. Blätter) betont.

جِبْرِيل: vermutlich äthiop. *Gaberʾēl*, das sabäisiert worden

ist, wobei *ē* zu *ī* und vor diesem *ī* das *a* der Pänultima zu *i* wurde.

إِبْلِيس. Als Urbild hat griechisches *διαβολος* zu gelten, das als *dijablos* von Äthiopien nach Südarabien wanderte. Hier ergab Versetzung des *j* in die letzte Silbe *-io-*, das zu *ī* monophthongiert wurde. Dadurch bekam das Wort Ähnlichkeit mit den im Sabäischen sehr zahlreichen Eigennamen mit vorgesetztem *d̲ī* »der von . .«, sodaß als maßgebendes Wortelement *'Ablīs* oder mit *i*-Umlaut *'Iblīs* gefühlt wurde, was endlich zur Abwerfung des *d̲ī* führte.

إِدْرِيس. Seine von NÖLDEKE (ZA 17, 83 f.) vorgeschlagene Zurückführung auf Andreas ist mir sehr einleuchtend, zumal die koranische Phrase (19, 58) »Wir erhöhten ihn zu einem hohen Platz« einer Erinnerung an das Kreuzmartyrium des Andreas entstammen könnte. Im Sabäischen mußte nun m.E. Andreas durch *'Addreas-'Adrīs* zu *'Idrīs* werden.

إِنْجِيل. Griechisches *εὐαγγελιον* oder syrisches *'eu̯angeljōn* erlitt im Äthiopischen die Verkürzung zu *u̯angēl*. Ins Sabäische übertragen mußte, wie bei *Gaber'ēl*, *ē* zu *ī* und sodann *a* zu *i* werden; der Übergang von *u̯ingīl* zu *'ingīl* geschah wohl wegen der als unbequem empfundenen Lautfolge *u̯-i*.

إِبْرِيق. Ursprünglich pers. *ābrēk* »Wassergießer« (vgl. DE LAGARDE, *Ges. Abhandl.* S. 7), das so vom Aramäischen übernommen wurde. Bei den nahen Beziehungen der Spätsabäer mit Persien ist anzunehmen, daß von hierher die Weitergabe nach Südarabien erfolgte; warum sich hier *ā* zu *a* verkürzte, bleibt unklar; als diese Veränderung aber einmal vollzogen war, mußte ihr der Umlaut von *a* zu *i* auf dem Fuß folgen.

سِجِّيل. Dies dürfte etwas wie »Ton« bedeuten, gemäß seiner ständigen Verbindung mit »Steine von . .«. Baiḍāwī bringt es mit persischem *seng-gil* zusammen; dagegen möchte

ich seine Ableitung aus dem Semitischen befürworten. Im Amharischen heißt »Töpferton« *šakhilā*. Dieses Wort zeigt jenen *k*-Laut, für den in den ciserythräischen Sprachen außer *k* auch noch andere Laute einzutreten pflegen (vgl. darüber meine Ausführungen in ZDMG LV, 464 f.). Ich stelle daher zu *šakhilā* noch arab. شُقْرَة »rote Farbe«, späthebr. סָקַר, סְקַר »rot färben, schminken«, aram. סְקָרָא »rote Farbe«, ev. assyr. *zaḫalū* »eine Art Bronze«. Dem Sabäischen stände nun ein dazu gehöriges *siggīl* gut an bei der Voraussetzung, daß die Vokalfolge *i-ī* adjektivischer Umbildung des obigen Themas entstammt sei. Dann würde سِجِّيل bedeuten: »(Steine von) rötlicher (Erde)«.

بِلْقِيس. Man pflegt dieses vom Koran als südarabischer Eigenname gebrauchte Wort mit jenem noch rätselhaften Fremdwort zusammenzustellen, auf welches hebr. פִּלֶגֶשׁ zurückgeht. Dann wäre weniger das *i* der Pänultima, als das *ī* der Ultima sabäische Zutat. Daß bei dieser Ableitung nicht das Aramäische, dem das Sabäische so viele Lehnwörter verdankt, als Vermittler gelten kann, ergibt sich daraus, daß das aramäische Äquivalent im Auslaut *t* statt *s* zeigt (פלקתא). Ein weiteres Eingehen auf formale Einzelheiten empfiehlt sich nicht wegen der Unsicherheit der Grundlage der Etymologie.

غِرْبِيب: erschlossen aus dem Plural غَرَابِيب (S. 35, 25). Nach der Vokalfolge *i-ī* und dem Vorkommen von עֲרֵב in Gl. 554, 93 und 618, 128 (שקים עֲרֵבם »dunkelfarbenes Getränk«) zu schließen, ist das Original in südarabischer Sprachzone zu suchen.

Wie *ḳittīl* zu *ḳattīl*, so wird *ḳuttūl* zu *ḳattūl* stehen, d. h. *ḳattūl* wurde zu *ḳuttūl* infolge eines für Südarabien geltenden vokalharmonischen Gesetzes. Deshalb mag der

koranische Gottesbeiname قُدُّوس »hochheilig« Lehnwort aus dem Sabäischen sein, welches die Wurzel *ḳ-d-s* zwar von Haus aus nicht besaß, sie aber seit dem Aufkommen der Raḥmānreligion in Lehnwörtern zeigte, z. B. in קדש (Gl. 618, 3), was wohl *ḳudus* zu vokalisieren ist gemäß dem koranischen, aber nicht nordarabischen قُدُس und نُسُك = נשׂך (Gl. 554, 84) und in קדّש »weihen« (Gl. 618, 66), wovon *ḳuddūs* als Partizipiale gebildet sein mag.

Endlich möchte ich auch noch *ʾuḳtūl* wegen der auffälligen Folge von *u-ū* als sabäisch bezeichnen. Sein einziger koranischer Vertreter أُخْدُود »Grube«, event. »Gruben« (S. 85, 4) steht begrifflich anscheinend auf südarabischem Boden. Wegen dieses Wortes dem Südarabischen einen Pluralis fractus *ʾuḳtūl* (neben oder statt *ʾaḳtūl*) zuzuweisen, scheint nach dem, was D. H. MÜLLER, (ZDMG 37, 366 Anm.) ausgeführt hat, bedenklich; immerhin hat sein Widerspruch noch nicht die mehrfach überlieferten *ʾuḳtūl*-Formen ganz aus der Welt geschafft.

Sollte weiter auf das Sabäische nicht auch die Vokalfolge *ū-u* hinweisen, wie sie in den beiden koranischen Eigennamen يُوسُف und يُونُس vorkommt? Der Name Josef war jedenfalls nach Südarabien eingeführt — von welcher Seite, das läßt die Tradition erraten, daß der jüdische König Ḏū Nuwās ihn von Haus aus getragen; ward nun das *ō* von Josef in arabischem Munde jedenfalls zu *ū*, so wurde durch dieses *ū* das unbetonte *e* gezwungen, sich ihm qualitativ anzugleichen. Für يُونُس, das nur aus griechischer oder äthiopischer Umgebung nach Saba eingeführt sein kann, gilt ähnliches: nachdem Jōnas zu Jūnas geworden, mußte sein *a* nach *u* zu ausweichen. Im Nordarabischen wären die Formen Jūsif und Jūnas wohl möglich gewesen.

Ein anderer Weg, um zur Konstatierung von südarabischen Lehnwörtern des Korans zu gelangen, geht von der

Neuerklärung einiger auf *-īn* oder *-īt* endenden Wörter aus. Das Südarabische verfährt bei der Bildung von Nisbeformen ähnlich wie das Hebräische: es kontrahiert *-ijj* zu *-ī*. Darauf weist, daß in den Inschriften neben יִן- auch ן geschrieben wird (vgl. SD 7, 1 ענן parallel mit מאדנין, und bezüglich des Feminins die von D. H. MÜLLER in ZDMG 37, 334 ff. abgedruckte Bemerkung Jāḳūt's). Die Annahme, die sabäischen Nisbeendungen seien *-īn* und *-īt* gewesen, läßt uns nun folgende Lehnwörter des Korans verstehen:

غِسْلِين (69, 30). Offenbar ein Wort, mit dem Mohammed bei seinen Hörern Effekt machen wollte. Er gebraucht es in einer Höllenschilderung: »Für die Ungerechten gibt es keine Speisung als eine solche mit *ġislīn* — Nur die Sünder bekommen solches als Speise«. Nach Baiḍāwī wäre غِسْلِين soviel wie غُسَالَة »Spülicht«; genauer genommen ist es aber wohl »Spülichtartiges«, indem ein *ġasl* oder *ġisl* (als südarabisch durch die Verbalform יעחשל Gl. 1052, 7 erwiesen) mit der sabäischen Nisbeendung darin vorliegen wird.

سِينِين. Während in S. 23, 20 vom Sinai als طُور سَيْنَآء geredet wird, gebraucht S. 95, 2 dafür طُور سِينِين. Hier läßt sich سِينِين aus zwei Gründen als südarabisch erweisen: wegen der Nisbeendung, die in Verbindung mit »Berg« wohl am Platze ist, und wegen der von dem *ī* dieser Endung bewirkten Umlautung des *ai* zu *i*. — Auch إِلْيَاسِين (37, 130), das إِلْيَاس (37, 123) gegenübersteht, könnte mit der sabäischen Nisbeendung gebildet sein; doch mag hier Mohammed die Endung lediglich als Notanker in seiner Reimnot benutzt haben, weshalb ich das Wort nicht eigentlich zur Klasse der Lehnwörter rechne.

عِفْرِيت. Der koranische Dämon *ʿIfrīt* scheint einen Na-

men zu tragen, der dem entspricht, was nach der Anschauung der Araber für einen Dämon besonders wesentlich ist: er bedeutet nämlich m. E. »der Zottige«. Es liegt ihm ein Stamm zu Grunde, der im Amharischen *g"afara*, im Nordarabischen غَفِرَ lautet — beides mit der Bedeutung »zottig sein«. Indem ich nun annehme, daß das Südarabische ihn als עפר kannte (wobei bezüglich des Gegenüberstehens von *ġ* und *ʒ* auf nordarab. مغرب = südarab. מערב hingewiesen werden kann), so erklärt sich *ʒIfrīt* als *ʒafr* »Vließ« mit feminal-neutralem *-īt*, dessen *ī* das *a* des Stammes zu *i* verfärbte. Mit عِفرِيت müßten natürlich auch die bei nordarabischen Dichtern vertretenen Formen عِفِرّ, عِفِرّين, عِفرِيَة u. ä. als südarabische Reminiszenzen erklärt werden.

Ohne hier weiter zu gehen, möchte ich meinen Gegenstand nicht ohne den Hinweis verlassen, daß uns ein genaues Eingehen auf die lautlichen Eigentümlichkeiten alles dessen, was die nordarabische Literatur an südarabischen Lehnwörtern oder Transskriptionen enthält, vielleicht noch allerlei Wesentliches des südarabischen Vokalismus vermitteln könne. So könnte die Frage nach südarabischem Schwa, die ich in ZDMG 61, S. 83 angeschnitten habe, noch weiter verfolgt werden, wobei alle nordarabischen Personennamen der Form *ḳutalu* (عُمَر, جُشَم, زُفَر, زُحَل u. a.) auf südarabische Herkunft zu untersuchen wären. Aus dem koranischen Wort مَاعُون, das doch wohl als »Hilfsmittel« gedeutet werden muß, aber weder nordarabisch ist (wegen des langen *a*), noch äthiopisch oder aramäisch (wegen der Wurzel *ʒān*), ließe sich vielleicht ein Sabäismus konstatieren, da das Sabäische die Wurzel *ʒān* »helfen« besitzt; und in Fortsetzung dieser Annahme könnte man vielleicht zu dem Lautgesetz gelangen, daß im Sabäischen ähnlich wie im Äthiopischen ein Laryngallaut auf vorhergehendes *a* verlängernd einwirkte.

Murǵitische und antimurǵitische Tendenztraditionen in Sujūṭī's *al laʾālīʾ al maṣnūʿa fī l aḥādīṯ al mauḍūʿa.*

Von *Fr. Kern.*

Wenn wir aus den Angaben der muslimischen Theologen kein einheitliches Bild vom *irǵāʾ* gewinnen können,[1]) so liegt dies daran, daß sich dieser Begriff mit der Zeit verschoben hat. Während die Grundlehre des *irǵāʾ* früher darin bestand, daß man Gottes Urteil über den Sünder nicht vorgreifen dürfe, so wurde später das Hauptgewicht auf die Seligkeit durch den Glauben allein gelegt. Fanatiker wie Aḥmad b. Ḥanbal und Ibn Ḥazm bezeichnen sogar solche Parteien, die sonst als vollkommen orthodox gelten, als Murǵiten, weil sie einen von dem ihrigen abweichenden Glaubensbegriff lehren.[2])

Murǵiten wie Antimurǵiten arbeiten mit verfänglichen Traditionen, nach denen der Prophet, die Genossen und die

---

1) Die ältesten Quellen sind jetzt die drei ungedruckten Schriften ***kitāb al ālim wa l mutaʿallim*** und ***al fiqh al ausaṭ*** von Abū Muṭīʿ al Balḫī (Dialoge zwischen ihm und Abū Ḥanīfa) und ***ar risāla ilā ʿUṯmān al Batti*** von Abū Ḥanīfa (?, vgl. den *Fihrist*).

2) Aḥmad b. Ḥanbal, ***kitāb as sunna*** (ms. Berlin) die Ḥanafiten; Ibn Ḥazm, ***al milal wa n niḥal***, an mehreren Stellen, die Ḥanafiten und Aš'ariten! Bei den Ḥanafiten sind sie aber im Recht. Abū Ḥanīfa erklärt sich in der ***risāla ilā ʿUṯmān al Batti*** für einen Murǵiten; er beanstandet lediglich den Namen: وامّا ما ذكرتَ من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلّموا بعدل وسمّاهم اهل البدع بهذا الاسم ولكنهم اهل العدل واهل السنة . (nicht im muʿtazilitischem Sinn!)

»Nachfolger« sich in ihrem Sinn über den Glauben geäussert hätten. Diese Überlieferungen werden indes größtenteils nicht von den Traditionskritikern anerkannt. Eine Anzahl solcher Tendenztraditionen findet sich im *kitāb al īmān* von Sujūṭī's *al laʾāliʾ al maṣnūʿa fī l aḥadīṯ al mauḍūʿa*, einer der umfangreichsten Sammlung von »unechten« Hadithen.

Murǵitische Traditionen.

Al Ḥākim[1]) von . . . Abū Muṭīʿ al Balḫī von Ḥammād b. Salama von Abu l Muhazzam von Abū Huraira, daß eine Gesandtschaft der Ṯaqīf zum Propheten kam und ihn über den Glauben fragte, ob er zu- und abnehme. Da sagte er: Nein: seine Zunahme ist Unglaube und seine Abnahme Vielgötterei.[2])

Ibn ʿAdī[3]) von Aḥmad b. ʿAlī von Muḥammad b. Karrām von Aḥmad b. ʿAbdallāh aš Šaibānī . . . Der Glaube nimmt weder zu noch ab.[4])

Al Ǵauzaqānī[5]) von . . . Aḥmad b. ʿAbdallāh al Ǵuwaibārī[6]) . . . Der Glaube besteht im Wort, und die Werke

---

1) Es wird nicht angegeben, ob aus seinem *Taʾriḫ* oder seinem *Mustadrak*. Vgl. *M. St.* II 273/4. Neuerdings ist es der Königlichen Bibliothek gelungen, einen Auszug seines *Mustadrak* zu erwerben. Daraus ersieht man, wie gerechtfertigt Ḏahabī's »Schrecken ob der in diesem Buche angehäuften apokryphen Traditionen« war. Namentlich sind die Kapitel über ʿAlī voll von den schlimmsten schiitischen Tendenztraditionen; so findet sich darin das *ḥadīṯ ġadīr Ḫumm* (*M. St.* II 116), das *ḥadīṯ aṭ ṭair* (II 116/7), das *ḥadīṯ* des Ǵābir (II 112), das *ḥadīṯ ahl al kisāʾ* und anderes mehr.

2) Auch in Abu l Laiṯ as Samarqandī, *bustān al ʿārifīn* (in den dogmatischen Kapiteln, in denen er sich voll zu den ḥanafitischen Glaubenslehren bekennt, woraus man sieht, daß die farblose *ʿaqīda*, die ihm fälschlich zugeschrieben wird, unmöglich von ihm sein kann), und im Kommentar des ʿAlī al Qārī zu *al fiqh al akbar*, Anhang (aus dem Korankommentar des Abu l Laiṯ, vgl. *M. St.* II 154).

3) Vgl. *M. St.* II 142.

4) Die meisten dieser Traditionen sind *marfūʿ*, d. h. nur auf den Genossen, nicht ausdrücklich auf den Propheten zurückgeführt.

5) Aus dem *kitāb al abāṭīl* (oder *k. al manḍūʿāt*) des ʿAbū ʿAbdallāh al Ḥusain b. Ibrāhīm al Ǵauzaqānī † 543 (Ḏahabī, *taḏkirat al ḥuffāẓ* IV 102).

6) = Aḥmad b. ʿAbdallāh aš Šaibānī s. o.

sind seine Gesetzbestimmungen;[1]) er nimmt weder zu noch ab.

Ibn Ḥibbān[2]) von . . . Muḥammad b. al Qāsim aṭ Ṭālaqānī[3]) . . . Sufjān aṭ Ṯaurī[4]) . . . Wenn Leute behaupten, daß der Glaube zu- und abnimmt — seine Zunahme ist Heuchelei und seine Abnahme Unglaube —: wenn sie bereuen, ⟨so ist es gut⟩, sonst schlagt ihnen die Köpfe mit dem Schwert ab. Jene sind die Feinde des Barmherzigen: so haben sie die Religion Gottes schwach gemacht, den Unglauben für erlaubt erklärt und Gott widerstritten. Gott möge die Erde von ihnen reinigen. Fürwahr, sie haben kein Gebet![5]) Fürwahr, sie haben kein Almosen! Fürwahr, sie haben kein Fasten! Fürwahr, sie haben keine Pilgerfahrt! Fürwahr, sie haben keine Religion! Sie sind losgesagt vom Gesandten Gottes, und der Gesandte Gottes ist von ihnen losgesagt.

Al Ǵauzaqānī von . . . Abū ʿAbdarraḥmān Muḥammad b. al Ḥusain as Sulamī[6]) von Aḥmad b. ʿAbdallāh al Ǵuwaibārī . . . Wen nicht dreierlei unterscheidet, der hat keinen Anteil an der Gemeinde: Wer nicht das Werk vom Glauben unterscheidet und den ⟨gottgesandten⟩ Lebensunterhalt vom Werk[7]) und den Tod von der Krankheit.[8])

---

1) Vgl. *risāla ilā ʿUṯmān al Battī*: انّ الناس لا يختلفون فى التصديق ولا يتفاضلون فيه وقد يتفاضلون فى العمل ويختلف فرائضهم.

2) Vgl. *M. St.* II 269, 284.

3) Er fälschte nach Ibn Ḥibbān murǵitische Traditionen.

4) Sufjān aṭ Ṯaurī gilt den Ḥanafiten als Feind ihres Imams, den er arg verläumdet haben soll!

5) D. h. ihr Gebet usw. ist nichtig.

6) Der Ṣūfī (Br. I 200/1). Er steht im Rufe eines argen Traditionsfälschers.

7) Bedeutet das eine Art Bekenntnis zum freien Willen (*qadar*), insofern der Lebensunterhalt des Menschen als von Gott vorausbestimmt, sein Tun aber seinem eigenen Willen unterworfen angesehen wird?

8) Mir unklar. Vielleicht aber soll es bedeuten, daß der Tod des Menschen nicht durch eine Krankheit, sondern das Ablaufen der ihm gesetzten Frist erfolge. Das wäre aber gerade antiqadaritisch.

Al Ġauzaqānī von . . . Zwei Arten von meinem Volk wird meine Fürbitte nicht zuteil, den Murǵiten und den Qadariten.[1]) Man sagte: O Gesandter Gottes, wer sind die Qadariten? Er sagte: Leute, die sagen: es gibt kein *qadar*. Man sagte: Und wer sind die Murǵiten? Er sagte: Leute, die am Ende der Zeit sein werden;[2]) wenn sie nach dem Glauben gefragt werden, sagen sie: Wir sind die Gläubigen, so Gott will.[3])

Al Ġauzaqānī von . . . Muḥammad b. Muqātil ar Rāzī . . . Siehe, meinem Volke geht es gut, solange sie sich nicht von der Qibla abwenden und nicht bei ihrem Glauben einen Vorbehalt machen.

. . . Wer sagt »Der Glaube nimmt zu und ab«, der ist aus der Sache Gottes ausgetreten, und wer sagt »Ich bin ein Gläubiger, so Gott will«, der hat keinen Anteil am Islam.

Ibn Ḥibbān von . . . Wer an seinem Glauben zweifelt,[4]) dessen Werke sind vergeblich, und er ist in jener Welt von den Verlierenden.[5])

Al Ḫaṭīb von . . . Wie bei Vielgötterei nichts nützt, ebenso schadet nichts bei Glauben. . . . Nicht schadet bei Islam eine Sünde, wie bei Vielgötterei kein Werk nützt. . . . Wer sagt »Es ist kein Gott außer Gott«, dem schadet dabei keine Sünde, wie wenn ihm, wenn er Gott ⟨einen Genossen⟩ zugesellt, dabei keine gute Tat nützt.[6])

---

1) Durch den Zusatz haben die Murǵiten oder Qadariten die von den Orthodoxen gegen sie gezielte Waffe auf die Gegner zurückzuschleudern versucht.

2) Damit sollen sie als Gottlose gekennzeichnet werden.

3) Die Murǵiten-Ḥanafiten verbieten diesen Vorbehalt, da er einen Zweifel am eigenen Glauben bedeute (s. u.). Daß die Anhänger des freien Willens ihren Beinamen Qadariten den Gegnern beilegen, ist gewöhnlich; daß aber ebenso die Murǵiten diese Bezeichnung auf die Gegner zurückwerfen, ist ungewöhnlich. Sie bezeichnen sie als Murǵiten, weil sie das Urteil über ihre eigene Gläubigkeit hinausschieben (s. u.).

4) Die Anhänger des Vorbehaltes werden von ihren Gegnern Zweifler genannt (*šukkāk* oder *šukkākīja*). Das ḥanafitische Dogma lautet: Wir sind die wahrhaft (*ḥaqqan*) Gläubigen.

5) Vgl. Sure 39, 65.

6) Vgl. *al fiqh al absaṭ* قال ابو حنيفة حدّثنى بعض اهل العلم

Antimurǵitische Traditionen.

Aṭ Ṭabarānī von . . . Der Glaube ist Wissen mit dem Herzen und Rede mit der Zunge und Tun der Grundgebote.[1] . . . Der Glaube ist das Bekennen mit der Zunge[2] und das Fürwahrhalten mit dem Herzen und das Tun der Grundgebote.[3]

. . . Der Glaube ist Bekennen mit der Zunge und Kennen mit dem Herzen und Tun mit den Gliedern. . . . Wenn einer bezeugt, daß kein Gott ist außer Gott und daß Muḥammad der Gesandte Gottes ist, und dadurch seine Zunge demütig und sein Herz zuversichtlich wird, so verschlingt[4] ihn das Höllenfeuer nicht.[5] . . . Der Glaube ist Bekennen mit der Zunge und Fürwahrhalten mit dem Herzen und Tun der Grundgebote.

انّ معاذ بن جبل رضى الله عنه لمّا قدم مدينة حمص اجتمعوا اليه وساله شابّ فقال ما تقول فيمن يصلّى ويصوم ويحجّ البيت ويجاهد فى سبيل الله تعالى ويعتق ويؤدّى زكاته غير انّه يشكّ فى الله ورسوله قال هذا له النار قال فما تقول فيمن لا يصلّى ولا يصوم ولا يحجّ البيت ولا يؤدّى زكاته غير انّه مؤمن بالله ورسوله قال ارجو له واخاف عليه فقال الفتى يا ابا عبد الرحمن كما انّه لا ينفع مع الشكّ عمل فكذلك لا يضرّ مع الايمان شىء ثمّ مضى الفتى فقال معاذ ليس فى هذا الوادى احد افقه من هذا الفتى.

1) *al arkān.*

2) Druck الاقرار بالله, das Bekennen Gottes, wohl Druckfehler oder Textverderbnis für das übliche الاقرار باللسان.

3) Das ist das Dogma der *aṣḥāb al ḥadīṯ.*

4) Wörtlich: verspeist, verzehrt تطعمه.

5) Das ist ein echt murǵitisches, von Sujūṭī fälschlich unter den antimurǵitischen angeführtes *ḥadīṯ*!

Ad Dāraquṭnī[1]) von . . . Der Glaube nimmt zu und ab.

Ibn ʿAdī von . . . Der Glaube ist Wort und Werk, und nimmt zu und ab. Und wer etwas anderes sagt, der ist ein »Neuerer«.

Ibn ʿAdī von . . . Der Glaube ist Wort und Werk, und nimmt zu und ab. So haltet euch denn an die Sunna und verharrt bei ihr.

Ibn an Naǵǵār von . . . Der Glaube besteht in Wort und Werk, und nimmt zu und ab.

Al Ǵauzaqānī . . . Der Glaube nimmt zu und ab.

Al Baihaqī[2]) von . . . ʿUmair b. Ḥabīb b. Ḫumāša,[3]) er sagte: Der Glaube nimmt zu und ab. Da sagte man zu ihm: Und was ist seine Zunahme und seine Abnahme? Er sagte: Wenn wir an eine Sünde denken und sie scheuen, so ist dies seine Zunahme, und wenn wir unachtsam sind und vergessen, so ist dies seine Abnahme.

. . . Die Vollendung des Glaubens des Menschen besteht darin, daß er dabei einen Vorbehalt macht.[4])

---

1) Vgl. *M. St.* II 257.

2) Vgl. Br. I 363, 4.

3) Druck حماشة, vgl. Ibn Saʿd IV 2 S. 92.

4) S. o. S. 172, N. 3. Die *aṣḥāb al ḥadīṯ* bestreiten, daß dies ein Zweifel am eigenen Glauben sei. Man könne ja nicht wissen, ob man sein Leben lang ein Gläubiger bleiben und als solcher sterben werde. Die späteren Ḥanafiten verbieten den Vorbehalt nicht, wenn er in Bezug auf das Lebensende gemacht wird (*liḫātima*).

Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung.

Von *C. H. Becker.*

Daß der Islam nicht nur zu Lebzeiten seines Gründers, sondern vor allem auch in der Zeit der Ḥadīthbildung starke christliche Einflüsse erfahren hat, ist eine Tatsache, die mehr allgemein anerkannt, als im einzelnen bewiesen ist. Wenn man allerdings die überzeugenden Belege liest, die GOLDZIHER in seinen *Muhammedanischen Studien* II, 382 ff. für die Übernahme neutestamentlicher Sprüche und Ideen in die Ḥadīthliteratur angeführt hat, so wird man mit einem gewissen Recht auch bei anderen parallelen Gedankengängen christliche Einflüsse annehmen dürfen, so z. B. bei den Hauptproblemen der islamischen Dogmengeschichte. A. VON KREMER,[1]) DE BOER,[2]) MACDONALD,[3]) und andere,[4]) ja GOLDZIHER selbst[5]) haben diese These denn auch mit einiger Reserve und unter Vorwegnahme späterer Untersuchungen ausgesprochen. Voraussetzung war dabei stets, daß die Gedankenwelt der byzantinischen Christenheit tatsächlich mit

1) *Kulturgeschichtliche Streifzüge* S. 2 ff., besonders S. 8; auch gelegentlich in seiner *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams.*

2) *Geschichte der Philosophie im Islam* 42 f.

3) *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* S. 132: This, as a whole, is a subject, which calls for investigation, but so far it is clear that the influence of Greek theology on Islam can hardly be overestimated.

4) W. A. SHEDD, *Islam and the Oriental Churches* (Philadelphia 1904) 65, 71, 77; mein *Christentum und Islam* passim.

5) *Vorlesungen über den Islam* 95.

ganz ähnlichen Problemen beschäftigt war wie der junge Islam. Aber solche Fragen, wie die nach der Freiheit des Willens, sind schließlich so allgemeiner Natur, daß eine unabhängige parallele Entwicklung ebenso wahrscheinlich ist. Überdies ist noch nirgends nachgewiesen, wie es kam, daß gerade diese oder jene christliche Gedanken und auf welchem Weg sie in den Islam herüberwanderten. Neues Material für die Beantwortung dieser Frage liefert eine bisher noch nicht genügend benutzte Quelle, die Patristik, sofern sie sich in der Zeit der islamischen Dogmenbildung mit der Apologetik des Christentums oder mit der Polemik gegen den Islam beschäftigt hat.[1]) Gibt es eine natürlichere Berührung und Gedankenübernahme als auf dem Weg der Polemik und der Disputation? Wenn wir tief im Christentum begründete Probleme in dieser Polemik und dann auch in der Dogmengeschichte des Islam begegnen, so ist der Zusammenhang ohne weiteres klar und auch der Weg der Übernahme aufgezeigt.

1. Unter christlicher Polemik werden hier nicht die gelegentlichen Äußerungen der christlichen Historiker verstanden, sondern die älteste systematische Apologetik und Polemik der christlichen Väter gegen den jungen Islam. Es ist ja ganz selbstverständlich, daß der primitive und noch ganz unschulmäßige Islam, um zu wirken, sich mit dem vom Christentum durchsetzten und aufgesogenen Geistesleben der eroberten Länder auseinandersetzen mußte. In den ersten Jahrzehnten des arabischen Reiches, als der Islam noch nicht missionierte, sondern nur Weltherrschaft der Araber be-

---

1) Angeschnitten ist das Problem von A. KELLER, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge* (Leipzig 1896). Leider sind hier die Quellennachweise durchaus ungenügend, wenn auch manche guten Nachrichten aus den Kirchenvätern zusammengestellt sind. Von der Bedeutung seines Materials für die islamische Dogmenentwicklung hat der Verfasser keine Ahnung, wie ihm überhaupt die Kenntnis des Arabischen abzugehen scheint. Für die engeren Missionszwecke, für die diese Arbeit geschrieben ist, ist sie gewiß nützlich und brauchbar.

deutete, trat die neue Religion dem Christentum noch nicht als Konkurrentin, sondern als Fremdherrschaft gegenüber. Erst als die kirchlichen Gemeinden abzubröckeln begannen, erst als die ererbte Disputiersucht der Araber auch religiöse Probleme intellektuell zu traktieren begann, war eine geistige Auseinandersetzung der herrschenden Geistesmacht mit der neuen Großmacht der islamischen Religion unausbleiblich. Die beiden Gegner lernten sich allmählich kennen. Das an ständigen Kampf mit Häretikern gewöhnte Christentum war dem Islam dialektisch unendlich überlegen. Einwände, die man früher gegen Arianer und Monophysiten angewandt hatte, konnte man jetzt gegen den Islam gebrauchen,[1]) der mit seinen vielen Entlehnungen aus Juden- und Christentum zunächst mehr als eine neue Häresie denn als eine neue Religion erschien. Es ist oft darauf hingewiesen worden, wie der einfache Ausbau der Qorānerklärung die Araber in die Schule der Christen und Juden trieb. Die ältesten Polemiken gegen das Christentum, soweit es nicht schon im Qorān abgelehnt war, finden wir im Ḥadīth. Literarischen Niederschlägen auf christlicher Seite begegnen wir erst im 8. Jahrhundert, d. h. in der späteren Omajjadenzeit und unter den ersten ʿAbbāsiden. Hier sollen nur die zwei ältesten Apologetiker des Christentums, Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurra, behandelt werden.

Johannes von Damaskus, mit seinem arabischen Namen (Ibn) Manṣūr, der zusammenfassende Dogmatiker der griechischen Kirche, der Vorkämpfer gegen die Ikonoklasten, repräsentiert in seinen Schriften die ganze Gedankenwelt der damaligen orientalischen Kirche. Er lebte nicht vergraben in irgendeinem weltenfernen Kloster, sondern er stand an hervorragender Stelle mitten im Damascener Hofleben der späteren Omajjadenzeit, das er dann allerdings am Ende seines Lebens mit dem Klosterleben vertauschte.

1) Es ist bezeichnend, daß Muḥammed von Johannes von Damaskus (M. 94, 765 oben) direkt zum Schüler eines Arianers gemacht wird.

Während seiner Damascener Zeit wird er *πρωτοσύμβουλος* des Kalifen — wahrscheinlich Hischām — genannt,[1]) ein Titel, mit dem die griechischen Historiker in den Anfängen des arabischen Reiches den Kalifen selber zu bezeichnen pflegten. Die Familie des Damasceners war eine alte Beamtenfamilie, die schon unter ʿAbdelmalik und wohl noch früher in der Staatsverwaltung eine hervorragende Rolle spielte. Die Blütezeit des Johannes darf man rund zwischen 700 und 750 ansetzen.[2]) Ich zitiere seine Schriften nach M[IGNE, *Patrolog. Graec.*].

Sein Schüler, wenn auch nicht im Fleische, so doch im Geiste, war der rund ein halbes Jahrhundert spätere Theodor Abū Qurra, der älteste arabisch schreibende christliche Kirchenvater, über den vor kurzem GRAF eine zusammenfassende Arbeit veröffentlicht hat. Nach GRAF wäre seine Lebenszeit zwischen 740 und 820 zu setzen. Ob das richtig ist, kann hier nicht nachgeprüft werden. Jedenfalls ist Theodor nicht jünger, höchstens älter. Wir können ihn also beruhigt als Repräsentanten der frühen ʿAbbāsidenzeit ansehen. Ich zitiere seine Schriften nach GRAF (*Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn 1910: *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* X), nach ARENDZEN (*Theodori Abu Kurra de Cultu imaginum libellus*, Bonner Dissertation 1877) und nach der Beyrouther Gesamtausgabe der arabischen Schriften von 1904, zitiert als *Majāmir*.

Die Polemik zwischen Islam und Christentum ist natürlich älter als diese Autoren. Wenn eine Polemik bereits so abgeklärte Formen angenommen hat wie bei Johannes von Damaskus, so darf man wohl voraussetzen, daß diese Disziplin schon eine gewisse Geschichte hinter sich hat, deren Dokumente uns zufällig nicht erhalten sind. Manche polemische oder apologetische Erzeugnisse beider Kirchen-

1) M. 94, 449.

2) Er soll nach VAILHÉ (s. GRAF S. 11) am 4. Dezember 749 gestorben sein.

väter tragen dabei einen direkt lehrhaften Charakter. »Wenn Dich ein Sarazene fragt, so antworte ihm so und nicht etwa so.«[1]) Es hatte sich also ein Bedürfnis nach solchen Anweisungen herausgestellt. Daß viel disputiert wurde, ist auch schon aus der Tatsache ersichtlich, daß die islamische Orthodoxie immer wieder vor solchen Disputationen und vor dem vielen Fragen warnt, wie GOLDZIHER nachgewiesen hat.[2]) Das wird nicht nur schlichte Frömmigkeit gewesen sein, die sich dagegen sträubte, mehr wissen zu wollen, als Gott für gut befunden hatte zu offenbaren, sondern auch eine instinktive Angst vor der unleugbaren dialektischen Überlegenheit des Christentums. Es hatte auch etwas Bedenkliches, daß eine wachsende Anzahl von Gläubigen ganz offenbar unter christlichem Einfluß in Gegensatz zu der überlieferten Orthodoxie traten. Jedenfalls hat eine große geistige Auseinandersetzung stattgefunden, von der nur wenige Bruchstücke uns erhalten sind. Untersuchen wir einmal, was uns die Schriften der genannten ältesten Polemiker in dieser Hinsicht lehren.

2. Da ist zunächst zu konstatieren, daß diese ältesten Polemiker den Islam sehr viel besser kannten als ihre späteren, ja als die Mehrzahl ihrer modernen Nachfolger. Johannes von Damaskus zitiert den Qorān gelegentlich fast wörtlich, kennt aber auch schon das Ḥadīth. Die besten Nachrichten über den Islam bietet er in Kap. 101 seines großen Werkes *De Haeresibus* (M. 94, 763 ff.) und in den Disputationen: M. 94, 1585 ff., 96, 1335 ff. Theodor Abū Qurra[3]) hat nicht solch umfangreiche Polemik wie Johannes, dessen Ausführungen er übernimmt, zeigt aber gelegentlich selbständige Qorānkenntnis und polemisiert an einer Stelle

1) M. 94, 1586 und häufig. Die meisten Dialoge entsprechen den bekannten modernen Missionsschriften, wie sie besonders C. G. PFANDER auf Persisch herausgegeben hat. Man vergleiche Sir WILLIAM MUIR, *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh 1897) S. 1 ff.

2) ZDMG 57, 393.

3) GRAF, ARENDZEN, *Majāmir* und M. 97, 1527 ff.

nachweislich gegen das Ḥadīth.[1]) Unrichtige Angaben sind verschwindend.[2]) Überraschend ist, daß schon diese älteste Polemik sofort die wirklich schwachen Punkte des Islam erfaßt und bekämpft.[3]) Das Material ist ziemlich umfangreich, und es genügt, das Gesagte mit einigen Beispielen zu belegen.

Johannes zitiert den Qorān sogar schon mit den Namen der einzelnen Sūren. So lesen wir M. 94, 769: *Οὗτος ὁ Μάμεδ πολλὰς, ὡς εἴρηται, ληρῳδίας συντάξας, ἑκάστῃ τούτων προσηγορίαν ἐπέθηκεν· οἷον ἡ γραφὴ τῆς γυναικός* d. h. Sūre IV (*el-nisā*). M. 94, 772 unten erwähnt er *ἡ γραφὴ τῆς τραπέζας* d. h. Sūre V (*el-mā'ida*); ib. *πάλιν γραφὴν τῆς Βοϊδίου* d. h. Sūre II (*el-baqara*). Auch ein Sūrenname kommt vor, der heute als solcher nicht mehr erhalten ist: *γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ Θεοῦ* (M. 94, 769). Gemeint ist damit wohl ein Teil von Sūre VII — die Geschichte von der Kamelin Ṣāliḥ's, wovon noch zu sprechen sein wird. Mag hier auch ein Irrtum vorliegen und einfach die Geschichte resp. das Ḥadīth von der Kamelin gemeint sein, aus der einführenden Angabe geht deutlich hervor, daß Johannes schon die Sūrennamen kennt, eine für die Geschichte des Qorāntextes nicht unwichtige Feststellung.

Sūre 112 wird von Theodor (M. 97, 1545) folgendermaßen wiedergegeben: *Ὁ Θεὸς, μουνὰξ, ὁ Θεὸς σφυρόπηκτος, ὃς οὐκ ἐγέννησεν, οὐδὲ ἐγενήθη, οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστής τις.* Das gewöhnliche Bekenntnis lautet (M. 97, 1543): *μαρτύριον, ὅτι εἷς ὁ Θεὸς ἀκοινώνητος τὸν Μωάμεθ ἔχει δοῦλον καὶ ἀπόστολον.*

Ausführlicher ergeht sich Johannes über die Christologie des Qorāns.[4]) Christus erscheint als *λόγος* (كلمة) und

1) S. Nr. 6.

2) So über die Beschneidung der Frauen M. 94, 773 oben. Zur Sache vgl. *ta'rīch el-chamīs* I, 232.

3) So besonders die nicht einwandfreie sittliche Persönlichkeit Muḥammed's (Haremsgeschichten und Qorān), die Polygamie, die Verehrung des schwarzen Steines usw. 4) M. 94, 765 f.

πνεῦμα (روح) Gottes, die in die Jungfrau Maria, die Schwester Mose's, gelegt werden (Qorān IV, 169), und von ihr wird Jesus geboren. Der Kreuzestod wird geleugnet (Qorān IV, 156). Das allzu knappe ولكن شبّه لهم des Qorāns, das die Kommentatoren viel beschäftigt hat, wird als *ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ* erklärt. Dann kommt ein Zwiegespräch zwischen Allāh und Jesus nach seiner Himmelfahrt, worin Jesus auf die Frage Gottes, ob er sich als Gottes Sohn bezeichnet habe, das ableugnet und sagt, er hätte sich nur seinen Knecht genannt — offenbar eine Paraphrase von Sūre V, 76.

In der weiteren Polemik wirft Johannes den Muslimen das mangelhafte Bezeugtsein des Qorāns vor und sagt dabei: Wie könnt Ihr den Qorān ohne Zeugnis annehmen, die Ihr doch nicht einmal eine Frau ohne Zeugen nehmen dürft, noch kaufen oder erwerben, und wäre es einen Esel (ib. 768 Mitte). Hier kämen manche Stellen des Qorāns in Betracht. Johannes zeigt eine gute Kenntnis des tatsächlichen Rechts, das also damals schon in Übung gewesen sein muß. Wichtiger aber ist diese Polemik in einem Zusammenhang, den wir hier nur streifen können. Mangelhaft bezeugt ist Muḥammed, weil er keine Wunder getan hat. Immer und immer wieder wird der Muslim auf die fehlenden Wunder hingewiesen (M. 94, 1596 f.; 97, 1543, 1547). Mußte da nicht schließlich auch Muḥammed zum Wundertäter werden?

Gegenüber dem Vorwurf der Muslime, die das Kreuz verehrenden Christen trieben Idolatrie, weist er auf die Verehrung des schwarzen Steines: *καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι.*[1]) Er erwähnt, daß die Muslime als Grund der Verehrung angeben: Abraham habe über ihm die Hagar beschlafen oder Abraham habe dort sein Kamel angebunden,

1) M. 94, 769 oben; der schwarze Stein wird nach Johannes das Haupt der Aphrodite (*χαβερ* d. h. *μεγάλη*) genannt. Noch zu seiner Zeit könne man in dem schwarzen Stein menschliche Züge erkennen. Sollte es damit zusammenhängen, daß auch das Ḥadīth im schwarzen Stein einen Engel sieht (*ta'rīch el-chamīs* I, 103)?

als er Isaak opfern wollte, worüber er sich gegenüber der Heilsbedeutung des Kreuzes lustig macht. Die von den Arabern gegebenen Erklärungen gehen natürlich nicht auf den Qorān, sondern auf das Ḥadīth zurück, sind mir aber nicht nachweisbar. Auch wendet sich Johannes gegen die Lokalisierung des Opfers Isaak's in Mekka, da nach der Bibel die Gegend baumreich war, Mekka aber baumlos ist.

Johannes kennt ferner die Vierzahl der erlaubten Frauen und die Unzahl der erlaubten Konkubinen; *ὅσας ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατάσχῃ* ist wieder eine fast wörtliche Übersetzung von Qorān IV, 3 ما ملكت ايمانكم.[1]) Er kennt das Recht der Scheidung, dessen Einführung er mit der Episode von Zeid's Weib (Qorān XXXIII, 37) zusammenbringt. Ebenso weiß er, daß nach dem (3.) Ṭalāq erst Verheiratung mit einem anderen statthaben muß. *Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι ἐπ' αὐτὴν ἀναστρέφῃ, γαμείτω αὐτὴν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεστι λαβεῖν, εἰ μὴ γαμηθῇ ὑφ' ἑτέρου.*[2]) Vgl. Qorān II, 229 f. Dann wird Qorān II, 223 نسآءكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنّى شئتم folgendermaßen umschrieben: *Εἴργασαι τὴν γὴν, ἣν ὁ Θεὸς ἔδωκέ σοι, καὶ φιλοκάλησον αὐτὴν καὶ τόδε ποίησον, καὶ τοιῶσδε.*

Auch die andere, wenig erquickliche Haremsgeschichte des Propheten, die Verdächtigung der ʿĀ'ischa, ist den Polemikern bekannt. Theodor erzählt (M. 97, 1545) zur Illustrierung der Tatsache, daß der Prophet von einem Dämon besessen gewesen sei: *τὴν παρ' αὐτοῖς ἱστορίαν ἐπιγεγραμμένην· Συγγνώμα τῆς Σαίσσα*, d. h. nichts anderes als das Ḥadīth el-ifk[3]) anschließend an Qorān XXIV, 11. *Σαίσσα* ist also ʿĀ'ischa und nicht etwa die Frau von Zaid, wie GRAF 77 behauptet, der die beiden Haremsgeschichten zusammenwirft und die *Σαίσσα* als Zaida zur Frau des Zaid macht. Die Frau des Zaid und spätere Gattin Muḥammed's hieß bekanntlich Zainab.

1) M. 94, 769 Mitte.

2) Ib. unten.

3) Ibn Hischām I, 731 ff.; Ṭabarī I, 1517 ff.; Bochārī (ed. KREHL) III, 103 ff.; CAETANI, *Annali* a. 5 § 14.

Auch polemisiert schon das alte Christentum gegen die islamische Polygamie. Sehr hübsch sind die vier Vernunftbeweise, die Theodor für die Monogamie anführt (M. 97, 1555 f.): 1. Gott hat Adam nur ein Weib gegeben. 2. Die Monogamie führt zu reicherem Kindersegen.[1]) 3. Gott bestraft im Qorān Hurer und Hure in gleicher Weise mit 80 (nach Qorān XXIV, 2 richtiger 100) Schlägen, obwohl das Weib schwächer ist als der Mann und weniger der Lust zu widerstehen vermag und obwohl das Weib nur einen Mann, der Mann aber vier Frauen haben darf. Der Muslim unterschiebt also seinem Gott Ungerechtigkeit. 4. liebt Gott Friede und nicht Zank, und deshalb muß ihm die Monogamie angenehm sein.

Außer dem Qorān ist also hier überall das Ḥadīth als bekannt vorausgesetzt, wenigstens die Teile des Ḥadīth, die im Zusammenhang mit *tafsīr* und *sīra* entstanden sind. Nur an einer einzigen Stelle bei Theodor ist mir eine direkte Polemik gegen ein mit dem Qorān garnicht zusammenhängendes, rein dogmatisches Ḥadīth begegnet. Davon wird unter Nr. 6 die Rede sein.

3. Man ersieht aus dem Angeführten, wie genau die christlichen Polemiker den Islam kannten. Aber haben sie wirklich die Dogmenbildung zu beeinflussen vermocht? Die Orthodoxie haben sie allerdings wohl nur zur stärkeren Betonung des Gegensatzes veranlaßt, aber in den heterodoxen Strömungen lebt christlicher Geist. Das zeigt sich besonders bei dem Streit über die Freiheit des menschlichen Willens, wie ihn die qadaritische Bewegung entfachte.

Aber ist nicht die Frage nach der Freiheit des Willens viel zu allgemeiner Natur, als daß man hier eine Entlehnung

1) Das ist wohl der Sinn der schwer verständlichen Stelle, die offenbar auch Anderen dunkel geblieben ist; denn KELLER, o. c. 71 läßt z. B. diesen Grund einfach aus. Zur Sache vergleiche JOSEF FROBERGER, *Die Polygamie und deren kulturelle Schäden* (*Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses* 1910), S. 717, besonders 721 f.

annehmen müßte? Hat sich nicht das ganze qadaritische Problem naturnotwendig aus den sich widersprechenden Äußerungen des Qorāns über diese Frage entwickeln müssen? Gewiß haben die Gegner später beiderseits ihre Anschauungen mit Qorānsprüchen belegen können, aber der Streit über die ganze Frage ist doch erst in den Islam hineingetragen; denn Johannes von Damaskus bezeichnet den Determinismus als die islamische Lehre schlechthin, der er die Lehre von der Willensfreiheit (*τὸ αὐτεξούσιον*) als die spezifisch christliche gegenüberstellt.

Das Problem ist einer der Hauptpunkte des christlich-muhammedanischen Disputationsprogramms.[1]) Die Erörterung beginnt meist mit der Frage, ob Gott auch der Grund (*αἰτία*) des Bösen sei resp. sein könne. Die Christen sagen: Nein, das Böse ist *ἐκ τῆς ἡμετέρας ῥαθυμίας καὶ τῆς διαβόλου πανουργίας*. Wer aber Gott auch zum Urheber des Bösen mache, der mache ihn zum ungerechten Gott; denn Gott bestrafe doch die Übeltäter, obwohl sie im Grunde nichts anderes täten, als was Gott über sie bestimmt hätte.[2]) Auch alle irdische Strafgerichtsbarkeit würde zu einer Auflehnung gegen Gottes Willen. Der Sarazene fragt ganz erstaunt: *τί οὖν; Αὐτεξούσιος εἶ; καὶ ὅσα θέλεις δύνασαι ποιεῖν;* worauf der Christ antwortet: *Πέπλασμαι ὑπὸ Θεοῦ αὐτεξούσιος*. Der Mensch ist also für seine Taten verantwortlich.

Diese Gedanken, die hier als typisch christlich erscheinen, sind nun aber genau das Programm der Qadariten. So lautet ein antiqadaritisches Tendenzḥadīth[3]): »Wer das Können (Entscheidungsfreiheit *el-istiṭā'a*) sich selber zuschreibt, der ist ein Ungläubiger.« Auch der Ausgangspunkt, wer das Böse schaffe, kehrt bei den Qadariten wieder. Wird

---

1) M. 94, 1590 ff., 96, 1335 f., 1530 f., 1587 f.

2) Es ist dann auch nur konsequent, wenn im orthodoxen Islam Adam nicht mehr für den Sündenfall verantwortlich gemacht werden kann. So sagt Adam zu Mose in einem Ḥadīth (*Kanz el-'ummāl* I, 30 (Nr. 550)): »Tadle mich nicht über eine Sache, die mir Gott zugeschrieben hatte, ehe er mich schuf.«

3) *Kanz el-'ummāl* I, 36 (Nr. 665).

ihnen doch als schlimmste Heterodoxie vorgeworfen, daß sie von Gott sagen: Er kann das Böse nicht. Ja, in diesem Ausspruch wird ihre ganze Lehre zusammengefaßt.[1]) Es dreht sich also hier wie dort um die Frage, ob der Mensch »selbst seine Taten schaffe«, wie GOLDZIHER (*Vorlesungen* 95) das qadaritische Problem des *chalq el-afʿāl* charakterisiert.

Eine beliebte Gegenfrage des Sarazenen, durch die er den christlichen (dann qadaritischen) Standpunkt zu widerlegen versuchte, war: »Wer bildet den Foetus im Mutterleib?«[2]) Antwortet man: Gott, — so wird Gott zum Helfer der Ehebrecher und Hurer und dann schafft er also auch das Böse. Wie sehr gerade dieser Gedanke vom Bestimmtsein der Geschicke schon im Uterus islam-orthodoxe Anschauung war, hat GOLDZIHER nachgewiesen (ZDMG 57, 397); wir sehen also, wie richtig in diesen Disputationen der islamische Standpunkt zum Ausdruck kommt. Demgegenüber ist es denn auch christliche Anschauung, daß Gott nach der Schöpfungswoche nichts mehr erschaffen hat, sondern daß alles sich auf seinen Befehl fortpflanzt: Fortzeugung, nicht Neuschaffung. Alle künftigen Geschlechter waren in der Zeugungskraft Adam's enthalten (vgl. auch M. 94, 1593). Darin lag für die Christen die Bestätigung ihres freien Willens; denn dieser betätigt sich darin, ob der Mensch seinen Samen in sein eigenes Weib oder in ein fremdes bettet. Damit wird dann die Gegenfrage des Sarazenen widerlegt. Der orthodoxe Islam umgekehrt hat gerade aus diesem Beispiel heraus die geistige Unfreiheit des Menschen gefolgert und dann in dem bekannten Bild von den vor Adam aufmarschierenden Ameisenschwärmen seiner Nachkommen niedergeschlagen.[3])

---

1) Ib. I, 35 (Nr. 645):

فما القدرية قال الذين يقولون لم يقدر الشرّ

2) M. 94, 1592 und häufig.

3) GOLDZIHER, *Vorlesungen* S. 96; *Kanz el-ʿummāl* I, 29 (Nr. 531) und häufig.

Es ist also nicht nur das Problem der Willensfreiheit als Ganzes, sondern es ist das gesamte Detail der Fragestellung, das erst in der Diskussion zwischen Christentum und Islam auftritt und dann in der Auseinandersetzung zwischen Qadariten und Orthodoxen sich wiederholt. Auch der arabisch geschriebene Traktat des Theodor Abū Qurra über die Willensfreiheit könnte in den meisten Partieen eine qadaritische Kampfschrift gegen die Orthodoxie darstellen. Selbst die arabischen Ausdrücke sind die gleichen; als Termini für die Vorherbestimmung begegnet *gabar*[1]) und für den Zwang *qahr.*[2])

Wir können also nachweisen, daß das alte, im Christentum oft diskutierte Problem der Willensfreiheit in den Disputationen zwischen den beiden Religionen eine wichtige Rolle spielt und daß die spätere innerislamische Auseinandersetzung über das gleiche Thema mit den gleichen Gedankengängen operiert. Hier ist also einmal der christliche Einfluß einwandsfrei nachweisbar. Als Probe aufs Exempel ist diese Sachlage im Ḥadīth direkt ausgesprochen. So soll Muḥammed gesagt haben: »Vielleicht lebst Du noch so lange nach mir, daß Du Leute triffst, welche das qadar Allāh's leugnen und die Sünden seinen Knechten zuschreiben. Sie haben diese ihre Rede aus dem Christentum entlehnt.« (*Kanz el-ʿummāl* I, 35 Nr. 652: اشتقّوا كلامهم ذلك من النصرانية und ib. 36 No. 668: اشتقّوا قولهم من قول النصارى

4. Aber nicht nur die Spuren der christlichen Polemik, auch die der Apologetik lassen sich in den dogmatischen Kämpfen des jungen Islam nachweisen. Das vielbesprochene Problem, ob der Qorān erschaffen oder unerschaffen sei, wird zwar schon seit je als Analogieerscheinung, ja als islamische Nachbildung des Logosproblems behandelt. So weit ich sehe, hat man aber noch nie den Punkt aufgezeigt, an

1) *Majāmir* 5 apu; 10, 6 und passim.
2) *Majāmir* 9 passim; 12, 10 usw.

dem die Berührung statthatte. Hier helfen uns wieder die Disputationen des Johannes.

Der Kernpunkt des Gegensatzes zwischen Christentum und Islam lag von Anfang an in der Christologie. Schon oben wurde ausgeführt, wie genau hier die christlichen Väter die Lehren des Qorāns kannten. Der Islam wollte nichts von dem Mensch gewordenen Gotte wissen und noch viel weniger von der Trinität. Die christlichen Apologetiker suchten nun aber ihren Standpunkt aus dem Qorān zu erweisen, und tatsächlich bietet die Christologie Muḥammed's Material genug dazu. Man kann sagen, ohne diese christlichen Kompromisse und Entlehnungen seines Stifters wären dem Islam viele Kämpfe erspart geblieben. Die christliche Apologetik lehnt sich mit Vorliebe an Stellen wie Qorān IV, 169, wo Jesus als Wort (*kalima*) oder Geist (*rūḥ*) Gottes bezeichnet wird.[1]) Es ist für den Christen selbstverständlich, daß *kalima* stets mit *λόγος*, *rūḥ* mit *πνεῦμα* übersetzt wird. So sagt der Christ zum Sarazenen (M. 96, 1344) *ἡ γραφή σου λέγει, ὅτι ἐκάθηρεν ὁ Θεὸς τὴν παρθένον Μαρίαν ὑπὲρ πάσαν σάρκα γυναικείαν καὶ κατέβη τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ λόγος ἐν αὐτῇ* (Qorān III, 37). Damit wird dann weiter operiert. Man denke nur, was das für diese scholastische Zeit bedeutete, wenn man neben Jesus als dem Messias — den hatte man ja im Qorān — auch noch *λόγος* und *πνεῦμα* als muhammedanische Prämissen ausnutzen konnte.

Mit einiger Rhetorik[2]) war da der Muslim rasch aufs Glatteis gesetzt; wenn der Christ nämlich von einem Sarazenen gefragt wird: Wofür er Christum halte, so solle er ihm antworten: Für das Wort Gottes und als Gegenfrage sich nach der Aussage des Qorāns erkundigen. Dann muß der Muslim die Übereinstimmung zugeben. Danach aber soll der Christ gleich weiter fragen: Erklärt der Qorān das

1) M. 94, 765, 1585 ff.; 96, 1341 f.

2) Wie dialektisch diese Gedankengänge sind, haben spätere Muslime wohl gewußt: Ibn Taimijje, *el-ǧawāb el-ṣaḥīḥ li-man baddal dīn el-maṣīḥ* (Cairo 1905/1322) II, 264; vgl. auch II, 87, 91 und sonst.

Wort Gottes für erschaffen oder für unerschaffen? Antwortet er »unerschaffen«, dann ist das Wort Gottes, d. h. Christus unerschaffen und damit Gott. Antwortet er aber »Erschaffen«, dann ist Gott, ehe er *rūḥ* und *kalima* erschaffen, ohne Geist und Wort gewesen, und das ist eine Blasphemie.[1])

Die ganze Frage nach dem Erschaffen- oder Ewigsein des Qorāns ist also nicht etwa nur analog der christlichen Logosfrage selbständig erwachsen, sondern sie ist dem Islam von den Christen aufgezwungen worden. Die Christen brauchten die Antithese von der Ewigkeit und dem Erschaffensein des Gotteswortes, um ihre Christologie mit dem Qorān in Einklang zu bringen. Dadurch nötigten sie aber die Muslime, zu der Frage selbst Stellung zu nehmen.

Daß nun die islamische Orthodoxie schon sehr früh die Ewigkeit des Gotteswortes lehrte, scheint mir aus der Stelle hervorzugehen, die sich bei Johannes unmittelbar an die eben angeführte *διάλεξις* anschließt. Es heißt dort[2]): *καὶ φεύξεται ἀπὸ σοῦ μὴ ἔχων τὶ ἀποκριθῆναι. Αἱρετικοὶ γάρ εἰσιν οἱ τοιοῦτοι κατὰ Σαρακηνοὺς, καὶ πάνυ βδελυκτοὶ καὶ ἀπόβλητοι· καὶ ἐὰν θέλῃς δημοσιεῦσαι τοῖς λοιποῖς Σαρακηνοῖς φοβηθήσεταί σε πολύ.* Unter diesen der islamischen Orthodoxie abscheulichen und verächtlichen Häretikern können nur die verstanden sein, die das Wort Gottes für erschaffen erklärten. Danach wäre es schon zur Zeit des Johannes (700—750) für einen Muslim gefährlich gewesen, an der Ewigkeit des Qorāns zu zweifeln. Erst wirft das Christentum das Problem in den Islam — Johannes war natürlich nicht der Erste, der es formulierte — und nachdem es dort zu wirken begonnen, nutzten spätere diesen Tatbestand wieder für ihre Polemik aus.

5. Auch die Lehre von den Eigenschaften (*ṣifāt*) Gottes ist auf dem Wege über die christliche Apologetik in den Islam gekommen. Es mußte den Christen viel daran

1) M. 94, 1585 f. und sonst.
2) M. 96, 1341 f.

liegen, die Menschwerdung Gottes dialektisch zu erweisen. Der Gedankengang war dabei immer der: Wenn man von Gott überhaupt etwas Körperliches aussagt, wie z. B. er sitzt auf einem Thron, wenn man von einer Hand Gottes, seinem Reden, Stehen und ähnlichem redet, wenn man Gott niederfahren läßt usw., warum soll dann nicht auch Gott in dem vornehmsten seiner Geschöpfe Platz genommen haben? Der Mensch ist doch ein würdigerer Sitz Gottes als der Thron. Diese Gedankengänge waren im Kampfe mit den Juden und Häretikern erwachsen. Sie paßten dann aber auch gegen den Islam und sind gegen ihn angewandt worden.

So lesen wir ARENDZEN S. 7 Z. 17 ff. die folgende Polemik Theodor's gegen Juden und Muhammedaner (bezeichnet als غيرك ممن يدّعى الايمان)

وان قال غيرك ممن يدّعى الايمان انه لا يقبل هذا كلّه فذاك يقول لا محالة ان الله جالس على العرش ويقول ان لله يدا ووجها ونحو ذلك مما لا نفرغ هاهنا لتتبّعه فاذا ادخل على الله الجسدانية فى هذه الاقاويل فقد سوّغ ان يقال فى الله الجسدانية ان شاء وان ابى وغيره هذا من لواحق (übersetzt bei GRAF 285 f.). Der Gedanke wird dann noch etwas weiter gesponnen und zwischen wirklicher und virtueller Bedeutung dieser Anthropomorphismen geschieden. Auch diese Scheidung spielt dann bekanntlich im Islam eine große Rolle.

Noch deutlicher bekommen wir diese Gedanken im 7. Mīmar Theodor's (GRAF 188 f.) auseinandergesetzt, wo sich der Kampf aber nicht gegen den Islam richtet. Aber alle die Probleme, welche die Mu'tazila bewegt haben, sind hier in christlichem Gewande dargelegt. Wenn Du, Häretiker, — so heißt es dort etwa — die Sohnschaft ableugnen zu müssen glaubst, so mußt Du auch alle Attribute Gottes leugnen, die für dich ebenso viel Geheimnisse enthalten wie die Sohnschaft. Dann folgen die bekannten Gedankengänge: Wie kann Gott Leben haben, wenn er nicht die Akzidenzien

wie Essen, Trinken usw. hat? Wie steht es mit seinem Hören, Sehen, Wissen, Machen usw. — kurz wir haben hier den ganzen mu'tazilitischen Gedankenapparat vor uns. Die Abhängigkeit der mu'tazilitischen Philosophie von der christlichen ist eine lang bekannte Tatsache; neu scheint mir hier nur der Nachweis, daß durch die christliche Apologetik der Islam einfach gezwungen wurde, zu diesen christlichen Fragen Stellung zu nehmen, und so sind diese zu der führenden Rolle gekommen, die sie in den dogmatischen Kämpfen des jungen Islam gespielt haben. Wie das junge Christentum erst im Kampfe mit judenchristlichen Strömungen sich dogmatisch ausgestaltet, so bildet sich auch der Islam erst im Kampfe gegen die christlichen Strömungen in- und außerhalb des Kreises seiner Bekenner.

Noch auf eins möchte ich hier aufmerksam machen. Daß die ganze Methode des *kalām* aus dem Christentum stammt, ist bekannt. Wer hinter einander islamische Dogmatiker und christliche Patristik liest, wird von den Zusammenhängen so überzeugt, daß er des Einzelbeweises gar nicht mehr bedarf. Es ist ein und dieselbe Gedankenwelt. Daß auf die Dauer der Vernunftbeweis immer größere Bedeutung als der Schriftbeweis erlangt,[1]) hängt auch vielleicht damit zusammen, daß in der christlich-islamischen Polemik der Schriftbeweis eo ipso ausscheiden mußte. So lesen wir immer, daß die Parteien ausmachen, nicht auf Grund ihrer Schriften, sondern *ἐκ κοινῶν καὶ ὁμολογουμένων ἐννοιῶν* einander zu widerlegen.[2])

Daß schließlich die Mu'tazila, wie GOLDZIHER (*Vorlesungen* 117) nachgewiesen hat, alles andere als liberal war, ja daß sie zur Begründerin des islamischen Dogmatismus werden mußte, ist nach dem Gesagten doppelt klar; denn sie erbt mit der Methode und den Gedanken der christlichen Kirche auch deren Absolutheit und Unduldsamkeit.

1) Vgl. GOLDZIHER, *Vorlesungen* 127.

2) M. 97, 1551.

6. Zum Schluß ein Gedanke, von dem man meistens annimmt, daß er den umgekehrten Weg genommen hat — d. h. vom Islam ins Christentum eingedrungen: Die Abneigung gegen bildliche Darstellungen, die im Islam das Bilderverbot, im Christentum den Bilderstreit erzeugt hat.[1]) Über die Tatsache, daß im Islam ein Bilderverbot besteht, braucht man keine Worte mehr zu verlieren, seitdem CHAUVIN aus den üblichsten Fiqhbüchern sämtlicher Riten, auch der Schi'a, die unzweideutigen Belege zusammengestellt[2]) und seitdem SNOUCK HURGRONJE in meisterhafter Knappheit die Grundgedanken des Verbotes formuliert hat.[3]) Natürlich bleibt es nach wie vor ein Unsinn, von einem »qorānischen« Bilderverbot zu reden; denn die Qorānkommentare zu dem meistens als Beleg angeführten Vers Qorān V, 92 enthalten keine Andeutung davon.[4]) Das »qorānische« Bilderverbot ist ein Überbleibsel aus einer Zeit, der noch Qorān und Gesetz identisch waren. Auch der ganze Eifer, mit dem man das Verbot abzuleugnen versuchte und Gegenbeweise aus der Praxis erbrachte, erklärt sich nur aus dem mangelnden Verständnis des natürlichen Gegensatzes zwischen *'āda* und *scherī'a*. Von einer ganz anderen Seite interessiert es uns hier. Bestehen tatsächlich Zusammenhänge zwischen Bilderverbot und Bilderstreit?

Die Legende bei Theophanes (ed. DE BOOR 401, 29) ist bekannt.[5]) Ein Jude aus Laodicea verspricht dem Kalifen Jazīd II. eine Lebensdauer von 40 Jahren, wenn er sämtliche Bilder und Kreuze in den christlichen Kirchen vernichte. Der Kalif erläßt den Befehl dazu, doch der Tod

---

1) ARENDZEN, Einleitung; SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit* (Gotha 1890) 36 ff.

2) *La défense des Images* (*Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique* 1896).

3) ZDMG 61, 186 ff.

4) Ich habe Baiḍāwī und Ṭabarī, *Tafsīr* VII, 20 ff. verglichen.

5) SCHWARZLOSE, l. c. 38 f.; ARENDZEN I ff.; WELLHAUSEN, *Arabisches Reich* 202 f.

ereilt ihn, ehe das grausame Verdikt überall durchgeführt war. Leo der Isaurier sei dann später durch einen syrischen Christen Beser (*Βησηρ* = Bischr),[1]) der in der Gefangenschaft Muslim geworden war, zum Bilderkampfe bewogen worden. Dieser begann im Jahre 726. So etwa erzählen Theophanes und andere.

WELLHAUSEN bezweifelt das Edikt Jazīd's mit Unrecht; denn es steht durch zeitgenössische ägyptische Quellen außer aller Frage, daß unter Jazīd im Jahre 104 (722—3) wenigstens in Ägypten »die Kreuze zerbrochen, die Bilder zerstört und die Götzenstatuen vernichtet wurden.«[2]) Aus anderen Provinzen fehlen die Belege, wahrscheinlich, weil das Vorgehen in Ägypten isoliert gewesen ist. Erst nachträglich, als alle Welt vom Bilderstreit des Isauriers erfüllt war, brachten christliche Schriftsteller die ägyptischen Nachrichten damit in Zusammenhang. SCHWARZLOSE hat zweifellos (S. 37, 43) recht, wenn er das ganze Problem in jüdischen Kreisen entstehen läßt, die froh waren, eine wirksame Waffe gegen ihre christlichen Gegner gefunden zu haben; aber erst als die Polemik der Juden auch unter den Christen Anhang fand, wurde die Bilderfrage zum Problem für die ganze Welt des Ostens, wohl auch damals erst für den Islam.

Jedenfalls hat dabei der Islam keine entscheidende Rolle gespielt; denn sonst hätte Johannes von Damaskus, der unmittelbar unter dem Eindruck des kaiserlichen Bilderverbotes (726) die erste seiner sechs Streitschriften gegen die Bilderbekämpfer (Ikonoklasten) schrieb und der über die Verhältnisse in Damaskus wie kein anderer Christ Bescheid wußte, nicht versäumt, auf diesen für den Kaiser niederschmetternden Zusammenhang hinzuweisen. Es ist überhaupt meines Erachtens beweisend, daß Johannes in seinen drei echten Bilderschriften nirgends die Muslime als Gegner anführt,

1) Über diesen stehen ganz interessante Details bei Michel le Syrien Livre XI Chap. XXI (Übers. S. 503).

2) EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church* (*Patr. Or.* V, 1) III, 72; *chiṭaṭ* II, 493, 2; Ibn Taghribirdī I, 278.

sondern nur die Juden und die Ikonoklasten, während er doch sonst den Muslimen gegenüber kein Blatt vor den Mund nimmt; Theodor dagegen, der sich immer so vorsichtig als möglich ausdrückt, wenn er gegen Muhammedaner polemisiert, wirft sie in seinem Traktat für die Bilderverehrung immerzu mit den Juden zusammen. Während Theodor fast alle seine Gedanken von Johannes entlehnt, — neu ist bei ihm die Polemik gegen den Islam, ja er kennt schon das islamische Ḥadīth, nachdem die Muṣawwirūn am jüngsten Tage die Aufgabe bekommen, ihren Geschöpfen Lebensodem einzublasen. ARENDZEN S. 18/19 (vgl. GRAF 297/8) lesen wir:

توبيخ للذين يقولون ان من صوّر شيئًا حيًا كلف يوم القيامة ان ينفخ الروح فى صورته.

Daneben halte man das bekannte Ḥadīth (*kanz el-ʿummāl* II, 200 (4248); Bochārī (KREHL) II, 41, IV, 105 f.; Qasṭellānī VIII, 481 f.; Zarqānī zum *Muwaṭṭa* IV, 204 und häufig[1]):

من صوّر صورة فى الدنيا كلّف ان ينفخ فيها الروح يوم القيامة وليس بنافخ.

Geht man unter diesen Umständen zu weit, wenn man annimmt, daß die Ḥadīthe über das Taṣwīr sich erst in der Zeit des Bildersturms resp. seiner dogmatischen Vorbereitung gebildet haben, als die ganze Kirche das Problem erörterte und der Islam nur die ihm passende Antwort zu formulieren brauchte?

In eigener Werkstatt hat der Islam sein Dogma von der Verwerflichkeit der Bilder wenigstens in dieser Formulierung sicher nicht erzeugt. Es handelt sich nämlich auch im Ḥadīth nicht nur um Bilder beliebiger Art, sondern um die speziellen Bilder der christlichen Heiligenverehrung; neben dem Bilde erscheint das Kreuz.

1) *Anm. bei der Korrektur:* In einer der letzten Nummern der DLZ hat GOLDZIHER anläßlich einer Anzeige des GRAF'schen Buches auch auf diese Beziehung aufmerksam gemacht und einige andere Quellen zitiert.

Bei Qasṭellānī VIII, 481 ist eine Bochārītradition interpretiert, in der das übliche *taṣwīr*, Plural *taṣāwīr* dieser Ḥadīthe durch *taṣālīb* ersetzt ist. Qasṭellānī sagt dazu:

تصاليب اى تصاوير كصليب النصارى وقال فى الفتح التصاليب
جمع صليب كانهم سموا ما كانت فيه صورة الصليب تصليبا
تسمية بالمصدر قال العينى على ما ذكره تكون التصاليب
جمع تصليب لا جمع صليب

Beide haben recht; *taṣālīb* ist natürlich Plural von *taṣlīb* und nicht von *ṣalīb*; es ist eine jener Infinitivformen, die ihren Verbalcharakter vollständig verloren haben; ähnlich wie *taṣāwīr, tazājīn, tamāthīl* nicht mehr die Tätigkeit, sondern das Resultat der Tätigkeit bezeichnen, heißt *taṣālīb* Kreuzesdarstellungen, Kruzifixe.

Uns interessiert hier nur, daß der Terminus in den Kapiteln über das Bilderverbot als synonym mit *taṣwīr* vorkommt. Darin liegt doch ein wichtiger Fingerzeig dafür, daß das islamische Bilderverbot nicht aus einer allgemeinen Abneigung gegen bildliche Darstellungen entstanden ist, sondern mit dem Kampf gegen Heiligenbilder und Kruzifixe,[1]) wie er von den Ikonoklasten entfacht war, irgendwie — wenigstens in der Fragestellung — zusammenhängt. Der ganze Zusammenhang dieser Arbeit legt diese These doppelt nah; denn die Frage nach der religiösen Stellung zu den Bildern war zur Zeit der ersten dogmatischen Kämpfe im Islam das Hauptproblem der christlichen Kirche, deren Fragestellungen, wenn auch oft nicht die Antworten, der Islam nachweislich übernommen hat.

Daß das Problem ursprünglich ein jüdisches ist, scheint mir ganz klar. Aus *ʿAbōda zārā* III geht deutlich hervor, daß die im islamischen Recht ausschlaggebende Fragestellung über Ehren und Nichtehren der Bilder und über die Beschränkung des Verbotes auf Lebewesen aus dem Juden-

1) Schwarzlose, o. c. 12 ff., 212.

tum übernommen ist; aber als zeitgeschichtliches Problem tritt die Bilderfrage an den Islam im christlichen Gewand.

Bekanntlich drehte sich im Christentum der Streit um die *προσκύνησις* und ihre Bedeutung (ob Anbetung oder bloß Verehrung). Theodor wendet sich in seiner Streitschrift (ARENDZEN 17, GRAF 296) auch gegen die Muhammedaner und verweist auf Qorān II, 32, wo Gott den Engeln befohlen habe, vor Adam niederzufallen. Auch das sei keine Anbetung, sondern eine *προσκύνησις τιμητική* gewesen — eine Behauptung, die übrigens bei Behandlung des gleichen Themas auch Ibn Hazm IV, 209 bestätigt. Er sagt, die Niederwerfung der Engel vor Adam wäre kein سجود عبادة وديانة, sondern ein سجود سلام وتحية gewesen. Also auch hier verfolgen wir bis in späte Zeit das Nachwirken christlicher Fragestellungen.

So hat sich uns die Patristik als eine wertvolle Quelle erwiesen. Man wird die Bedeutung der christlichen Polemik für die islamische Dogmenbildung als recht erheblich einzuschätzen haben. Im Rahmen dieser Festschrift konnte das erörterte Problem nur angedeutet, nicht aber ausführlich begründet werden. Ich glaubte aber im Sinne des Meisters, dem diese Ehrung gilt, zu handeln, wenn ich gerade diese welthistorischen Beziehungen weiter aufzuhellen versuchte. Ich wußte mich hier auf seinen Bahnen. Und wenn es schließlich nur Andeutungen geworden sind, so möge er des Grundsatzes gedenken:

الافعال بنيّاتها

Die Ḥashwīya.

Von *M. Th. Houtsma.*

Über die Frage, wer unter den Ḥashwīya zu verstehen seien, herrscht bei den europäischen Gelehrten keine vollkommene Übereinstimmung. Dozy sagt in seinem *Supplément* (I, 292), daß الحشوية oder اهل الحشو der Name einer Sekte sei und fügt hinzu: »On n'est pas d'accord sur l'origine de ce mot, ni sur les opinions que professait cette secte; voyez Gl. Edrisi.« In diesem Glossar s. 286 berufen sich die Herausgeber auf den betreffenden Artikel in dem *Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans* ed. Calcutta I, 396 f. Der Verfasser dieses Artikels teilt darin erst seine eigene Meinung mit, des Inhalts, daß die Ḥashwīya oder Ḥashawīya Leute seien, die an dem buchstäblichen Sinn festhalten, sich zum Anthropomorphismus und Anderem bekennen und zu den irrenden Sekten gehören. Diese Auffassung begründet er mit einem Zitat aus al-Subkī's Kommentar zu den Grundlehren von ibn al-Ḥādjib, in welchem auch eine etymologische Erklärung des Namens vorgetragen wird, die offenbar nach derjenigen des Namens der Mu'tazila kopiert ist und uns nur insoweit interessiert, als daraus hervorgeht, daß nach der Meinung al-Subkī's die richtige Aussprache al-Ḥashawīya ist. Darauf wird mit وقيل eine andere Erklärung vorgetragen, nach welcher der Name Ḥashwīya auszusprechen und von حَشْوٌ in dem Sinne von جسم (Körper) herzuleiten sei. Darauf

heißt es: eine andere Meinung ist (وقيل), daß damit Leute gemeint seien, die die Forschung über diejenigen Koranverse, die schwerlich nach dem buchstäblichen Sinn interpretiert werden können, unterlassen, vielmehr an demjenigen, was Allāh gemeint hat, festhalten, indem sie mit Verwerfung des buchstäblichen Sinnes Allāh die Erklärung anheimstellen. Diese Meinung wird aber von al-Subkī mißbilligt aus dem naheliegenden Grund, daß in diesem Fall die alten muhammedanischen Rechtsgelehrten (السلف) unter der Benennung al-Ḥashwīya einbegriffen und zu den irrenden Sekten zu rechnen wären. Schließlich zitiert der Verfasser des *Dictionary* noch die Meinung al-Khafādjī's in der حاشية zu al-Baiḍāwī's Korankommentar zu Sura 2, 36, welche wir aber als zu gekünstelt beiseite lassen.

DE GOEJE hat sich in seinem Glossar zu den arabischen Geographen, *Bibl. Geogr. Arab.* IV, 225 mit der zweiten von al-Subkī erwähnten Auffassung, daß nämlich حشو so viel sei als Anthropomorphismus und Ḥashwīya, Ḥashawīya oder Ahl al-Ḥashw die Anthropomorphisten andeute, einverstanden erklärt. Nirgends aber kommt Ḥashw in dieser Bedeutung vor; wenn von denjenigen Ḥashwīya die Rede ist, die sich offen zum Anthropomorphismus bekennen, so werden sie näher angedeutet als المشبهة الحشوية (so bei Yāḳūt an der von DE GOEJE zitierten Stelle IV, 99) oder مشبهة الحشوية, z. B. Shahrastānī ed. CURETON 77, 2.

Ausführlich hat darauf VAN VLOTEN in einem auf dem Pariser Orientalisten-Kongreß gehaltenen Vortrag (vgl. *Actes du 11e Congrès international des Orientalistes*, 3e session, S. 99 ff.) über die Ḥashwīya gehandelt und vollkommen richtig auf Grund der von ihm zitierten Stellen festgestellt, daß unter Ḥashwīya die Traditionarier zu verstehen seien. Allein am Schluß des betreffenden Passus a. a. O. S. 105 neigt er wieder zu der Deutung DE GOEJE's hin und versucht den Namen Ḥashwīya von Ḥashw in der Bedeutung »bas peuple,

vulgus« herzuleiten, indem er bemerkt: »Les Motazila auraient donnée le nom *hachwîa* ou vulgaristes aux traditionnistes qui sympathisaient avec le peuple et en partageaient les conceptions anthropomorphiques.« Diese Ableitung, welche, was VAN VLOTEN freilich nicht geltend macht, gewissermaßen ein Analogon in عامّى (= Sunnite, vgl. GOLDZIHER in ZDMG 36, 278 ff.) hätte, scheitert meines Erachtens an dem gleichwertigen Ausdruck Ahl al-ḥashw. So viel steht aber nach dem ausdrücklichen Zeugnis in ibn Ḳutaiba's *Mukhtalif al Ḥadīth* fest, daß Ḥashwīya eine in muʿtazilitischen Kreisen aufgekommene schimpfliche Bezeichnung der Aṣḥāb al-Ḥadīth ist. Der Deutlichkeit halber setze ich die Stelle im Wortlaut her (Cod. Leid. f. 97[a]): وقد لقبوهم بالحشوية والنابتة والمجبرة وربّما قالوا الجبرية. Wenn dem aber so ist, so ist es angezeigt, für weitere Aufschlüsse über die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens uns bei einem muʿtazilitischen Autor[1]) Rats zu erholen.

Ich schlug deshalb das كتاب المنية والعمل فى شرح كتاب

1) Die alte muʿtazilitische Literatur schien, ehe die zaiditischen Hss. nach Europa kamen, unwiederbringlich verloren, doch durch die Zaiditen ist uns vieles erhalten. Ich möchte bei dieser Gelegenheit aufmerksam machen auf Cod. Leid. 2807, vgl. LANDBERG, *Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-Medîna* S. 163 Nr. 589, wo dieser mit dem Titel كتاب زيادات شرح الاصول angeführt ist und dem bekannten Zaiditen Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusain zugeschrieben wird. Das bezieht sich aber nur auf die Ziyādāt; das diesen zugrunde liegende Werk, der شرح الاصول, hat den fast unbekannten Muʿtaziliten Abū ʿAlī b. Khallād, einen Schüler des Abū Ḥāshim zum Verfasser. Einige kurze Nachrichten über ihn findet man im *Fihrist* I, 174 und bei ARNOLD, *Al Muʿtazilah* u. s. w. S. 62. In den Ziyādāt werden neben Abū Ṭālib noch andere Namen angeführt und namentlich sehr oft Abu 'l-Ḳāsim, womit wahrscheinlich der bekannte imamitische Theologe al-Sharīf al-Murtaḍā ʿAlī b. Ṭāhir († 436 = 1044) gemeint ist. Dem Werk sind am Schluß فصول فى الامامة angehängt, weil ibn Khallād die Imamatsfrage in seinem *Sharḥ al-Uṣūl* nicht behandelt hatte. Wer der Schlußredaktor des ganzen Werkes gewesen ist, ist mir nicht bekannt.

الملل والنحل auf, das bekanntlich einen Teil der großen theologischen Enzyklopädie des zaiditischen Imāms Aḥmed b. Yaḥyā ausmacht. Es ist wohl überflüssig, nach allem, was bereits über diesen Verfasser und dessen Werk geschrieben ist, hier biographische und bibliographische Daten zusammenzustellen. Ich verweise also der Kürze halber auf BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* II, 187; GRIFFINI in *Rivista degli studi orientali* 2, 146 ff., sowie auf ARNOLD's *Al-Muʿtazilah*, der den auf die Muʿtaziliten bezüglichen Abschnitt aus eben diesem Werk ediert hat und im Vorwort die ihm bekannten Hss. des Werkes aufzählt. Ich benutzte die nicht besonders gute Leidener Hs. 2302 (vgl. darüber LANDBERG's *Catalogue* S. 162, Nr. 384),[1]) welche ARNOLD, a. a. O. nicht erwähnt. Dort finden wir über die Ḥashwīya das Folgende: Die Ḥashwīya sind diejenigen, die die untergeschobenen Überlieferungen, womit die Zindīḳen die Nachrichten des Gesandten Gottes ausgefüllt haben, annehmen und nicht erklären; sie bezeichnen sich selbst als Aṣḥāb al-Ḥadīth und Leute der Sunna und Djamāʿa (الحشوية هم الذين يروون الاحاديث الحشوى (sic) التى حشاها الزنادقة فى اخبار رسول الله صلعم ويقبلونها ولا يتاولونها وهم يصفون انفسهم بانهم اصحاب الحديث واهل السنة والجماعة). Einen absonderlichen Madhhab, sagt der Verfasser weiter, haben sie nicht, doch sind sie einig in Bezug auf das Djabr, den Anthropomorphismus (تشبيه وجسم وصور) und die Ewigkeit desjenigen, was zwischen den beiden Deckeln des Korans ist, d. h. in dogmatischer Hinsicht kennzeichnet sie nicht allein der Anthropomorphismus, sondern ebenso das Djabr und der Glaube an die Ewigkeit des Korans nach der schroffsten und meist materiellen Auffassung. Zu ihnen gehören Aḥmed b. Ḥanbal, Isḥāḳ b. Rāḥwaihi,

1) Eine andere Hs. dieses Werkes befindet sich im Privatbesitz von Prof. SNOUCK HURGRONJE.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

Dāwūd b. Muḥammed al-Isfahānī, al-Karābīsī (vgl. über diesen: PATTON, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna* S. 32 f.), wie al-Ḥākim (der Gewährsmann des Verfassers) behauptet, doch vergleiche man damit Shahrastānī (ed. CURETON S. 65), fügt er hinzu. Zu den späteren Ḥashwīya rechnet er Muḥammed b. Isḥāḳ b. Khuzaima (lebte 223—311 = 838—923; vgl. WÜSTENFELD, *Die Schāfi'iten* Nr. 83; BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.* I, 193; GOLDZIHER in ZDMG 62, S. 6), was er durch Anführungen aus dessen كتاب التوحيد zu beweisen sucht.

Hiermit stimmt vollkommen, daß auch sonst (man vergleiche SCHREINER in ZDMG 52, S. 536 Note; VAN VLOTEN, a. a. O. S. 113) von الحنابلة الحشوية die Rede ist. Insofern nämlich die Ḥanbaliten und Ẓahiriten in erster Linie als Traditionsgläubige in Betracht kommen, sind sie vorzugsweise unter der Benennung al-Ḥashwīya einbegriffen, obgleich diese die Aṣḥāb al-Ḥadīth im allgemeinen umfaßt (vgl. außer der bereits zitierten Stelle bei ibn Ḳutaiba noch al-Muḳaddasī ed. DE GOEJE 38, 7), ja sogar alle Sunniten im Gegensatz zur Shī'a, z. B. *Fihrist* 231, 21 andeuten kann. Danach hängt Ḥashwīya etymologisch mit Ḥāshia Randglosse zusammen und deutet ursprünglich diejenigen an, welche den allgemein anerkannten Ḥadīth gleichsam mit den Erfindungen der Zindīḳen glossierten.

Die Meinung, daß die Zindīḳen die Urheber falscher, namentlich anthropomorphischer Überlieferungen sind, findet man nicht allein bei Aḥmed b. Yaḥyā, sondern oft ausgesprochen, z. B. bei ibn Kuṭaiba, a. a. O., bei ibn Ḥazm (vgl. SCHREINER, ZDMG 52, 485, bei Yāḳūt (*Irshād al-Arīb* ed. MARGOLIOUTH 3, 153) u. s. w. Namentlich werden ibn abi 'l-Awdjā und Ṣāliḥ b. 'Abd al-Ḳuddūs, die beide in *Fihrist* 338, 9 als Kryptomanichäer angeführt werden, als die Urheber solcher gefälschter Traditionen genannt. Von Erstgenanntem ist dies bekannt genug, vgl. Ṭabarī, ed. Leiden 3, 375; ibn al-Athīr, ed. TORNBERG 6, 3; al-Baghdādī, *Kitāb*

al Farḳ baina 'l-Firaḳ ed. Muḥ. Badr 255, von dem Dichter Ṣāliḥ finde ich in GOLDZIHER's Monographie über ihn (*Transactions of the ninth international Congress of Orientalists* 2, 104 ff.) nichts derartiges berichtet. Es wäre vielleicht der Mühe wert, einmal die muhammedanische Überlieferung nach Spuren eines etwaigen manichäischen Einflusses zu untersuchen. Übrigens hat der Gelehrte, dem diese Studien gewidmet sind, bei mancher Gelegenheit dargetan, daß die Manichäer oder Kryptomanichäer nicht die einzigen gewesen sind, die man als Fälscher der Überlieferung zu betrachten hat.

Man hat folglich nicht mehr Recht, die Ḥashwīya mit den Anthropomorphisten gleichzusetzen, als etwa sie als Djabarīya zu bezeichnen, weil sie beides waren, obgleich viele unter ihnen es sich selbst nicht gestehen wollten und sich durch das bekannte بلا كيف gegen den Schein des Anthropomorphismus zu wahren suchten. Als aber sunnitische Autoren diese Benennung anwandten, beschränkten sie dieselbe auf solche extreme Mudjassima, wie sie Shahrastānī (ed. CURETON S. 77) namhaft macht, welche weder zu den Shīiten noch zu den Karrāmīya gehörten, weil letztere keiner weiteren Andeutung bedürftig waren.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auch die Meinungen des von VAN VLOTEN, a. a. O. S. 108 ff. Néohachwîa genannten Nābita besprechen wollte; aber so viel möchte ich doch bemerken, daß das eigentliche Charakteristikum dieser Leute in ihrem Haß gegen ʿAlī und die Aliden zu suchen ist, d. h. in demjenigen, was mit dem Wort نصب angedeutet wird. Wenn al-Djāḥiẓ von diesen Leuten aussagt: ونصبهم شديد, und VAN VLOTEN dies mit »leur opposition est véhémente« übersetzt, so hat er die spezielle Bedeutung von نصب verkannt. Für das Thema selbst genügt es auf GOLDZIHER's *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa* (SBW, Phil.-hist. Kl., Bd. 78, S. 491 ff.) oder seine *Muhammedanische Studien* 2, 120 zu verweisen;

daß der Naṣb nicht allein in kharidjitischen Kreisen, sondern auch bei vielen Ḥanbaliten (vgl. GOLDZIHER in ZDMG 53, 646 ff.; *Enzyklopädie des Islâm* I, 200[b]), bei den Karrāmīya (vgl. Sharastānī ed. CURETON 85 und Aḥmed b. Yaḥyā, cod. Leid. a. a. O. وهم اشد الناس بغضا لعلى عمّ واهل بيته ويحبون معاوية وامامته وامامة يزيد) und sonst vorkam, ist bekannt. In Bezug auf die Nābita wird es noch bestätigt durch Aḥmed b. Yaḥyā bei ARNOLD, *Al-Muʿtazilah* S. 47, 12, wo die Lesart النوابت nicht mit dem Herausgeber zu beanstanden ist.

A Fetwa on the Appointment of Dhimmis to office.

By *Richard Gottheil.*

In the *Revue des Etudes Juives,* vol. XXVIII, p. 75 GOLDZIHER has discussed the employment by Mohammedan rulers of Jews and Christians in high offices of state, and has given the text of a short ruling on the subject by a Shāfi'ite theologian of the thirteenth century, Yaḥyā al-Nawawī. The extensive fetwa of Ibn Naḳḳāsh published by BELIN in 1851,[1]) also deals with this subject. As it is one of interest, showing the relation of Mohammedanism to it's sister faiths, I venture to return to it in the following pages.

During the winter of 1909—10, while cataloguing the Arabic manuscripts in the Ḳuṭainah Library at Jerusalem, I came across a fetwa on the same subject, the text of which I give below. It is found on p. 45a of Ms. 268, a small quarto volume that contains in addition the كتاب لحن العوام فيما يتعلّق بعلم الكلام by Abū 'Alī 'Umar ibn Muḥammad ibn Khalīl al-Ishbīlī. The fetwa itself bears the title: استعمال اهل الذمّة لاحمد بن الحسين المالكىّ "The Employment of Dhimmis, by Aḥmad ibn al-Ḥusain al-Mālikī." I have not been able to find the author mentioned in any of the biographies or histories at my command. It is, consequently, impossible to fix the time at which the event occurred which called forth the decision. The latest authority

1) *Journal Asiatique* 1851, p. 431.

mentioned is al-Ṭurṭūshī, who died in 520 AH (1126 AD).[1] That it is not all too modern, I should like to infer from the mention of the old Persian gentry, the Dihḳāns.[2]

The passages from the Koran, which served as a basis for the later Ḥadīth are mentioned in the accompanying Fetwa. The idea underlying the gathering and the invention of such sayings was the unwillingness to see a non-believer in a position of authority over the believers. Al-Shāfiʿī is said to have laid down the strict rule: "Neither cadi nor wālī should appoint a Dhimmī as scribe."[3] But, as is usual in such cases, necessity got the better of theory. This was true, not only during the earlier days — the formative period — of the Mohammedan state, but even in later times and under the ʿAbbāsid Caliphs, when the influence of the theologians was particularly strong. Ibn al-Furāt, the vizier of the Caliph al-Muḳtadir (295—320 AH), defends himself, when charged with having appointed non-Mohammedans to office, by citing the instances of al-Nāṣir li-dīn Allāh who placed a Christian, Isrā'īl, over the army, and of al-Muʿtadid Billāh who had a Christian as secretary,[4] Mālik ibn al-Walīd. According so some authorities, one of the viziers of al-Muʿtamid and al-Muwaffaḳ (ca. 256 AH) was ʿAbdūn ibn Saʿīd, also a Christian.[5]

---

1) The author of the *Sirāj al-Mulūk*, Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Būlāḳ 1310), I, 479; Ibn Bashkuwāl, *Kitāb al-Ṣillah* (Madrid 1883), p. 518.

2) NÖLDEKE, *Geschichte der Sassaniden* p. 440; ZDMG LX, 32.

3) لا ينبغى لقاضٍ ولا والٍ ان يتّخذ كاتبا ذمّيّا ولا يضع الذمّىّ موضعا يفضل به مسلما ويعز على المسلمين ان يكون لهم حاجة الى غير مسلم.

Cited from the Kitāb al-Umm by al-Ḳalḳashandī, *Subḥ al-Aʿshā* p. 40, where other opinions will be found.

4) H. F. AMEDROZ, *The Historical Remains of Hilāl al-Sābi* (Leyden 1904), p. 95.

5) Yāḳūt, *Irshād al-Arib* (ED. MARGOLIOUTH) II, 259; but the text is not plain, the Vizier may be Sāʿid (ibn Makhlad), who is said to have been

It was especially in Egypt and under the Fatimides that the rule was honoured in the breach. Al-Ḳalḳashandī says expressly: "Under their rule, many most excellent and efficient secretaries had charge of the Dīwān al-Inshā, both Mohammedans and Dhimmis."[1] Al-Azīz Billāh had a Christian as governor of one of the provinces, Īsā ibn Nesṭor; one of his deputies in Syria was a Jew named Menasseh; but he was compelled afterwards to put both of them to death.[2] Under al-Ḥāfiẓ, there was a Christian Vizier, Bahrām the Armenian[3] (529 AH); and the chief factor of the Vizier al-Afḍal was a Jew. When al-Afḍal was forced to dismiss him, his place was taken by a Christian.[4] A little later, a Jew named Abul-Munajjah ibn Shaʿyah was at the head of the Department of Agriculture, a canal that he had constructed being named after him.[5]

Some excuse was necessary for these contraventions. The great authority on the theory of Mohammedan institutions, al-Mawardī (5th cent. AH) makes a fine distinction in order partially to overcome this difference between theory

---

a Christian before he took office (ibn Khallikān, ed. Būlāḳ I, 505). Neither Ṭabarī (III, 1930 etc.) nor Ibn al-Athīr (VII, 293, 294) say anything of his having been a Christian. The latter mentions ʿAbdūn as his brother. Yāḳūt (*loc. laud.* p. 247) mentions a certain al-Muhadhdhab ibn Abil-Malīḥ, a Christian, as the head of the "Bureau of Fiefs".

1) وولى ديوان الانشاء عنهم جماعة من افاضل الكتّاب وبلغائهم ما بين مسلم وذمّى.

Cited from the *Ḍau al-Subḥ* of al-Ḳalḳashandī by ʿAlī Bahgat in his Edition of al-Ṣairafī's *Ḳānūn Dīwān al-Inshā* (Cairo 1905) p. 13. Even under the Ṭulunid Khumārawaih ibn Aḥmad (270—280 AH), a Christian scribe Isḥāḳ ibn Naṣr al-ʿIbādī is mentioned; al-Ḳalḳashandī, *Subḥ al-Aʿshā* I 59.

2) Abul-Maḥāsin, *al-Nujūm al-Ẓāhirah* (ed. POPPER) II 2, p. 4; CARLYLE, *Maured Allatafet* p. 4; Ibn Iyās, *Taʾrikh Miṣr* I 48.

3) *Khiṭaṭ* (Cairo 1324) II 172. Under the same al-Ḥāfiẓ (524—544) we hear of a scribe "Ibn abil-Dam the Jew"; al-Ṣairafī, *loc. laud.* p. 13.

4) JQR IX 29; X 430; ZDMG LI 444.

5) *Jewish Encyclopedia* V 62.

and practice. Not only the viziership, but other high offices also, carry with them full powers or special powers. In the first case, none but a Moslem can be appointed; in the second, the holder may be a Dhimmi.[1]) The extremists, however, have gone further and have foisted upon the Caliph Omar ibn al-Khaṭṭāb a tradition tending to explain their own more intolerant view: "Do not give office to either a Jew or a Christian, because they are accustomed to accept bribes, and bribes are unlawful in Islam."[2]) The historical works of the Mohammedans themselves offer a strange commentary to this statement.

The question put to Aḥmad ibn Ḥusain covers a pretty wide field: Can Christians and Jews be appointed as official scribes, tax-gatherers and as executive officers in general? What is one to think of a Moslem who appoints a Dhimmi to gatter the poll-tax, or to take charge of an inheritance and the like? His duties might lead him into a mosque; he might have to imprison a Moslem or use violence against him; even behave in a lordly fashion in the Mosque itself.[3]) And, finally, is one who occupies such a position and is not a Moslem to be allowed to dress and comport himself as if he were?

Aḥmad ibn al-Ḥusain is in no uncertainty as regards his answer. To place an infidel in authority over a Moslem would never enter the mind of one who had "a sound heart". He who does so must be either a godless fellow or be ignorant of Moslem law and practice. He attempts to prove

---

1) *Maverdii Constitutiones Politicae*, ed. ENGER, pp. 33, 17 et seq., 43, 12, and the two passages (351, 12; 361, 4) mentioned by GOLDZIHER, *loc. laud.* In regard to the *wilāyah*, see *ibid.* p. 53, last line.

2) لا تولّوا اليهود والنصارى فانّهم يقبلون الرشا فى دينهم ولا يحلّ فى دين اللّه الرشا Al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-Mulūk* p. 118; al-Abshihī, *Kitāb al-Mustaṭraf* I 93, 10.

3) Cfr. the story about the Christian scribe of Abū Mūsa al-Ashʿarī, *Sirāj al-Mulūk* p. 118.

that a Dhimmi is not even to be used as a scribe, a money-changer or a butcher etc.; citing passages from the Koran, from traditions emanating from the "companions" and the "followers", as well as from learned men in preceding generations. The verses cited from the Koran are IV 143, 140; V 56, 62. From the Ḥadīth a story is told how Mohammed refused the aid of an unbeliever until he had confessed his belief in the new faith. A further Ḥadīth is cited: "Do not obtain light from the fire of idolaters", with the usual explanation "Do not consult them on any point", citing in support of this Koran III, 114. The story is told of Abū Bakr, how be ordered his followers not to have dealings with idolaters who had become Moslems but had returned to their idolatry. He cites the command of Omar to his Viceroys not to employ a non-Moslem Kātib, in view of the fact that the prophet had neither commanded nor allowed such an appointment to be made; as well as a similar command of the same Caliph to Abū Hurairah "Remove the idolaters, disavow their deeds, and do not ask help from any idolater in an affair of a Moslem".[1]) No non-Moslem was employed in the time of the prophet, nor in that of the Caliphs. In the time of ʿAbd al-Malik the Dīwān of ʿIrāḳ was put in charge of a Moslem, the Christians were discarded, dīnārs and dirhams were minted in Arabic. Aḥmad ibn al-Ḥusain carries his historical survey down to the time of al-Muḳtadir (295 AH). The Dhimmis are bound by their pact; therefore, it is the duty of a Moslem to remove all unbelievers from service in the Dīwāns; especially, if they oppress believers in any manner. In a general way, he cites the old rule that it is proper to put the best man in any office which is to be filled. He who does not do this, "betrays Allah, his messenger and the Moslems". Lastly, if the Dhimmī in question has betrayed his trust and has taken anything from the Moslems unlawfully, it is to be returned to its owner or to his heirs. If the owner is unknown, it is to go to the *Bait al-Māl.*

1) Cfr. *Subḥ al-Aʿshā*, p. 35.

استعمال اهل الذمّة لاحمد بن الحسين المالكيّ

ما تقولو السادة الائمة ورثة الانبياء وحملة الوية الاصفياء صان اللّه بهم الزمان وجعل المسلمين ببقاءهم فى امان فيما اصطنعه جُباة اموال بيت المال وامراء عساكر الاسلام من اتّخاذ النصارى واليهود كتّابا وجُبَاةً وعمّالا فى البلدان مع وجود من له مَلَكة ونصيحة بما يربوا عليهم من المسلمين ويزعمون انّهم انصح لهم من المسلمين فهل هذا الاعتقاد خلل فى الدين وتُهمَة بالمسلمين تتعيّن التوبة منه لمالك يوم الدين ام هو مستحبّ من غير كراهة او خلاف الأَولَى وعلى اىّ حالة كانت اذا ولى شخص مسلمٌ ذمّيّا لجمع خراج وامدَّهُ بتُرك وحفدةٍ وخَدَم فنزل الذمّىّ بحفدته بمسجد بالعمل الذى وُلّى فيه واستدعا مَن عنده خراج فان حصر بما عليه فى الحال والّا امر الحفدة الممدود هو بهم بضرب المسلم وصكّه وسجنه بعد وضعه فى زنجير الى ان يختار ويقترح للمسلمين القابا يخاطبهم بها فنها ان يناديهم بيا بطّوش فقيل له عن البطّوش فقال الزراييل ومنها انه اذا طلب انسانا فلم يجده يمسك من يجده بحارته سوا كان قريبا له ام لا فقيل له لا يحلّ لك ان تظلم شخصا عن شخص لم يضمنه فيقول له انا افعل كذا مع اتّخاذه مَنصبا عاليا بالمسجد والمسلمون حوله كالملك فى دست مملكته فهل خربه للمسلم ومخاطبته المسلمين بما ذكر محلّ نقض عهده وهل لولىّ الامر ايّده الله تعالى منعه ومنع من ولّاه وردعه من العود لتولية مثل هذا الذمّىّ ويثاب على ذلك ام لا وممّا يجرا به هذا الذمّىّ ان اتّخذ له ذمّيّا يلبسه بلباس المسلمين وامره بان يربط المسلمين

ويخربهم ويتجاهر بشرب الخمر وياخذ من الذمّى يجبى منهم الخراج زيادة على ما عليهم بالضرب والاساءة ويتجاهر باستحلال ذلك افتونا عن ذلك مفصّلا بيننا اثابكم الله تعالى الجنّة بمنّه وكرمه وغفر لنا وللمسلمين اجمعين.

الجواب. الحمد لله ربّ العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ العظيم لقد عمّت البلوى وخابت الشكوى فنقول وبالله المستعان ولاية الكفّار على المسلمين لا تصدر لمن له قلب سليم بل امّا من منافق مستتر بالدين او جاهل باحكام المسلمين فهو محطئ باجماع المومنين ويردّ عليه ما فى الكتاب المبين فقد دلّت الآيات البيّنات والاحاديث الواردات والآثار المرويّات عن الصحابة والتابعين والعلماء العاملين المتّقين والائمة المهتدين فى كل عصر وحين ارباب العدل والمروّات على النهى موالات الاعداء الكافرين وتجنّبهم وابعادهم وعدم اتّخاذهم كتّابا او صيارفة او جزّارين واقامتهم فى[1] اسواق المسلمين وعدم توليتهم امرًا من امور المسلمين فمن الآيات قوله تعالى[2] يايها الذين آمنوا لا تتّخذوا الكافرين اوليا من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا الله عليكم سلطانا مبينا وقوله تعالى[3] ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا اى طريق قهر واستعلاء او عزّة وعلوا ورفعة او غير ذلك وقوله تعالى[4] يا ايّها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولّهم منكم فانّه منهم انّ الله لا يهدى القوم الظلمين وقوله تعالى[5] يا ايّها الذين

1) Ms. من. 2) *Koran* IV, 143. 3) *ib.* IV, 140. 4) *ib.* V, 56.
5) *ib.* V, 62.

آمنوا لا تتّخذوا الذين اتّخذوا دينكم هزاً ولعبا من الذين اتوا الكتاب من قبلكم والكفّار اولياء واتّقوا اللّه ان كنتم مؤمنين. والآيات الواردة فى تجنّبهم كثيرة لا يسعها المقام ومن الاحاديث ما روى عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لمّا خرج الى غزوة بدر تبعه رجل من المشركين فقال انّى اريد ان اتبعك فاصيب معك فقال تومن باللّه ورسوله قال لا قال فارجع فلن استعين بمشرق ثم لحقه عند الشجرة ففرح به اصحاب النبىّ صلّى اللّه عليه وسلّم وكانت له قوة وجلد فقال حيث لاتبعك واصيب معك قال تؤمن باللّه ورسوله قال لا قال فارجع فلن استعين بمشرك ثمّ لحقه على ظهر البيداء فقال له مثل ذلك فقال تؤمن باللّه ورسوله قال نعم فخرج به.[1] قال الامام ابو بكر محمّد بن الوليد الطرطوشىّ رحمه اللّه وهذا اصل عظيم فى انّه[2] لا يستعان بمشرك[3] هذا وقد خرج ليقاتل بين يدى النبىّ صلّى اللّه عليه وسلّم ويريق[4] دمه فكيف استعمالهم على رقاب المسلمين. وعنه صلّى اللّه عليه وسلّم انّه قال لا تستضيؤا بنار اهل الشرك فسره الحسن بن ابى الحسن[5] فقال معناه[6] لا تستضيؤا بنارهم اى تستشيروهم فى شىء من اموركم قال الحسن وتصديق ذلك فى كتاب اللّه تعالى[7] يايّها الذين آمنوا لا تتّخذوا بطانة من

---

1) Cfr. *Sirāj al-Mulūk* p. 119; BELIN, *loc. laud.* p. 425.

2) *Sirāj* انّ. 3) *ib.* بكافر. 4) *ib* ويراق.

5) Probably al-Ḥasan al-Baṣrī, i. e. al-Ḥasan ibn Abil-Ḥasan Yasār, died 110 AH. See references in Yāḳūt, *Muʿjam* VI, 379.

6) Ms. معنا.

7) *Koran* III, 114.

دونكم لا يالونكم خبالا وعن ابى سعيد الخدرى[1] رضى اللّه عنه انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال لا تصحب الّا مؤمنا وقال صلّى اللّه عليه وسلّم من احبّ قوما ..... هم[2] حشر معهم والاحاديث فى ذلك كثيرة. وقد جاء عن ابى بكر رضى اللّه عنه انّه خطب الناس فقال معاشر الناس رحمكم اللّه انّه بلغنى رجوع قوم من المشركين عن دين الاسلام بعد دخولهم فيه واستعمالهم فى مصالحة اغترارًا باللّه وجهلا به وطاعة للشيطان وقد بعثُّ خالد بن الوليد وامرته بقتالهم فقاتلهم ومنع من استعمالهم فى مصالح المسلمين فلا راى باستعمال مشرك فى امور المسلمين ومصالحهم. وكتب عمر بن الخطّاب رضى اللّه عنه الى عمّاله فانّه من كان قبله كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوادده ولا يقربه ولا يعتقد برايه ولا يجالسه ولا يستعمله فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم يامرنا باستعمالهم ولا اذن فيه ولا خليفته من بعده وهذا الكتابىّ امر بما امر به رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ناهٍ عمّا أنهى عنه فلينته الى ما رسم فيه وليحذر من مجاوزه وتعدّيه. وممّا اوصى به عمر ابا هريرة اَبْعِدْ اهل الشرك وانكر افعالهم ولا تستعين فى امر من امور المسلمين بمشرك. ولم ينقل انّه أُستعمل مشرك من المشركين فى عمل من الاعمال فى زمن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ولا زمن ابى بكر ولا زمن عمر ولا زمن عثمان ولا زمن علىّ رضى اللّه عنهم اجمعين

1) Abū Saʿīd Saʿd ibn Mālik ibn Sinān al-Khudrī; see Dahsha, *Tuḥfah* p. 153; al-Khazrajī, *Khulāsah* p. 115.

2) The Ms. in not clear here. After قوما there are the letters !فرقرالاهم

وقد مُنعت اهل الذمّة من العمل فى زمن عبد الملك بن مروان وزمن الحجاج عامله ونقل ديوان العراق الى العربىّ وحرف النصارى ونقش سكّة الدنانير والدراهم بالعربىّ فى زمنه.[1] ولذلك منع اليهود والنصارى من الاعمال الامام العادل عمر ابن عبد العزيز وكذلك المنصور فى زمنه والرشيد والمأمون ولته[2] وكذلك المتوكّل والمقتدر ولو اخذنا بذكر ما ورد فى ذلك لم تسع الاوراق ولم يطاوع الزمان لشغل البال وضيق الاخلاق ولد....[3] فى ذلك مصنّفات[4] فمن اراد الاتّساع فعليه بمراجعتها. وقد اخذ على اهل الذمّة فى العهد الذى عُقد[5] لهم ان لا يباشروا ومن فعل ذلك انتقض عهده وقتل ان لم يُسلم فيجب على ولىّ الامر ايّده اللّه تعالى عزل الكفّار عن المسلمين وان لا يبقى كافرا فى دواوين الامراء والمباشرين وهذه دسيسة منهم على المسلمين كما يجب عليه قتال المحاربين من الكفّار والمسلمين لا سيّما ان ثبت ما قيل فى حقّ هذا النصارى اللعين من خرب المسلمين فانّه نقض لعهده فتجب اراقة دمه واراحة المسلمين من امثاله بل يجب على ولىّ الامر ايّده اللّه تعالى به الذين المسلمين به ما هو اخصّ من ذلك ان لا يولّى جميع الاعمال الّا من هو الاصلح وولاة الاموال والوزراء والشادّين والسُعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الاموال التى للمسلمين ومحلّ كلّ واحد من هؤلاء ان يستنيب ويستعمل اصلح من يجده وينتهى ذلك

1) al-Maḳrīzī, *al-Nuḳūd al-Islāmiyyah* (Const. 1298) p. 6.
2) So Ms.! 3) Ms. unreadable!
4) Cfr. the writings cited by GOLDZIHER, *loc. laud.* p. 93, note 6.
5) I. e. the so-called "Pact of Omar".

الى ائمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين وامراء الحاجّ والبريد(1 والعيون الذين هم القصّاد وخزّان الاموال وحرّاس الحصون والحدّادين الذين هم البوّابون على الحصون والمدائن ونقباء العساكر الكبار والصغار وعرفاء القبائل والاسواق ورؤسا القرّا الذين هم الدهاقين فعلى كلّ من شيا من امراء المسلمين من هذا او غيرهم ان يستعمل فيما تحت يده من كلّ موضع اصلح من يقدر عليه. وان ولّى رجلا وهو يجد من هو اصلح منه للمسلمين فقد خان اللّه ورسوله والمؤمنين(2 رواة الحاكم(3 فى صحيحه. وفى رواية من ملّك رجلا عملا على عصابة وهو يجد فى تلك العصابة من هو ارضى للّه منه فقد خان اللّه ورسوله وخان المؤمنين.(4 وقال عمر بن الخطّاب من ولّى من المسلمين شيا فولّى رجلا بمودّة او قرابة بينها فقد خان اللّه ورسوله.(5 وان اخذ هذا الذمّىّ شيأ من اموال

---

1) Ms. والبرد.

2) Cfr. *Kanz al-Ummāl* III, 203 (No. 3110): من استعمل عاملا من المسلمين وهو يعلم ان فيهم اولى بذلك منه واعلم بكتاب اللّه وسنّة نبيّه فقد خان اللّه ورسوله وجميع المسلمين.

3) Referring probably to *al-Mustadrak ʿalal-Ṣaḥīḥain* of Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿAbdallāh, called al-Ḥākim al-Nīsābūrī; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Ed. Būlāḳ) I, 484; Khājī Khalīfah V, 521; GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien* II, 273; BROCKELMANN, *Geschichte* I, 166.

4) Cfr. *Kanz al-Ummāl* III, 196 (No. 2877): من استعمل رجلا من عصابة وفيهم من هو ارضى للّه منه فقد خان اللّه ورسوله والمومنين.

5) Cfr. *Kanz al-Ummāl* III, 163 (No. 2594): من عمر قال من

المسلمين او غيرهم ظلما . . . .(1 على الخريع وجب ردّه على اربابه او ورثتهم ان عُلموا والّا أُخذ لبيت المال لانّه مال جهلت اربابه واللّه اعلم . . وكتبه بخطّ يده الشيخ الفاهم العالم العلّامة السيّد الحبيب النسيب شهاب الدين ابو العبّاس احمد بن حسين الحسنىّ المالكىّ.

استعمل رجلا لمودّة او لقرابة لا يستعمله الّا لذلك فقد خان اللّه ورسوله والمومنين.

1) Ms. illegible; looks like سايدا!

Ibrāhīm b. Adham.

By *Reynold A. Nicholson.*

Ibrāhīm b. Adham (Abū Isḥāq) b. Manṣūr[1]) b. Yazīd b. Jābir al-Tamīmī al-ʿIjlī belonged to a noble family of Balkh in Khurāsān. Adham, who is described as a rich and pious man, made the pilgrimage to Mecca with his wife, and Ibrāhīm was born in the holy city.[2]) His father, it is said, took him up in his arms and followed the devotees and ascetics who were circumambulating the Kaʿba, and asked them to pray for the child. "Evidently", adds the biographer, "some of these prayers were granted". The story bears a legendary stamp, and we may doubt whether Mecca was really Ibrāhīm's birthplace. It seems more probable that he first saw the light in the far east of Īrān, in the province of Balkh, the ancient Bactria (Ibn al-Athīr VI 38, 16). His sister was the mother of the poet Muḥammad b. Kunāsa of Kūfa, who died in 207 AH (*Aghānī* XII 111, 7; Ibn al-Athīr VI 272, 20). In what year Ibrāhīm himself died is uncertain: the dates given range from 160 to 166 AH. His nephew, Muḥammad b. Kunāsa, composed the following verses on this occasion:[3])

"I see thou art not content with what exceeds sufficiency,
But Ibn Adham was content with less than enough.
He regarded the much of this world as little,
For he held in awe the command of God concerning it.

1) According to *Nafaḥāt al-Uns*, "b. Sulaymān b. Manṣūr".

2) *Ḥilyat al-Awliyā*, Leiden MS., I 183.

3) *Aghānī* XII 113, 7.

He mortified passion until passion avoided him,
Even as a bloodguilty man avoids the seeker of blood.
Mildness prevailed in him over rudeness,
So that rudeness could not mutter a word.
Most times when you met him in company, he was silent,
But if he spoke, he vanquished the speakers and corrected them.
In appearance he was humble, lowly, self-abasing,
But a biting lion when he faced the foemen.
Peace and weal to the western tomb from the people of Wā'il!
How good and noble is he who lies there!"

Ibrāhīm was an Arab — one of the people of Wā'il, who is the legendary ancestor of the great tribes of Bakr and Taghlib. It is generally said that he died in Syria. According to ʿAlī b. Bakkār, the cause of his death was disease of the belly, while he was taking part in a naval expedition against the Greeks (*Ḥilyat* I 188). His conversion to Ṣūfiism is related with many marvellous circumstances. Our earliest authority, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, gives the following account, which I have slightly abridged in translation:[1])

One day be went out to hunt and an unseen voice awakened him from his heedlessness. He abandoned the path of worldly pomp for the path of asceticism and piety, and went to Mecca and associated with Sufyān al-Thawrī and Fuḍayl b. ʿIyāḍ. Then he entered Syria, where he worked and lived by his labour until his death.[2])

Ibrāhīm b. Bashshār said: "I associated with Ibrāhīm b.

1) *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, British Museum MS., 4 seq.

2) According to the *Tadhkirat al-Awliyā* I 87, 19 sqq., Ibrāhīm on leaving Balkh wandered in mountains and deserts until be arrived at Marv al-Rūd, where he miraculously saved a man from drowning. He then proceeded to Nīshāpūr and lived nine years in a cave, practising the most severe austerities. He became celebrated as a saint, for which reason he fled from Nīshāpūr and journeyed to Mecca.

Adham in Syria — I and my friends Abū Yūsuf al-Ghasūlī and Abū ʿAbdallāh (al-Sinjārī). Once I asked him to tell me how his ascetic life began. He answered: My father was one of the princes of Khurāsān. One day, in my youth, I rode on horseback to the chase, taking a dog with me. I started a hare or a fox, and while I was pursuing it, an unseen voice cried, 'O Ibrāhīm! wert thou created for this? Wert thou commanded to do this?' I stopped in affright, then I rode on. This happened thrice. At last I dismounted, and meeting one of my father's shepherds, I clad myself in his woollen garment and gave him my horse and all that I had with me, and turned my face towards Mecca. While I was in the desert, I saw a man going along without any vessel or provision for the road. After performing the sunset-prayer, he moved his lips and pronounced some words which I did not understand, and lo! I beheld a vessel of food and a vessel of drink. I ate and drank and remained with him for several days, and he taught me the greatest name of God. Then he vanished and I was left alone. One day, weary of loneliness, I invoked God by that name. Immediately a person laid hold of my waist-cloth and cried, 'Ask and it shall be given thee.' His words terrified me. 'Have no fear', he said; 'I am thy brother, Khaḍir (Khiḍr). My brother David[1]) taught thee the greatest name of God, but do not call on God therewith against any one between whom and thee there is enmity, lest thou perish in this world and the next. Pray God that He may encourage thy cowardice thereby, and strengthen thy weakness, and befriend thy solitude, and renew thy longing for Him at every moment.' Then he turned away and left me."[2])

1) Ibrāhīm is reported to have said that he learned the Name from the ascetic, David of Balkh (*Nafaḥāt* 56, 6).

2) The same story is told more compendiously by Qushayrī and with considerable embellishments by ʿAṭṭār (*Tadh. al-Awliyā* I 86, 3—90, 7). A different legend has been translated by GOLDZIHER in his essay on the influence of Buddhism upon Islam (JRAS for 1904, p. 132). According to *Fawāt* I 3, 19 Ibrāhīm's conversion was caused by a dream.

According to the author of the *Ḥilyat al-Awliyā*, Ibrāhīm after his conversion came to ʿIrāq, but finding no lawful food there, proceeded to Syria. Having stayed a short time at Maṣṣīṣa, he continued his journey to Ṭarasūs, where he hired himself to work as a gardener. A servant coming into the garden with some friends asked him to fetch a large ripe pomegranate, and on being presented with one that was unripe and sour bade him go his way.

The same biographer has preserved for us a few vivid sketches of Ibrāhīm's manner of life, drawn by eye-witnesses and contemporaries.

After praying the evening-prayer he used to stand in front of the houses, shouting at the top of his voice, 'Who wants wheat ground?' Then the women would bring out baskets and great sacks (*safīḥ*), and Ibrāhīm would set the quern between his legs and take no sleep until he ground all the wheat for which he was hired. After that, he would rejoin his companions.

He preferred reaping (*ḥaṣād*) to gleaning (*liqāṭ*). While working he used to repeat the rhyme,

'In God alone confide
And put mankind aside.'

In winter he wore a garment of fur, with no shirt underneath; and he wore neither boots nor turban. In summer he wore two pieces of cloth, worth four dirhems, one over his shoulders and the other round his waist. He used to fast both at home and abroad and not sleep during the night, but pass the time in meditation. When he had done reaping, he sent one of his friends to settle accounts with the farmer and would not touch the money himself, but told his friends to buy food and eat as much as they liked. If there was no reaping, he hired himself to look after gardens or sown fields. He used to sit and grind a ***mudy***, *i. e.* two *qafīz*, of wheat with one hand.

Aḥmad b. Fuḍayl relates that his father said: "I mounted

guard on the wall of ʿAkka with Ibrāhīm b. Adham. He sat astride the wall, between the two merlons (*shurfatān*), as a man sits on horseback; then he said to me, 'Lie down and sleep, like one who snatches an opportunity.' I lay down, but sleep did not come, so I listened intently to hear what might fall from his lips, but I only heard a sound in his chest like the buzzing of bees. He did not keep watch on Friday nights, 'for', said he, 'men desire the merit of Friday night and therefore keep watch over themselves. When they watch, we sleep, and when they sleep, we watch over them'."

Ibrāhīm worked for hire in Palestine, and when troops going to Egypt passed him while he was drawing water, he cut the cord of his bucket and threw it into the well, in order that he might not be forced to supply them with water. The soldiers used to beat him on the head and ask questions about the road, he provoking them in the meantime, for fear that he should have to act as their guide.

Ibrāhīm b. Bashshār al-Raṭṭāb said: "While Ibrāhīm b. Adham and Abū Yūsuf al-Ghasūlī and Abū ʿAbdallāh al-Sinjārī and I were making for al-Iskandariyya we came to a river called the Urdunn and sat down to rest. Abū Yūsuf set before us some pieces of dry bread, and we ate and praised God. One of us rose to fetch water for Ibrāhīm b. Adham, but he outstripped him and ran knee-deep into the stream and said 'Bismillāh' and drank and said 'God be praised!' Then he began once more and said 'Bismillāh' and drank and praised God. Then he came out and stretched his legs on the land, saying, 'If kings knew the happiness that we enjoy, they would fight against us for its possession with their swords all the days of their lives, so delightful is our pleasure and so little is our care.'

He said to ʿAbdallāh b. Mubārak, who asked him why he had left Khurāsān, "I find no joy in life except in Syria, where I flee with my religion from peak to peak and from hill to hill, and those who see me think I am a madman or a camel-driver (*jammāl*)."

Ibrāhīm is described by Bishr b. al-Mundhir, the Cadi of Maṣṣīṣa, as resembling an Arab of the desert in appearance, partaking sparingly of dry bread and water, and so thin that it seemed as if he would fall at a breath of wind.[1]) He would not sit or converse with strangers, but on returning home to the company of his friends he would laugh with them and be perfectly at his ease. He surpassed his friends, not in fasting and prayer, but in sincerity and generosity. It is mentioned that he served in two expeditions by land against the Greeks,[2]) but refused his share of the spoil, nor would he eat the food (fowls and honey) which the peasants brought into the Moslem camp.

---

1) Elsewhere he is described as a man of great strength, so that he split with an axe a block of firewood which one of his companions could not break. Al-Awzā'ī calls him "the best and most generous of the *qurrā* or ascetics" (*Ḥilyat* I 186).

2) One of these expeditions was led by 'Abbās al-Anṭākī, the other by a general whose name appears in the text as ممكان (*in marg.*, محكار).

Sa'd ès-Suwênî, ein seltsamer Walî in Ḥadhramôt.

Von *C. Snouck Hurgronje.*

Tèrîm gilt als die bedeutendste Stadt in Ḥadhramôt: *Tèrîm wèlâ tĕrûm ghêrhâ*, wenn du Tèrîm kennst, so wünsche dir keine andere (Stadt). Zwar hat sie nicht, wie Šibâm, den Ehrennamen *èl-Bĕlâd*, die Stadt per excellentiam, oder *èd-Dimnah*, der Wohnort, wie Šibâm poetisch heißt; zwar steht sie ihrer Schwesterstadt Sêwûn (nicht Sêjûn oder Sê'ûn!), welche die Lange, *aṭ-Ṭawîlah*, genannt wird, an Umfang nach, aber auf die beträchtliche Anzahl ihrer Einwohner weist jedenfalls ihr Adjektiv *èl-Ghannâ*, die Summende, womit die Tèrîmer ihren Heimatsort stolz bezeichnen.

Für die meisten größeren Ortschaften Ḥadhramôt's gibt es ein spezifisches Spottwort, welches der Fremde einem Einwohner des betreffenden Ortes gegenüber bloß zu nennen braucht, um ihn in Wut zu versetzen. Der Sêwûner kann nicht leiden, daß man in seiner Gegenwart von *jèrr*, *jijorr* (جرّ, يجرّ), »ziehen« spricht; für die Leute von èl-Ghorfèh ist *zarʿ*, säen, pflanzen, das verfängliche Wort; für die von èt-Tèrîs: *zèmûtèh*, ein als Gewürz den Datteln zugefügter Same; für die von èl-Ḥôtèh dient der Satz *èth-thiʿil šèll èd-dargah*, der Fuchs ist mit dem Schild davongelaufen, um sie zornig zu machen. Diese Spottworte und -sätze heißen *nagab* (cf. لقب), und mit jedem derselben ist eine genetische Anekdote verbunden.

Das *nagab* von Tèrîm lautet *chêlèh*,[1]) Pferd. In alten Zeiten soll einmal in Tèrîm ein *môkib* stattgefunden haben, d. i. eine Festlichkeit wie man sie in mehr von europäischer Kultur beleckten Ländern arabischer Zunge *fantasia* nennt. Als nun die Pferdereiter einer nach dem andern in die Rennbahn hineinritten, da habe ein einfältiger Tèrîmî ausgerufen:

chêlèh, chêl'tên
thalâth, arbaʿ, mâ jaʿtaddên!

»ein Pferd, zwei Pferde, drei, vier, nein, sie sind nicht zu zählen!«

Wie dem auch sei, das Aussprechen des Wortes *chêlèh* genügt, um einen richtigen Tèrîmî außer sich zu bringen.

Die Leute von Ḥadhramôt sind aber einstimmig im Lobe dieser Stadt wegen der großen Zahl ihrer Moscheen, ihrer frommen Schriftgelehrten und der in Tèrîm beerdigten Heiligen. Es ist eine alte fromme Sitte, daß man am Freitagmorgen, also vor dem öffentlichen Gottesdienste, die Friedhöfe besucht, und am 12 Rabîʿal-awwal, am Geburtstage des Propheten, findet ebenfalls eine große, allgemeine *Zijârah* der Toten statt. Die Friedhöfe (*turèb*, Plural von *turbèh*) sind eigentlich Teile des einen Friedhofes, denn sie schließen an einander an, aber jeder Teil beherbergt eine eigene Gruppe von Menschen, die einem Geschlechte, einer Zunft, einer Ortschaft angehörten; auch hat jede *turbèh* ihren darin beerdigten Spezialheiligen. Die frommen Besucher rezitieren zum Wohl der Verstorbenen bei jeder *turbèh* eine Fâtiḥah und stellenweise noch andere Gebetsformeln; indem sie die Belohnung dieses Werkes den Toten nachsenden, sind sie versichert, daß sich auch ihnen selbst reicher Segen daraus ergeben wird.

In der èz-Zèmbèl genannten *turbèh* liegt der berühmte Heilige èl-Fègîh èl Mĕgèddèm, der nicht nur seiner Fröm-

1) Im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Ḥadhramî's wird übrigens *chêlèh* nicht gesagt. Ein Pferd heißt *râs chêl*, ferner *râsên*, *thĕlâthah râs chêl* usw.

migkeit und Gelehrsamkeit sondern auch seiner Abstammung vom Propheten und den Wundern, welche Allah durch ihn wirkte, die allgemeine Verehrung verdankt. Von èz-Zèmbèl ist die èl-Fĕrêṭ genannte *turbèh* bloß durch ein gewöhnlich trocknes Flußbett (*misjâl*, مِسْيَال) geschieden. Auf diesem Friedhof befindet sich, in der Nähe der èl-Jèbbânèh (الجبّانة) genannten Moschee, das mit einem Obdach (*sagîfèh*, Plural *sogóf* oder *sagâjif*) versehene Grab des Spezialheiligen der unglücklichsten Menschenklasse, die sich im armen Lande Ḥadhramôt findet, der *Dha'fè* (ضَعْفَى), der elenden Feldarbeiter.

Ein ضعيف ist trotz seiner persönlichen Freiheit unglücklicher daran als ein Sklave. Die Sklaven gehören ausschliesslich den *Gabâjil* (Plur. von *gabîlî*; *gabîlah*, Stamm, hat nur den Plural *goból*), den adeligen Raubrittern oder dem »Sultan«, d. h. der fürstlichen Familie Bin Abdallah, welche in Tèrîm und Sêwûn ihre Hauptsitze hat; sie dienen denselben als Soldaten. Ihre Herren schonen sie, Fremde fürchten sich vor ihnen. Der *dha'îf* hingegen leistet die schwerste Arbeit gegen einen Hungerlohn und ist in der Regel dermaaßen Schuldner seines Patrons (*ṭabîn*), daß ihm alle wirkliche Bewegungsfreiheit benommen ist.

Die Hauptarbeit des *dha'îf* besteht bekanntlich in der *sènâwah* (سناوة), der Besorgung der Berieselung, von welcher er seinen Namen *sânî* (Plur. *sènâh*) hat. Ihm liegt noch vielerlei andere Beschäftigung ob: die dem Aussäen (*ḍarwah* oder *ḍirjâ*) vorangehende Reinigung und erste Bearbeitung (*tèfjîš*, تفجيش) des Bodens;[1]) die Verteilung (*tagṭîb*, auch *tagṭî'*, تقطيب, تقطيع) des Ackers (*ḍèbr*) in Abteilungen oder

1) Die Pflügung (*'amâlèh* oder *bögrâ*; für die Form von *bögrâ* vgl. das oben erwähnte *ḍirjâ*; ferner *nichsâ*, das Bearbeiten mit der Schaufel, von *nĕchas*, *jinchas*; *kihbâ*, das Aufwerfen der Dämmchen, von *kĕhab*, *jikhib*, usw.) wird von dem eigens dazu gemieteten *baggâr* besorgt, der selbst seine beiden Stiere (*thîrân*) mitbringt.

Fächer (*mètîrèh*, Plur. *moṭr* und *mĕṭór*) zu je ± 20 M² Oberfläche, welche *mètîrèh*'s von eine Spanne hohen Wällchen (*çâʿjèh* oder *çaʿjèh*, Plur. *çĕʿâj*) umgeben sind; die Wiederherstellung der Rinnen (*miʿdâ*, Plur. *mĕʿâdî* oder *ʿatĕm*, Plur. *ʿutûm*), durch welche das Wasser aus dem beim Brunnen ausgegrabenen Behälter (*rôḥèh*, Plur. *rĕwaḥ* und *thârèh*, Plur. *thĕwar*) mittels einer Öffnung (*kadhîr*, Plur. *ködhwör*)[1]) in der *çaʿjèh*, welche nach jeder Berieselung wieder zugemacht wird, in die *mètîrèh*'s hineinfließt.[2]) Auch andere Bemühungen fallen dem *dhaʿîf* = *sânî* zur Last, aber die allerschwerste ist doch die eigentliche *sènâwah*, das Aufziehen des großen ledernen Wassereimers (*gharb*, Plur. *ghârîb*) aus dem vielfach sehr tiefen Brunnen (*bîr*).

Bei Anfang jeder Saatperiode muß er zunächst den Brunnen reinigen und das dazu gehörende Hebegestell (*tèšrûʿah*, Plur. *tašârîʿ*) aufs neue herrichten, dann aber nach dem Säen bis zur Reife des Getreides täglich von frühmorgens bis nach Sonnenuntergang allein oder mit Hilfe eines Esels oder einer Kuh — beide Zugtiere werden auch wohl zusammen verwendet, um zwei Eimer zugleich heraufzuziehen — vom Brunnen aus dem Zugpfade (*magûd*) entlang mittels eines langen starken Seiles (*sèrèh*) die großen ledernen Eimer einen nach dem andern herausziehen, um sie dann, nachdem sie ihren Inhalt in die *rôḥèh* (*thârèh*) ausgegossen haben, wieder in den Brunnen hinabzusenken.

---

1) Sollte nicht diese Pluralform فِعْوِل (cfr. *ʿarîš*, Hütte, Plur. *ʿirwiš*) zur Erklärung von *binwit* als Plural von *bĕnèjjèh*, Mädchen, heranzuziehen sein? Das Wort *sèrèh* oder *sirih*, Seil, an welchem man den Eimer heraufzieht, hat neben *sirîn* auch (in Tèrîm z. B.) den Plural *sĕrût* (aus *sirwit*?).

2) Damit die Verteilung des Wassers über die Fächer gleichzeitig mit dem Wasserschöpfen vor sich gehe, arbeiten gewöhnlich zwei *sânî*'s zusammen und wechseln in den beiden Beschäftigungen ab (*jitʿâgabûn*; der Eine ist des Andern *ʿagîb*, *dawîl*). Ein Arbeiter, der sich ausschließlich mit den *mètîrèh*'s beschäftigt, heißt *râdî* (Plur. *rĕdâh*) oder in Tèrîm *mèsaggî*; von ihm heißt es: *jĕtèmmî gêm fôg èl-mètîrèh* oder *jĕdhallî ʿal-mètîrèh*, er ist ständig auf der *mètîrèh*.

Der *sânî* bekommt als Lohn seiner schweren monatelangen Arbeit einen Anteil am Ertrage des von ihm bearbeiteten Grundstückes; manchmal beträgt dieser $^1/_3$, aber das genügt kaum, um ihn und seine Familie zu ernähren und zu kleiden. Er tröstet sich über sein mühevolles Leben dadurch, daß er sein monotones Hinundher mit Sang begleitet. Die *sènâwah* hat ihre eigene Melodie, und der *sânî* liebt es manchmal, beim Singen in die überlieferten Lieder Eigenes hineinzumischen, um seiner Beurteilung von Leuten und Ereignissen in seiner Umgebung Luft zu machen.

Für einen andern Ort behalte ich mir eine ausführlichere Behandlung des Ackerbaus in Ḥadhramôt von verschiedenen Gesichtspunkten vor, denn was wir bis jetzt an Beschreibungen desselben in der europäischen Literatur besitzen, zeichnet sich ebenso wenig durch Genauigkeit als durch Vollständigkeit aus. Wird doch darin nicht einmal der wichtige Unterschied beobachtet zwischen einerseits der Bebauung regelmäßig durch menschliche Arbeit berieselter Felder (*ḍèbr*, Plur. *ḍĕbûr*) und andererseits der Besäung von Grundstücken (*šèrj*, Plur. *šĕrûj*, شرج, شروج), die unregelmäßig durch das aufgestaute Wasser von Regenflüssen fruchtbar gemacht werden, mit schnell emporwachsenden Getreidearten oder anderen nützlichen Pflanzen. Das Gesagte genüge zur Einführung des seltsamen Bauernheiligen, dessen letzte Ruhestätte wir oben in Tèrîm kennen lernten.

Der Heilige übte seiner Zeit dasselbe Gewerbe aus als dessen Patron er gilt: er war *sânî*, aber er wird mit der Diminutivform dieses Wortes hinter seinem eignen Namen Saʿd bezeichnet, also: *Saʿd ès-Suwênî*. In Ḥadhramôt sind Diminutiva sehr beliebt, sei es als Kosewörter, sei es um Mitleid oder auch Spott und Geringschätzung auszudrücken. In unserem Falle mag von allem etwas in der Anwendung des Diminutivs liegen mit Ausnahme der Geringschätzung; denn auch die frommen Gelehrten ehren Saʿd es-Suwênî als einen heiligen Feldarbeiter von Gottes Gnaden, und sie finden

es nur natürlich, daß ein Heiliger aus der Zunft der *dhaʿfè* sich in einer Weise aufführt, welche trotz der allgemeinen Erbaulichkeit doch im Detail Leuten der gebildeten Klassen zum Lachen Anlaß gibt.

Die Ḥadhramiten bezeichnen mit *bû* (= *abû*, Vater) alle Häupter von Menschengruppen, seien es Geschlechter, Stämme, Zünfte, Bewohner eines Viertels, insofern sie nicht ihren eigenen spezifischen Würdenamen haben. So ist denn auch Saʿd ès-Suwênî der *bû 'd-dhaʿfè*, das Haupt aller (Ärmsten im Sinne von) Feldarbeiter. Mit unklarer Vorstellung macht aber die populäre Legende Saʿd zugleich zum *jidd* (جَدّ), zum Ahnen derjenigen, die sich mit der *sènâwah* beschäftigen. Es denken sich nun einmal die Araber jede Menschengruppe zunächst als genealogisch unter sich verbunden, und es kommt hinzu, dass in Ḥadhramôt insofern tatsächlich eine Art Kastenwesen herrscht, als die Ausübung eines bestimmten Gewerbes in einer Ortschaft gewöhnlich auf die Mitglieder einer genealogischen Sippe beschränkt ist.

Wann dieser — vielleicht ganz legendarische — Walî gelebt habe, das behaupten seine Verehrer nicht zu wissen. Natürlich in uralter Zeit, da es seit Menschengedenken *dhaʿfè* gegeben hat und Saʿd als deren *jidd* im Sinne der Zeitfolge ihr erster gewesen sein muss. Daß eine auf ihn bezügliche Legende ihn mit dem großen Heiligen von Aden, dem Sèjjid von der Sippe ʿAidarûs, zusammenbringt, besagt nicht viel, denn um chronologische Schwierigkeiten kümmert sich die fromme Fiktion in Ḥadhramôt am allerwenigsten.

Das Merkwürdigste, was man von Saʿd ès-Suwênî erzählt, soll sich nach seinem Tode abgespielt haben. Ich gebe hier die allen Ḥadhramiten bekannte Geschichte in den kurzen Worten eines Tèrîmî:

èl-mèjjit lâ mât ʿèndanâ jĕroddûn râsoh ila baḥr wèrjûloh ila nèjd uwijhoh ila giblèh. Uhâḍà Saʿd ès-Suwênî kennoh (كَأَنَّهُ) *rad râsoh mèširrig galîl — mâ hô maḥrûf — iḥtirâm mönnoh lis-sèjjid èl-Fègîh èl-Mĕgèddèm.*

D. h.: »Wenn bei uns einer stirbt, so legt man seinen Kopf nach Süden, seine Füße nach Norden und sein Gesicht nach Westen (eigentlich: Nordwesten, der Richtung von Mekka). Dieser aber, Sa'd ès-Suwênî scheint (im Grabe) seinen Kopf ein wenig in östlicher Richtung gedreht zu haben — ohne ihn ganz umzudrehen — aus Ehrfurcht vor dem Sèjjid èl-Faqîh èl-Muqaddam (weil er nämlich sonst diesem den Nacken zugewendet hätte)«.

Nach anderen Überlieferern soll aber der tote Sa'd sich ganz umgelegt haben, sodaß sich die Füße nach Süden und der Kopf nach Norden richtete, damit nicht seine Füße dem heiligen Grabe von èl-Faqîh èl-Muqaddam zugekehrt seien, was er als eine große Beleidigung des verehrten Sèjjid betrachtet habe.

Man schreibt dem Sa'd einige kleine Gedichte zu, welche zur Begleitung der *sènâwah*-Arbeit gesungen werden. Hohen poetischen Wert wird denselben niemand zuerkennen.

Ǧâ ḥârith ibn èl-ḥawârith èfhèm
Wâna ʿalèj bil-ʿahĕd lâ ʾtkèllèm
ʿIlb èl-Ḥĕwêmidh gattĕʿôh sillèm.

D. h. »O Feldarbeiter, Sohn der Feldarbeiter, verstehe wohl!
»Mir ist durch Versprechen auferlegt, daß ich nicht davon rede,
»Man hat den ʿilb-Baum des Brunnens èl-Ḥĕwêmidh zerschnitten zu einer Leiter (wie die Gabîlî's sie gebrauchen, um in das befestigte feindliche Haus (*ḥöçn*) hineinzuklettern).«

Ṭâl èn-nĕhâr umtarchat èl-ḥagîbèh
Ǧâ wêl mèn lâ fî iḍnhâ dharîbèh.

D. h. »Der Tag war lang und der Leibgürtel wurde schlaff;[1])

1) Die *ḥagîbèh* ist der Gürtel, an welchen von hinten das Ziehseil des Eimers befestigt wird; *mtarchat* scheint eine sekundäre Ableitung (VII?) von ترخّى »erschlaffen« zu sein. Die Schlaffheit des Bauchgürtels deutet Hunger an. Die Frau, welche nicht einmal eine *dharîbèh* versetzen kann, um für den Ertrag Mehl zu kaufen, ist unglücklich daran.

»Wehe der Frau, die nicht einmal eine Münze als Ohrschmuck hat!«

Auch ganz boshafte Verse werden auf Saʿd's Rechnung gesetzt; so:

Marat ṭèbînî jâtĕnâ mĕghîrèh
Wĕʿaṭêthâ ṭôfên fil-mèṭîrèh
Win mâ kfâ willâ ʾrjiʿî hajîrèh.

D. h. »Die Frau des Patrons kam und überraschte mich,
»Da habe ich ihr zwei Gänge[1]) in der *mèṭîrêh* gegeben;
»Wenn es nicht genügt, so komme am Mittag zurück!«

Einen frommen Sinn atmet Folgendes:

ʿAsâ jĕgaʿ fil-Bagîʿ gabrî
ʿAsâ bimçaffâhom jĕmor çofrî.

D. h. »Es möge mein Grab im Baqîʿ (dem Friedhofe von Medina) sein,
»Es möge mein Kupfer wegen des reinen Silbers der Anderen (der Frömmeren) daneben Kurs haben!«[2])

In Ḥadhramôt gilt bekanntlich für den Ackerbauer, den Seemann usw. das Sonnenjahr, welches in 28 Teile zu 13 Tagen geteilt wird; jeder Teil hat seinen Namen von der Mondstation (*nijm*, *nijûm*, نجم, نجوم), innerhalb welcher der Mond während dieser 13tägigen Periode aufgeht. Obgleich nun die meisten Ḥadhramiten diese Gestirne nur dem Namen nach kennen, so wissen sie doch sehr wohl, in welchem *nijm* die Datteln, der Weizen, die Hirse usw. reifen, und von allerlei Naturerscheinungen, die mit den Jahreszeiten wechseln, und von Arbeiten, die in einer bestimmten Saison stattfinden

---

1) Jede *mèṭirèh* soll alle acht Tage einmal berieselt werden; am 8. Tag ist ihr *ʿôd* oder (in Tèrîm) ihr *dôl*. Eine Tränkung einer Dattelpalme heißt dagegen *ṭôf* (von طاف); dies Wort wird hier in obszönem Sinn gebraucht. Die Schlußworte ارجعى هجيرة sind an die Frau gerichtet.

2) Die Meinung ist: wegen der vielen guten Werke der Heiligen und Frommen möge das Wenige, das ich vorzuzeigen habe, mit angenommen werden: *jĕmor* يمرّ passieren.

sollen, kennen sie das dazu gehörende *nijm*. Ganz wie im vorislamischen Arabien, so gibt es auch in Ḥadhramôt Reime, welche dem Gedächtnis in bezug auf den Wechsel der Jahreszeiten zu Hilfe kommen. Einer von diesen in gereimter Prosa abgefaßten Sätzen gilt als ein Produkt von Sa'd ès-Suwênî's Geist:

lâ habbat èl-ʿölja besâbiʿ (sic, nicht *bis-sâbiʿ*) *biš-šôl, mâ jögrob èl-ḥawîlî ʾl-ʿôl.*[1])

»Wenn der Nordwind weht am siebenten ès-Šôl (d. h. am siebenten Tage des Aufenthalts des Mondes im Gestirn ès-Šôl, welches außerhalb Ḥadhramôt's èš-Šaulah oder auch der »Schwanz des Skorpions« heißt),

»So kommen die ʿôl-Vögel (taubenartige Vögel, welche die reifende Hirse fressen) nicht mehr in die Nähe des Ackerrandes.«

So haben die meisten *nijûm* ihre Memorialreime, aber ob noch andere als der angeführte sich von Sa'd ès-Suwênî herschreiben, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Ich lasse jetzt drei kleine auf Sa'd bezügliche Erzählungen folgen, deren Inhalt in ganz Ḥadhramôt bekannt ist; ich gebe dieselben in der Form, in der sie mir von demselben Tèrîmî, welchen ich oben für die Beerdigungsanekdote zitierte, in die Feder diktiert wurden. Der Übersetzung füge ich nur wenige Anmerkungen hinzu.

---

1) Eine andere Lesart der letzten Worte lautet: *mâ ʿâd jibraḥ fil-ḥawîlî ʾl-ʿôl. Ḥawîlî* (cfr. حَوْل, حوالَيْ) ist das Wällchen, welches den ganzen Acker von benachbarten Grundstücken abgrenzt. Hie und da ist die Grenze außerdem durch Grenzsteine (*wèthèn*, Plur. *awthân*) angegeben. Die *ʿölja* ist der kühle Nordwind, der frühmorgens weht und der Entwicklung der Saat sehr zuträglich ist: *lâ mâši ʿölja fiç-çôboḥ jibtî ʾl-ʿamal mâ jilgî sabûl* »wenn es keinen Nordwind am frühen Morgen gibt, so dauert es lange, bis das Getreide Ähren treibt«. Der 7. Tag des Gestirns èš-Šôl gilt als der normale für die völlige Reife der Sommerhirse (*èç-çêf*); ist dieselbe einmal reif, so können die ʿôl-Vögel ihr nicht mehr schaden.

I.

(Text.)

Jĕgûlûn ènn ès-Suwênî kân jisnî fî bîroh fî Tèrîm, uba'ĕd, hâḍâ ès-sèjjid môla 'Adan jĕdirris fî maḥdharah uba-'ĕd jĕgûl bĕmiswâk ḥaggoh hâkaḍâ fî ṭâsèh, kĕ'ènnoh jĕ-choṭ boh fil-mâ ḥagg èš-šorb, uhô jĕgiṭṭib èl-moṭr ḥagg Sa'd ès-Suwênî. Uba'ĕd 'irif ènnoh mön ès-sèjjid hâḍâ, ujĕšil malâ jèddoh ṭîn mön hâḍâ lî mechammar bil-mâ ḥagg èd-damân, ušèllĕhâ uḥaḍaf bhâ; ḥattâ jôm nawwaš bĕhâ, ḥa-zarhâ 's-sèjjid, gâl lijama'atoh lî jigrĕ'ûn 'èndoh: çinnĕ'û èl-chèlfèh mön najâsèt Sa'ĕd. Çanna'ô 'l-chèlfèh, jât fî barra 'l-chèlfèh.

(Übersetzung.)

Man sagt, Sa'd ès-Suwênî sei mit der ***sènâwah*** beschäftigt gewesen auf seinem Grundstück[1]) in Tèrîm, und dann habe der Sèjjid, der [Heilige] von Aden[2]) in einem Obergemach einen Vortrag gehalten; dann habe er mit seinem Zahnbürstholz so[3]) gemacht in dem Trinkbecher, als zöge er damit Linien durch das Trinkwasser, und so habe

---

1) Ebenso wie im Altarabischen wird auch im heutigen Sprachgebrauch von Ḥadhramôt das Grundstück ohne weiteres ***bîr***, Brunnen, genannt. Ohne ***bîr*** weder Datteln noch Getreide.

2) ***Môla*** drückt alles aus, was im Altarabischen ***çâḥib*** oder ***ḍû***, in andern Dialekten auch ***râ'î*** und ***abû*** heißt: der Mann von . . . . Hier ist der große Heilige von Aden aus dem Sèjjidgeschlecht 'Aidarûs gemeint, dessen Grab für weite Kreise Ziel von Wallfahrten und Gelübden ist.

3) Bei den Worten ***gâl hâkaḍâ*** machte der Erzähler natürlich eine Bewegung mit der Hand, um das Hinundherrühren im Gefäß zu veranschaulichen. Wirkungen aus der Ferne, wie sie hier sowohl dem Sèjjid als dem heiligen Feldarbeiter zugeschrieben werden, begegnet man in vielen Heiligenlegenden. Vgl. z. B. HERKLOTS, *Qanoon-e-islam* (2nd ed., Madras 1863), S. 160, wo Qâdir Wĕlî, der Heilige von Nagore, während er sich rasieren läßt, aus der Ferne verspürt, daß ein Schiffskapitän, dessen Schiff ein Leck bekommen hatte, für den Fall seiner Rettung ihm bedeutende Geschenke gelobt, worauf Qâdir seinen Handspiegel fortwirft, welcher durch Allah's Gnaden das in Not weilende Schiff erreicht und sich daran klebend das unheilvolle Loch zuschließt.

er die Ackerabteilungen des Saʿd ès-Suwênî abgeteilt. Sodann hat dieser (Saʿd) verstanden, daß es von unserem Sèjjid komme, und er nahm seine Hand voll Erde, von dieser mit dem Düngerwasser vermischten [Erde], und nahm das auf und warf es hin. Wie er das aufgenommen hat, hat es der Sèjjid bemerßt und zu den bei ihm Versammelten, die bei ihm hörten, gesagt: schließet das Fenster[1]) vor dem Dreck des Saʿd. Jene haben das Fenster zugemacht, und tatsächlich traf die [hingeworfene Erde] die Außenseite des Fensters.

II.

(Text.)

Ed-dôlèh ḥagg Tèrîm lî fî zamân Saʿĕd, hô mĕʿoh dhabjèh, jĕfukkhâ fil-chála kul jôm, tôköl min èl-ʿamal ḥagg ènnâs, tâḍîhom walâ ḥad jistânis jöṭrodhâ. Lĕḥattâ âḍat Saʿĕd kaḍâlik, ḥatta gabadhhâ hô uḍèbèḥhâ, walâ ḥad dârî illâ hô wĕḥormatoh. Ubaʿĕd èd-dôlèh mĕsâhin èd-dhabjèh ḥaggoh tidhwî kama 'l-ʿâdèh, mâ dhawat. Ḥatta dawwar fî Tèrîm kullĕhâ walâ ḥaççal ši. Utahmô èd-dôlèh wil-chalg kullĕhom illâ Saʿĕd, walâ ḥad jistânis jĕsîr jĕdowwir fî bêtoh. Uhô kul jôm ʿènd èl-bîr jisraḥ ilè ʿènd èl-bîr, uḥormatoh mön baʿdoh tĕjîb ghadâ. Ubaʿĕd èd-dôlèh bèttèl ʿabĕd ḥaggoh jimšî ʿènd èl-bîr jâchannoh maʿa nèfsoh, ujibghâh jĕšûfoh jôm jitghaddâ, ši laḥĕm au mâ ši laḥĕm. Ubaʿĕd, jôm šâf èl-ʿabĕd hô Saʿĕd, ʿirif inn èl-ʿabĕd mitḥassis. Ubaʿĕd ḥazar ḥormatoh jâbèt èl-ghadâ. Ubaʿĕd hô jĕghannî ʿala çôṭ èssènâwah jiḥḍir èl-ḥormah: lâ tidhharîn èl-ghadâ, uhô jegûl lahâ bil-gaçîd. Hî ʿarfèt usârèt bèddèlèt èl-ghadâ lî bil-laḥĕm ḍè, ujâbèt gorçên chobĕz jâbis, ulî bil-laḥĕm lammátoh. Wèl-ʿabĕd zûmèh, jismaʿ èl-gaçîd walâ jaʿröf. Ujâbat bil-gorçên èl-ḥormah unâwĕlèthin loh, ubaʿĕd ʿazam èl-ʿabĕd,

---

1) *Chèlfèh*, Plur. *châlaf* und *chĕlâf* ist die Fensteröffnung; diese wird durch das Zuklappen (صنّع, يصنّع) der beiden Fensterläden (*lohj*, لهج, Plur. *lĕhûj*) geschlossen.

gâl-loh: ta'âl tiṭ'am ghadâj. Wèl-'abĕd kaḍâlik bâ jidrâ 'l-ghadâ bâ jiççil chabar lĕsîdoh. Uba'ĕd garab èl-abĕd bâ jôköl, ḥaççaloh chobĕz jâbis. Gâl-loh èl-'abĕd: wên èl-chaçâr ḥaggoh? Gâl-loh Sa'ĕd: ana miskîn, ôkĕloh jâbis. El-'abĕd ghalab mönnoh, gâl: anâ mâ 'gdar ôkĕloh jâbis. Uba'ed rĕji' èl-'abĕd la'ènd sîdoh, gâl-loh: hâḍâk wèlî, kê têgûlûn ènnoh sârig, jôköl èl-chobĕz jâbis mön ghêr chaçâr. USa'ĕd, jôm sâr èl-'abĕd akal lî bil-laḥĕm ilân ghallag, hâḍâ ḥalâl la'èn ḍâ aḍwah lil-mislimîn.

(Übersetzung.)

Das Haupt[1]) der Stadt Tèrîm, welches zur Zeit Sa'd's waltete, der besaß eine (weibliche) Gazelle, welche er jeden Tag ins Freie hinausließ, wo sie von der Leute Saat[2]) fraß und ihnen schadete, ohne daß einer es gewagt hätte sie zu verscheuchen. Schließlich[3]) hat sie Sa'd ebenfalls geschadet; dann hat dieser sie aber geschlachtet, ohne daß jemand außer ihm und seiner Frau darum wußte. Nachher hat das Haupt erwartet, daß seine Gazelle wie gewöhnlich heimkehre; diese ist aber nicht heimgekehrt. Endlich hat er ganz Tèrîm durchsuchen lassen, ohne sie zu finden.[4]) Das Haupt und alle Leute hatten nur Sa'd in Verdacht,[5]) aber niemand wagte es, in seiner Wohnung zu suchen. Er pflegte täglich frühmorgens zur Arbeit auf das Feld (nach dem Brunnen)

1) *Dôlèh* und *çolṭân* bezeichnen in den Städten (*Sêwûn, Tèrîm, Tèrîs, Mèrjamèh, èl-Ghoraf*), welche der fürstlichen Familie Bin Abdallah untergeben sind, die jeweiligen Träger der Lokalgewalt — bald ein Mitglied dieser Familie, bald einer von ihren Sklaven.

2) *'Amal* ist das auf dem Felde stehende Getreide.

3) *Ḥattâ, laḥattâ, lummân* werden im Lauf der Rede manchmal zu Zeitadverbia im Sinn von »endlich, schließlich«.

4) Die einfache Negation des Vorhandenseins wird in Bezug auf Personen vielfach mit *mâ* (*lâ*) *ḥad*, wie für Sachen mit *mâ* (*lâ*) *ši* ausgedrückt. *Mâ ḥad hô fi'd-dâr*, er ist nicht zu Hause. Auch in Fragesätzen gebraucht man *ḥad* und *ši*: *ḥad hô hinè*, ist er hier?, *ma'âk ši bègès*, hast du Geld bei dir?

5) Man sieht, wie dieser Heilige in der populären Vorstellung als der richtige Mann zur Verübung eines Streiches gilt.

zu gehen, und seine Frau kam später mit dem Frühstück nach. Das Haupt schickte nun aber einen seiner Sklaven ab, der auf das Feld (zum Brunnen) gehen sollte, um sich mit ihm anzufreunden,[1]) und er verlangte von ihm, daß er zusähe, wenn er (Sa'd) frühstückte, ob Fleisch dabei sei oder nicht.[2]) Als dann Sa'd den Sklaven sah, verstand er sofort, daß der Sklave Kundschafter war. Sodann sah[3]) er seine Frau, die das Frühstück brachte. Sodann sang er in der Melodie des Wasserschöpfens seiner Frau die Warnung zu: zeige das Frühstück nicht, aber er sagte ihr das in Versmaß. Die Frau hat es verstanden und sie ging [zurück], vertauschte jenes Frühstück, bei welchem Fleisch war, und holte zwei Laibe trocknes Brot; das (Frühstück) mit dem Fleisch hob sie aber auf.

Der Sklave war ein Dummkopf,[4]) er hörte die Verse, ohne sie zu verstehen. Die Frau brachte die zwei Brote und überreichte sie ihm (dem Sa'd). Sodann lud dieser den Sklaven ein, und sagte ihm: Komm, probiere mein Frühstück! Der Sklave aber wollte eben wissen, wie das Frühstück sei, um seinem Herrn Bericht zu erstatten.[5]) Sodann näherte sich der Sklave, um zu essen, fand aber, daß es trocknes Brot sei. Da sagte ihm der Sklave: wo ist denn die Zuspeise dazu? Da sagte Sa'd: ich bin arm, ich esse es trocken. Der Sklave weigerte sich[6]) es zu essen, er sagte:

---

1) Die Bedeutung von *jâchannoh* wurde mir so erklärt: die Form verstehe ich nicht.

2) Vgl. oben S. 232, Anm. 4.

3) *Ḥazar, jöḥzor* (vgl. *ḥazâ*), sehen, unterscheiden; *ḥâzir* auch = *tâgin*, sich erinnernd: *'âdak ḥâzir*, weißt du noch? Es muß bisweilen mit »bestimmen« übersetzt werden: *ḥzor gism Felân*, bestimme, sondere ab den Teil des N., *èt-turèb mèhî maḥzûrèh*, die Gräber sind nicht (nach Stämmen, Vierteln usw.) unterschieden, bestimmt. *Jihtèzir-lak*, kannst du es sehen, unterscheiden?

4) *Zûmèh*, Plur. *zĕwèm*, dummer Kerl, meistens von Sklaven, seltener von Arabern gesagt.

5) *Jiççil* = *jĕ'iççil* = يوصّل.

6) *Ghalab* heißt in Ḥadhramôt »sich weigern, nicht wollen«; *ṭarrab mönnoh* (oder *'alêh*), *ghalab mâ jâ*, er rief ihn zu sich, aber er weigerte sich zu

ich kann es nicht trocken essen. Sodann kehrte der Sklave zu seinem Herrn zurück und sagte ihm: Jener ist ein Heiliger, wie sagt ihr, daß er ein Dieb sei! Er ißt sein Brot trocken ohne Zuspeise.

Saʿd aber aß, sobald der Sklave fortgegangen war, das Frühstück mit dem Fleisch, bis er es aufgegessen hatte. Dies war ihm [von Gottes wegen] erlaubt, weil das [frei Herumlaufen der Gazelle] eine Plage[1]) für die Muslime war.

III.

(Text.)

Inṭalaʿô ʿala Saʿd ès-Suwênî awâdim lî jisnûn gèrîb èl-bîr ḥaggoh ènnĕhom jiṭilʿûn jĕçallûn èl-jomʿah wĕhô jisnî mâ jiṭlaʿ lil-jomʿah, wejirjeʿûn wĕhô jisnî kaḍâlik. Wĕʾachbarô ʾç-Çolṭân in Saʿd mâ jĕçallî ʾl-jomʿah; innak töḥkom ʿalêh, tchissiroh au tiḥbisoh. Ḥattâ ṭarrab ʿalêh èç-Çoltân uqâl loh: innak mâ tçallî ʾl-jomʿah. Gâl loh: innanâ ʾl-jomʿah ʾçallîhâ kul jomʿah, mâ ʾchallîhâ. Gàl loh èç-Çoltân: jôm èl-jomʿah bâ nirsil lak èl-ʿabĕd, ješûfak tçallî au mâ tçallî èl-jomʿah. Ujôm èl-jomʿah sâr èl-ʿabĕd ila ʿènd èl-bîr ḥagg Saʿĕd ugâl-loh: Sîdî bghânâ ʾšûfak tçallî au mâ tçallî. Ubaʿĕd, ṭilʿô èn-nàs lil-jumʿah kullĕhom, uSaʿĕd jisnî, wèl-ʿabĕd jĕgûl loh: hèjja! èn-nâs bâ jçallûn unèḥnâ hinè. Gâl lil-ʿabĕd hô: èntè tçallî? Qâl èl-ʿabĕd: anâ ʾçallî. Ghaṭṭâ wijh èl-ʿabĕd ubaʿĕd sâʿah wĕgidhom fil-ḥaram fî Makkah. Ubaʿĕd çalât

---

kommen (weigerte sich, kam nicht). *Ghalab mâ rĕdhî* (pleonastisch), er weigerte sich, wollte nicht. Vgl. LA XV, 77, 4 f.: ويقال للبعير اذا غَلَبَ أَنْ يُخْطَمَ مَنَعَ خِطَامَهُ. Vielleicht gehört hierher der Ausdruck غلبه على حقّه in der von C. H. Becker in dieser *Zeitschrift* XX, 73 veröffentlichten Papyrusurkunde, denn es handelt sich dort um eine Weigerung der Zahlung einer Schuld.

1) *Aḍwah*, sonst meistens *aḍijjah*, Quälung, schmerzliche Behandlung. Der Erzähler fand es nötig, den Heiligen vor dem Verdacht, Unerlaubtes (*ḥarâm*), auf ungesetzlichem Weg Errungenes zu essen, mit einem besonderen Entschuldigungsgrund zu schützen.

èl-jom'ah Sa'ĕd rĕji' jisnî fî bîroh, wèl-'abĕd challâh fî Makkah. Uhâḍôlak rij'ô min èl-jâmi' uSa'ĕd fi 'l-magûd ḥaggoh. Tĕchabbarô galô: çallêt? Gâl-lĕhom: çallêt. Wĕhom mâ çaddagôh. Sârô liç-Çoltân, gâlô-loh: Sa'ĕd kaḍâlik èl-jôm mâ çallâ. Gâl-lĕhom: innanâ bèttèlt loh èl-'abĕd wĕ'âd mâ 'rji'. Wollû šûfû ḥad hô au mâ ḥad hô. Sarô wĕlâ ḥaççalô èl-'abĕd. Utchabbarô Sa'ĕd min èl-'abĕd. Qâl-lĕhom: innanâ mâ šuftoh. Utèmmâ 'ç-Çoltân jitchabbar 'alêh èl-'abĕd walâ ḥaççaloh. Wa'amma 'l-'abĕd charaj mön èl-ḥaram jitchabbar 'ala Sa'ĕd, ukullĕhom gâlô-loh: mâ na'röfoh. Ujèlès jöṭlob lugmatoh min èn-nâs. Laḥattâ nahâr èl-jom'ah èththanijèh jèlès fi 'l-makân lî çallâ fîh èl-jom'ah 'l-awwalijjèh. Jôm garab wagt eç-çalàh jâ Sa'ĕd fî makânoh kaḍâlik. Laḥatta bi 'âchir èt-tašahhud gabadh èl-'abĕd thôb Sa'ĕd ugâlloh: èntè dhajja'tanâ hinè, mâ lak 'iḍr èllâ troddanâ. Uḥallaf èl-'abĕd innak lâ tihḍif èn Sa'ĕd šèllanâ ilâ Makkah. Uḥalaf loh èl-'abĕd; uraddoh. Usa'aloh sîdoh walâ achbaroh. Uthâlith jom'ah gâl-loh sîdoh: kaḍâlik hât lanâ chabar. Ghalab èl-'abĕd mâ 'âd jĕsîr; uba'ĕd achbar sîdoh, ènnâ lî thamân èjjâm šèllanâ Sa'ĕd ilâ Makkah walâ ôköl walâ èšrab. Gâl lil-'abĕd: sir ṭorrib 'alêh. Ṭarrabô 'alêh uṭalab mönnoh èl-'afw èç-Çoltân: innanâ mânâ dârî, hâḍâ kalâm èllâ mön jamâ'atak, gâlô innak mâ tçallî, walâkin mâ ḥad bâ jis'alak ubâ jitchabbar 'alêk. Urij'ô èn-nâs jifzĕ'ûn mönnoh kullĕhom, èç-Çoltân wil-jamâ'ah lî sabbô 'alêh.

(Übersetzung.)

Leute, welche in der Nähe von Sa'd ès-Suwênî's Grundstück mit dem Wasserschöpfen beschäftigt waren, hatten beobachtet,[1]) daß, wenn sie zum Freitagsgottesdienst gingen,[1]) Sa'd immerfort Wasser schöpfte und nicht zum Freitags-

---

1) *Inṭala'ô* = انطلعوا in der Bedeutung des gewöhnlichen اطّلعوا; *jiṭil'ûn* = *jiṭlĕ'ûn*, يَطَّلِعُون.

gottesdienst ging und daß, wenn sie zurückkehrten, er immer noch beim Wasserschöpfen war.

Sie teilten es dem Sultan[1]) mit: Sa'd macht seinen Freitagsgottesdienst nicht; bestrafe ihn, sei es daß du ihm eine Geldstrafe auferlegst oder daß du ihn verhaftest. Endlich ließ der Sultan ihn rufen[2]) und sagte ihm: du verrichtest den Freitagsgottesdienst nicht. Da antwortete er: den Freitagsgottesdienst verrichte ich jeden Freitag, den unterlasse ich nicht. Der Sultan sagte zu ihm: nächsten Freitag werden wir den Sklaven[3]) zu dir schicken, damit er sehe, ob du den Freitagsgottesdienst verrichtest oder nicht.

Am folgenden Freitag ging denn der Sklave nach dem Grundstück Sa'd's und sagte zu ihm: mein Herr verlangt, daß ich zusehe, ob du den Gottesdienst verrichtest oder nicht. Sodann gingen die Leute alle zum Freitagsgottesdienst, aber Sa'd blieb beim Wasserschöpfen. Der Sklave sagte zu ihm: Wohlan! die Leute sind im Begriff den Freitagsgottesdienst abzuhalten, und wir sind [immer noch] hier. Da sagte er zum Sklaven: willst du zum Gottesdienst? Der Sklave sagte: ich will zum Gottesdienst. Da bedeckte Sa'd das Gesicht des Sklaven, und nach einem Augenblick waren sie in der heiligen Moschee in Mekka.

Nach dem Freitagsgottesdienst kehrte Sa'd zu seinem Brunnen zurück, um Wasser zu schöpfen, ließ aber den Sklaven in Mekka zurück. Jene Leute aber [d. h. die Nachbarn Sa'd's] kehrten von der Moschee zurück und [fanden] Sa'd wieder auf seinem Zugpfade. Da erkundigten sie sich und sagten: hast du den Gottesdienst verrichtet? Er sagte: das habe ich. Aber sie glaubten ihm nicht.

---

1) Über *çoltân* und *dôlèh* vgl. oben S. 232, Anm. 1.

2) Vgl. oben S. 232, Anm. 3.

3) Die Sklaven sowohl des »Çoltân« als der außerhalb des Machtbereichs der Familie Bin Abdallah sich in die Gewalt teilenden *Gabâjil* (der adeligen Raubritter) sind ausnahmslos Soldaten. Die Sèjjids und die Bürger (*masâkîn*) haben keine Sklaven. Vgl. meinen Aufsatz *L'Interdit séculier (rifgèh) en Ḥadhramôt* in der *Revue Africaine*, No. 256 (1er trimestre 1905), S. 92 ff.

Sie gingen dann zum Sultan und sagten: Es hat Saʿd heute wiederum den Gottesdienst nicht verrichtet. Er sagte zu ihnen: ich habe ihm den Sklaven geschickt, der ist aber noch nicht zurückgekommen; kehret wieder und sehet, ob er da ist oder nicht.[1]) Sie gingen und fanden den Sklaven nicht. Dann fragten sie Saʿd nach dem Sklaven. Dieser sagte zu ihnen: ich habe ihn nicht gesehen. Der Sultan fuhr fort sich nach dem Sklaven[2]) zu erkundigen, fand ihn aber nicht heraus.

Was den Sklaven anbetrifft, so war der aus der heiligen Moschee hinausgegangen, um sich nach Saʿd zu erkundigen; aber alle hatten ihm geantwortet: wir kennen ihn nicht. So hatte er [in Mekka] sich hingesetzt, sein Bißchen [Brot] von den Leuten erbettelnd. Endlich, am folgenden Freitag, hatte er sich wieder an derselben Stelle hingesetzt, wo er das erste Mal seinen Freitagsgottesdienst verrichtet hatte. Wie die Zeit des Gottesdienstes nahte, setzte sich auch Saʿd an derselben Stelle hin wie vorher.

Endlich, am Schluß des *tašahhud*[3]) faßte der Sklave das Kleid Saʿd's und sagte zu ihm: du hast mich hier verloren gehn lassen, du kannst nicht umhin mich zurückzuführen.[4]) Er aber ließ den Sklaven schwören [indem er sagte:] du sollst nicht reden: Saʿd hat mich nach Mekka gebracht. Der Sklave schwur ihm, und er führte ihn zurück.

Sein Herr befragte ihn, aber er teilte ihm nicht mit [, was ihm widerfahren war]. Am dritten Freitag sagte sein Herr zu ihm: bringe uns wiederum Auskunft [über das Be-

---

1) Über *mâ ḥad* (und interrogativ bloß *ḥad*) vgl. oben S. 232, Anm. 4.

2) Das Pronomen geht im Dialekt Ḥadhramôt's manchmal der vollen Bezeichnung der Person oder der Sache voraus.

3) Die Formel, welche am Schluß jeder zweiten Rakʿah sowie am Schluß der letzten Rakʿah jedes Çalât im knieend Sitzen gesprochen werden muß, und von welcher die *šahâdah* einen Hauptteil bildet.

4) *Radd* ist Kausativ zu *riji*ʿ (رجع) in allen Bedeutungen, auch in der für Ḥadhramôt sehr gewöhnlichen Bedeutung »werden«.

tragen Saʿd's]. Der Sklave aber wollte nicht[1]) mehr gehen. Sodann machte er seinem Herrn Mitteilung: vor acht Tagen hat mich Saʿd nach Mekka gebracht, und ich hatte weder zu essen noch zu trinken. Da sagte er zum Sklaven: geh, rufe ihn zu mir. Man hieß ihn kommen, und es bat ihn der Sultan um Verzeihung: ich wußte nichts, dies alles war bloß Gerede von deinen Nachbarn (deinen Genossen), die sagten, du verrichtetest nicht den Gottesdienst; aber [von jetzt an] soll keiner dich befragen noch sich nach dir erkundigen.

So fingen die Leute an,[2]) sich alle vor ihm zu fürchten, der Sultan und die Genossen, die ihn geschmäht hatten.

Diese dritte Erzählung erhebt Saʿd ès-Suwênî in die hohe Klasse der Heiligen, welche in der Literatur *ahl al-chaṭwah* genannt werden, weil sie durch Allah's Gnaden im Stande sind, sich mit einem Schritt von irgendwelchem Orte nach Mekka zu versetzen. In Ḥadhramôt heißen sie *ahl èd-daḥgèh*[3]) (اهل الدحقة): *Saʿd ès-Suwênî mön ahl èd-daḥgèh.* Von Tèrîm[4]) wird behauptet, es sei niemals ohne einen

1) Über *ghalab* in diesem Sinn vgl. oben S. 233, Anm. 6.

2) Über *riji*ʿ vgl. S. 237, Anm. 4.

3) *Daḥgah* = Tritt, Schritt. *Madḥag*, Plur. *mèdâḥig*, Spur des Schrittes, kommt auch in Legenden vor. In der Nähe des »ʿâditischen« Ḥöçn èl-ʿÖr — welches selbst 1—1 1/2 Tagreisen westlich vom Grabe Hûd's liegt — ist ein Weg, auf welchem der Nèbî Allah Hûd sich einmal vor den Ungläubigen geflüchtet haben soll. Große Steine deuten dort die Spuren seiner Schritte an. Diese Spursteine (*èthrah*, Plur. *èthèr ḥagg èn-nèbi* oder *mèdâḥig èn-nèbî*), welche jährlich von den Dienern (*chaddâmîn*) des heiligen Grabes aus dem darüber sich häufenden Wüstensand ausgegraben und mit Kalk getüncht werden, liegen sehr weit voneinander, was kein Wunder nimmt, da der Prophet nach den Dimensionen seines Grabes ± 40 Ellen lang gewesen sein muß. In der Nähe des Ḥöçn èl-ʿÖr ist ein großer Stein, *ḥaçât èl-mèḥḍafèh*, den die gewöhnlichen Pilger mit Steinen bewerfen, die Gabîlî's mit ihren Gewehren beschießen.

4) Tèrîm ist die Stadt der Heiligen. Ich besitze eine leider sehr nachlässig geschriebene Abschrift eines im Jahre 1203 H. von Sèjjid Aḥmad ibn al-Ḥasan ibn Abdallah al-Ḥaddâd (auf dem Titelblatt als Muǧaddid des 12. Jahrhunderts gelobt) verfaßten Buches: كتاب الفوايد السنيه فى ذكر نبذة

solchen Wèlî Gottes: *lâzim mâ tibrâ*[1]) *mönhom*, »es kann solcher Heiligen nicht baar sein«.

من فضايل نسبة من ينتسب الى السلسلة النبويه واعنى بهم السّاده العلويه خصوصًا منهم القاطنين بالجهه الحضرميّه وذكر جهتهم وما اختصت به من الخصوصيات المرضيه خصوصًا منها بلدهم الحروسه تريم البهيه الخ. In ebenso weitläufigem Stil wie der des Titels wird darin das Lob Tèrîm's und seiner Heiligen gesungen. Nur Mekka, Medina und Jerusalem sind heiliger als Tèrîm. Der Verfasser gibt eine Anleitung für den Pilger, der die Heiligtümer des gesegneten Ortes besuchen will.

1) *Bĕrî*, *jibrâ* (برأ) heißt in Ḥadhramôt dasselbe wie klassisches خلا, يخلو, leer sein, ohne . . . . sein. *Bĕrit* (oder *birjèt*) *èl-bèldèh mön roz*, die Stadt ist ohne Reis; *Tèrîm dè 'l-hîn bèrijjèh mön ʿonab*, Tèrîm hat jetzt keine Trauben.

Sejjid Gazi.

Von *Georg Jacob.*

(Mit einer Lichtdrucktafel.)

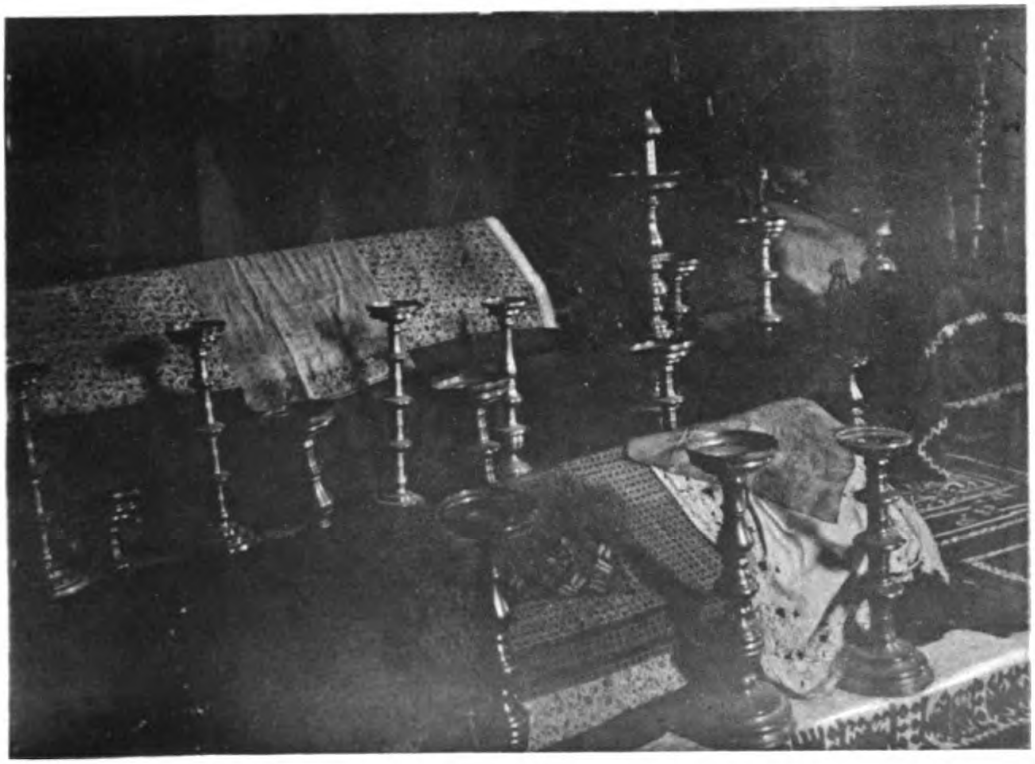
Das südöstlich von Eskischehir gelegene Sejjid Gazi oder Sîdî Gazi, das alte *Ναχόλεια*, wurde, obwohl es von jenem Kreuzungspunkt der Anatolischen Bahn in einem Tage erreicht werden kann und für den Orientalisten als Begräbnisstätte des Baṭṭâl,[1]) des Glaubenskämpfers († 122 h = 740 D[2])) und Helden des bekannten Ritterromans,[3]) sowie als Sitz des zweitgrößten Klosters des wichtigen Bektaschiordens von Interesse ist, wissenschaftlich bisher noch nicht durchforscht. Auf einer anatolischen Reise, die ich im Herbst 1909 mit meinem Freund Dr. THEODOR MENZEL unternahm, stattete ich daher diesem Heiligtum einen Besuch ab und fand, daß es sowohl eine eingehende Aufnahme durch einen Architekten verdient, als auch vermutlich eine alte bekta-

1) Ṭabari II S. 1559 ff., 1716; Ibn al-Athîr II S. 186/7; al-Baihaqi ed. SCHWALLY S. 623 Z. 18; WELLHAUSEN, *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern* (*Göttinger Nachrichten* 1901) S. 31/2.

2) Nicht »121 h = 738 D«, wie HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reichs* III S. 147 und FLEISCHER, *Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* unrichtig angeben; nur noch 13 Tage des Jahres 738 fallen übrigens ins Jahr 121.

3) Er scheint nach Maqqari I S. 654 ursprünglich arabisch existiert zu haben; türkisch wurde er in Stambul 1298 lithographiert; verdeutscht von ETHÉ, Leipzig 1871; vgl. FLEISCHER, a. a. O., der jedoch daselbst S. 38 Konja offenbar mit Eskischehir verwechselt, wenn er sagt: »Man zeigt ferner sein Grab in oder bei Konia, dem alten Iconium, dem Ursitze der osmanischen Herrschaft.«





schitische Bibliothek birgt, was uns freilich nicht zugestanden wurde, aber aus Widersprüchen, in welche sich die Gefragten verwickelten, hervorging. Die Derwische empfingen uns mit der größten Liebenswürdigkeit und waren Herrn Dr. MENZEL sogar bei seinen photographischen Aufnahmen behülflich, von denen die beigegebene Tafel zwei Proben enthält; das Grab des Baṭṭâl wurde meines Wissens zum erstenmal photographiert.

Sejjid Gazi ist ein kleiner Ort, von Muhammedanern und Griechen bewohnt. Die Klostergebäude liegen auf einer Anhöhe, weithin sichtbar. Der Weg von Eskischehir führt etwa $^3/_4$ Stunden vorher an einem Hügel vorbei, der im Gegensatz zur kahlen Umgebung mit Kiefern bestanden ist. Man sagt, daß dort ein Bektaschi begraben liege und der Wald aus diesem Grunde nicht abgeholzt sei.

Die ganze Umgegend von Sejjid Gazi ist reich an bektaschitischen Klöstern und Heiligtümern. Nach Osten nicht weit liegt die alte Schudschâ'eddîn[1]) tekjesi, die 7—10 Babas bewohnen. Die nördlich gelegene 'Urjân Baba tekjesi soll nur 2 Babas beherbergen. Ferner wurde mir Melek Gazi im Kyrk kyz dag als bektaschitische Tekje genannt und als bektaschitisches Mezârlyk Haddsch Emre, das jedenfalls dem Hadschi Hamre der KIEPERT'schen Karte entspricht, auf halbem Weg zwischen Sejjid Gazi und Schudschâ'eddîn. Arschyn sakal (Ellen-Bart) soll ein bektaschitisches Mezâr bei 'Arab ören auf dem Kyrk kyz dag sein.

Die Tekje von Sejjid Gazi zählt zur Zeit 15—20 Babas, sowie zahlreiche Mürîds; der Name des jetzigen Postnischin ist Schükri Baba. Als eine wissenschaftliche Autorität in bektaschitischen Dingen galt der hochbetagte, blinde und schwerhörige Derwisch Emîr, dem ich die Auskunft verdanke, daß Virani Baba, der für uns eine der wichtigsten Quellen für den älteren Bektaschismus darstellt, auch Schah-

1) Gehörte nach Ishâq's *Kjâschif ül-esrâr* S. 25 zu den Babas, die nach dem Tod des heiligen Bektasch für groß galten.

i-Nedschef genannt wurde und in Nedschef zur Zeit Balym Sultan's [† 1516 D] lebte.

Zum Kloster emporsteigend gelangt man durch das Tor zunächst in einen einen rechten Winkel bildenden Gang; hinter diesem Winkel kann man links auf einen kleinen Bektaschi-Friedhof hinaustreten, während sich zur Rechten das Grab des Tschoban Baba befindet mit der grün umwundenen Bektaschimütze über dem Sarkophag. Der Gang führt uns auf einen Hof, auf dessen rechter Seite sich die Klosteranlagen befinden, auf der linken hinter einander: das Baṭṭâl-Grab, das angeblich genuesische (vermutlich byzantinische) Kloster und eine Kaserne für den auf 3 Monate einberufenen Iḥtijâṭ, aus dem in den 4 östlich von Konstantinopel diesem am nächsten liegenden Vilajets die Truppenmacht ausschließlich bestand.

Das Gebäude zur Rechten, welches man durch einen kleinen, mit anatolischen Turkmenenteppichen ausgelegten Empfangsraum betreten kann, enthält 3 schöne Kuppelräume, die etwa 17 Schritt im Quadrat messen, mit Halbkuppeln in den 4 Ecken. Die Haupteingänge führen auf den Hof. Aus den Fenstern, die auf der entgegengesetzten Seite liegen, hat man einen schönen Fernblick bis ʿUrjân Baba. Vom Empfangsraum gelangt man zunächst zum Asch evi, der Küche, mit 2 großen Kesseln; hinter diesem liegt ein zweiter ähnlicher Raum, das Ekmek evi, mit einer Reihe von Backöfen, und hinter diesem wiederum der Ḫalîfe mejdâni mit einem Kamin und kleinen, schön ausgeschnittenen Bogennischen.

Auf der linken Seite befindet sich vorn das Baṭṭâl-Grab. Durch das äußere Tor des Heiligtums tretend sieht man vor sich zunächst eine kleinere Tür, welche ein Meisterwerk islamischer Holztechnik darstellt. Bevor wir diese durchschreiten, wenden wir uns links zum Mejdân odasy, dem Andachtssaal, ausgelegt mit alten Teppichen aus Kula, Gördüz, Ladik (bei Konja), über denen auch 3 Felle vom »gedik« lagen, eins derselben vor dem Miḥrâb. Durch die

erwähnte kunstreiche Holztür gelangen wir in gerader Richtung zur Moschee, von dem Gang rechts zu den beiden Grabkapellen. In der ersteren, kleineren schlummern zwei Glaubensstreiter, ʿAli Beg und Muḥammed Bej; ersterer scheint mit dem im Volksroman genannten Sohne Baṭṭâl's, ʿAli, identisch. Eine silberne Stufe, wie man sie mehrfach in Mausoleen hoher Heiligen antrifft,[1]) führt zu einem zweiten, prächtig ausgestatteten Raum, dessen Kuppel sich über dem Grab Baṭṭâl's selbst wölbt. Wie ʿAntar und andere Heroen[2]) wurde auch Baṭṭâl als Riese gedacht, wie die etwa vierfache Mannslänge seiner Ṣandûqa zeigt. Neben dem Riesensarkophag vom Eingang zur Rechten steht einer von gewöhnlichen Dimensionen, welcher als der Fâṭima's bezeichnet wurde. Der uns führende Derwisch verstand darunter die Geliebte des Helden, welche durch einen Steinwurf von der Mauer, der den Schlafenden warnen sollte, dessen Tod verschuldete und sich aus Verzweiflung erdolchte. Sie führt im Roman nicht diesen Namen, auch wurde ihr Grab zu Evlija's Zeit noch außerhalb des Klosters gezeigt. Das Innere des Mausoleums ist reich an Kunstschätzen; unter neueren lag ein äußerst wertvoller alter Teppich, der mit Stolz abgedeckt wurde; Bronzen (Leuchter etc.), zum Teil mit bildlichen Darstellungen, standen rechts von der Ṣandûqa, am Kopfende derselben lagen einige Ḳorâne, aus den kalligraphisch wertvollen waren die reichen Anfangsblätter gestolen.

Während das Dschihânnümâ (NORBERG II S. 439) Sultan Soliman den Großen als Erbauer des Mausoleums nennt,[3]) behauptete Hüsejn, ein Bruder des Postnischin, daß die

1) So bei dem Dschelâleddîn Rûmi's in Konja; vgl. auch *Türk. Bibl.* XI S. 41.

2) DOUGHTY, *Travels in Arabia deserta* I S. 162: Antara they take to have been a man of five or six fathoms in stature. Auch Eva, deren Grab man in Dschedda zeigt, wird eine riesige Körperlänge zugeschrieben, s. MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka* I S. 312.

3) Über dessen Besuch beim Grab im Jahre 1534 s. HAMMER's *Gesch. d. Osman. Reichs* III S. 147, FLEISCHER, a. a. O. S. 38.

Moschee von Sultan Selim Jauz herrühre. In der Ecke rechts befindet sich in dieser ein von Dr. MENZEL photographierter steinerner Mimber, dessen Portal ein Monolith bildet.

Den Weg, den wir gekommen, zurückschreitend gelangen wir wieder auf den Hof und wenden uns dem hinter dem Baṭṭâl-Grab gelegenen, ehemals christlichen Kloster zu. Nach außen zu zeigt dieses uns zunächst eine kleine Heiligengrabkapelle mit lappenbeknüpften Fenstern, nach einer Inschrift über der Tür die Ruhestätte der ʿAin ana, nach der Erklärung der Derwische einer Sklavin der Mutter des berühmten Seldschukensultans ʿAlâeddîn von Konja. Zwischen diesem Heiligtum und einigen Antiken, die dort herumlagen, stiegen wir zum Eingang der christlichen Klosterkirche empor und betraten dieselbe. Von den alten Tonnengewölben ist nur noch ein Stück, nach dem Baṭṭâl-Grab zu, erhalten, man hat den Bau erhöhend Kuppeln eingebaut. In dem nicht renovierten Teil schlummert Fâṭima, die Mutter ʿAlâeddîn's, in nächster Nähe ihrer Sklavin. Durch Visionen veranlaßt, soll sie die Begründerin des Heiligtums gewesen sein.[1])

Während ich in arabischen Quellen nur recht dürftige Angaben über das Heiligtum finde (vgl. z. B. Qazwîni II S. 409), verdanken wir Evlija auch hier eine wertvolle Schilderung von dem Zustand desselben im 17. Jahrhundert: Stambuler Ausg. III S. 13 ff., deren oft recht schlechten Text ich nach den mir gelegentlich gütigst zum Vergleich überlassenen Handschriften der Herren Dr. MENZEL und Dr. TSCHUDI mehrfach korrigiert habe. Da der Raum leider nicht gestattet, auf die auch sonst stark abweichende Fassung der Manuskripte näher einzugehn, die ich bei anderer Gelegenheit an einem Beispiel zu erläutern gedenke, gebe ich im folgenden eine deutsche Übersetzung nach dem korrigierten Text:

1) FLEISCHER, a. a. O. S. 39, ETHÉ's Übersetzung (*Die Fahrten des Sajjid Batthâl*), 1. Band S. 214 ff.

Beschreibung der Stadt Sejjidî Gâzî.

Der Geburtsort des Dscha'fer ben Hüsejn Sejjidî Gâzî ist die Stadt Malatia nahe dem Ufer des Flusses Murâd. Seine Schicksale sind in unserm ersten Band eingehend beschrieben. Der Vater von ihm, Hüsejn Gâzî ist in der Stadt Hüsejn Gâzî, die eine Tagereise südlich von Angora liegt, begraben. Er selbst fiel in den Kämpfen mit den Griechen als Märtyrer und wurde dort begraben. Auch das Grab der Königstochter, die sich in ihn verliebte, ist bekannt.

Als die Seldschuken aus der Gegend von Mâhân[1]) her mit den Danischmenden erschienen und im Jahr 476 (1083/4 D) dem byzantinischen Reich Karaman entrissen, eroberten sie auch diesen Ort, und die seldschukischen Fürsten ließen hier einen Grabkuppelbau, eine Küche, Speisehaus und anderes errichten. Als dann Haddschi Bektasch Veli aus Ḫurasan mit 700 Jüngern von der Heiligkeit des Hodscha Ahmed Jesevi die Erlaubnis auszuziehen erhalten hatte, kam er und ließ sich beim Heiligtum dieses Sejjid Baṭṭâl nieder. Damals kam sogar Orḫan Gâzî aus Brussa, um Haddschi Veli zu besuchen, zum Heiligtum des Sejjid Battâl und beehrte ihn. Auf Bitten jenes baute er das Heiligtum aus und vergrößerte die Stadt durch Ansiedelung von 1000 Familien. Von den Ḫalîfen des Haddschi Bektasch residierte auch Pîrdsche Sultan hier in der Tekje. Jetzt ist es ein großes Heiligtum geworden und beherbergt mehr als 200 sittsame, friedfertige und tolerante Derwische, die, gemäß dem Spruch »Ehret den Gast, und sollte es ein Ungläubiger sein«, jeden Ankömmling mit Ehrfurcht und Auszeichnung behandelnd, Tag und Nacht dem Gehenden und Kommenden von ganzem Herzen zu Diensten sind. Sie erfanden kunstreiche Löffel,[2]) Schlegel und Palahengs[3]) und verschiedene »zaubergleiche,

1) Südöstlich von Kermân, bei den arabischen Geographen und Historikern oft genannt; vgl. Jâqût IV S. ۴۰۵.

2) Die ja auch Abzeichen der zu den Bektaschis gehörigen Janitscharen waren.

3) Ein hölzernes Instrument, das, um den Hals gelegt, auch eine Hand

staunensreiche«[1]) Dinge und machen damit, um ihre Ḫirqa zu verdienen,[2]) den Passanten Geschenke. Jeder einzelne Derwisch ist in diesem Heiligtum durchaus mit einem Geschäft betraut.[3]) Vom Mejdandienst ausgehend steigen sie von Grad zu Grad bis zum Türbedâr (Grabmalwächter). Vom Amt des Türbedâr steigen sie nachher zur Würde des Scheiḫs des verehrten Heiligtums empor.

[S. ۱۴] Beschreibung des verehrten Heiligtums.

Auf der einen Seite dieses erhabenen Heiligtums ruht in einem großen Kuppelgrab Battâl Gâzî. An der Schwelle und den Türfüllungen befinden sich silberne Beschläge, silbergetriebene Rosen (سیم قاقمه کللر) und silberne Schlösser und Schlüssel. Daß die Besucher, welche durch dieses Tor eintreten, nicht in Staunen geraten, ist ausgeschlossen. Es ist ein majestätisches und langes Grab, dessen Länge volle zehn Schritt mißt. An den vier Seiten ist es etagenweise mit mannigfachen Lampen, Räucherbecken, Rosenwassersprengkannen und Leuchtern geziert. Auf der Innen- und Außenseite befinden sich kalligraphische Ruhmessprüche. Am Kopfende sind verschiedene Fahnen, Pfeile, Trommeln und Bogen angebracht. Das Tor und die Wand sind mit den Attributen des Derwischtums: Handtrommel, Beil, Trompete, Trommel, Cymbeln, Köder(? *jem*), Pfeil, Palaheng,[4]) Keule (*zerdeste*), Davidsschleuder, Bettelschale, muslimischer Axt

---

festschloß; s. J. von Karabacek, *Zur orientalischen Altertumskunde* III (*Sitzber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien*, Philos.-hist. Kl., 167. Band 1. Abh.) S. 14; Darstellung des Palaheng auf einer Miniatur daselbst Taf. III, eine andere Münchener Ausstellung 1910 Nr. 665 (nach dem Katalog: Kaiser Timur!). Vgl. auch Brown, *The dervishes* S. 195; Evlija V S. 579 l. Z.

1) Eig. Staunen durchmessend.

2) خرقه بها ایچون ist mir unklar, ich übersetze nach Evlija III S. ۴۹۲ Z. 3 لقمه وخرقه بها تحصیلی, wo der Zusammenhang deutlich ist.

3) Entspricht den byzantinischen Mönchsregeln des Studiten.

4) S. oben S. 245, N. 3.

und verschiedenen Dingen geschmückt. An den Wänden stehn Inschriften von allen kommenden inbrünstigen Pilgern; so nahm sich auch meine Wenigkeit heraus zu schreiben: »Fürsprache, o Muhammed, für Evlija!« Ich besuchte dieses Heiligtum mit Murtezà Pascha, und wir lasen für die siegreiche Seele des Teueren die heilige 36. Sûre. Unser Herr der Pascha spendete für alle Derwische 100 Goldstücke und schlachtete beim Schadrowan, welcher sich in der Mitte des Innen-Hofes befindet, 3 Opfertiere. Von dort nach dem Tor befindet sich der Wallfahrtsort[1]) des Gizlidsche Baba. Als dieser nach Weise eines Pilgers mit dem Derwischmantel aus 70 Oka Filz bekleidet bis aus Turkistan kam und dies Heiligtum betreten hatte, küßte er aus übergroßer Liebe den Marmor der Türschwelle des Sejjid Battâl, und als er sie mit dem Zahn packte und hineinbiß, zerbrach er den Marmor und vergoß, indem er auch den Zahn zerbrach, Blut. Hernach nahmen sie den zerbrochenen Marmor mit jenem Zahn weg. Er befindet sich noch in der Wand der Türbe des Gizlidsche Baba. Dieser Wallfahrtsort befindet sich hinter dem Tor, das zum Innenhof hinaufführt über dem Aufstieg. Das Heiligtum ward von oben bis unten mit blauem Blei gedeckt,[2]) und das Geflimmer des blauen Bleis blinkt aus der Entfernung von einer Parasange[3]) wie Meeresgewoge.

Die eigentliche Stadt ist ein Städtchen von 150 Häusern, mit Weinbergen und Gärten; Dschâmiʿ, Ḫân, Bad und kleinem Markt.[4]) Es gibt sogar im untern Tal einen dachpfannengedeckten großen Ḫân, welchen Mustafa Pascha, der Sylahdâr und Gefährte des Eroberers von Bagdad Murâd Ḫân

---

1) زيارت steht für ein Heiligengrâb Evlija II S. 434 Z. 11 v. u.; Z. 9 wird ebendasselbe als قبه bezeichnet. Vgl. auch II S. 178 vorl. Z.

2) Das Wort aus den Manuskripten Tschudi und Menzel ergänzt.

3) Statt قوناقلق haben die Manuskripte: فرسخ.

4) Die Handschriften lesen وجامعلى وخان وحماملى واسواق مختصرلى قصبه‌جكدر.

des Vierten, auf dem Marsch nach Bagdad erbauen ließ. In der Nähe davon [S. ١٥] befindet sich das Grab des Mola Gören Tâdscheddîn. Diese Person war ein Saruḫanly.[1]) Er erteilte in der Stadt Rechtsgutachten und erlitt den Märtyrertod. In der Nähe des Ḫâns auf einer Terrasse liegt er begraben. Nach ihm wurde Sejjidî Gâzî ein richteramtlicher Bezirk mit Einkünften von 150 Aspern; von den 76 Ortschaften bezieht der Kadi in gesetzmäßiger Weise ein jährliches Einkommen von 4 romäischen Kîse.[2])

Am Fuß des Schlosses liegt an einer Stelle abseits von der Landstraße die Geliebte Battâl's, die Tochter des christlichen[3]) Königs begraben.

---

1) Von Saruḫan, jetzt Sandschak des Vilajet Ajdin.

2) Summe von 500 Piastern.

3) ضال hier so zu übersetzen nach der traditionellen Erklärung von Sûre 1, 7.

Die persische Šuʿūbīja und die moderne Wissenschaft.

Von *W. Barthold.*

Der Islām wird noch heute vielfach als »Todfeind jeder Nationalität« betrachtet; ebenso verbreitet ist die Anschauung, daß bei einem muḥammedanischen Volk alle gesellschaftlichen und bürgerlichen Verhältnisse durch die Lehren der Religion bestimmt werden; ein zum Islām bekehrtes Volk müsse nicht nur in seinem religiösen, sondern auch in seinem bürgerlichen Leben mit seiner Vergangenheit brechen.[1]) Durch GOLDZIHER's *Muhammedanische Studien* haben wir zum erstenmal eine Partei von »Schriftstellern und Gelehrten« kennen gelernt, welche mit vollem Bewußtsein den entgegengesetzten Standpunkt vertreten hat. Mit besonderer Kühnheit und mit dem besten Erfolg sind die Bestrebungen dieser Partei in Persien durchgeführt worden. Die historische Vergangenheit des persischen Volkes wurde von den Vertretern der persischen Šuʿūbīja mit den glänzendsten Farben ausgemalt; alles unter dem Islām entstandene wurde als Nachahmung vorislāmischer Einrichtungen oder als schwacher Abglanz vergangener Herrlichkeit geschildert.

Gegenstand dieser Verherrlichung mußte aus naheliegenden Gründen vorzugsweise das Reich der Sāsāniden werden. Wie uns ausdrücklich bezeugt wird,[2]) mußten selbst

1) *Inna 'l-islāma lajahdimu mā qablahu* bei Maqdisī, *Bibl. Geogr. Arab.* III, 207, 10—11; 212, 21—22.

2) Jaʿqūbī, *Hist.* I, 178.

die gebildeten Perser der damaligen Zeit zugeben, daß sich bei dem persischen Volk nur über diesen letzten Teil seiner historischen Vergangenheit eine glaubwürdige Überlieferung erhalten hatte. Desto eifriger wurden die Nachrichten über die Sāsāniden, ihre Siege, ihren Reichtum und ihre weisen Einrichtungen verbreitet und zu einem Gesamtbilde vereinigt, dessen Eindruck sich selbst diejenigen Gelehrtenkreise, welche den šu'ūbitischen Bestrebungen fern standen, nicht entziehen konnten. Wie schwer es selbst für die moderne Wissenschaft ist, sich von solchen in den Quellen vorgefundenen Anschauungen frei zu machen, darauf brauchen wir nicht näher einzugehen; es mag genügen, an den Entwicklungsgang der sogenannten »Altertumswissenschaft« zu erinnern; die um so viele Jahrzehnte jüngere orientalische Forschung hat es darin natürlich noch viel schwerer.

In A. CHRISTENSEN's *L'empire des Sassanides* (Köbenhavn 1907) wird das Zeitalter der Sāsāniden eine »verhältnismäßig noch wenig erforschte Geschichtsperiode« genannt. Ausgehend von der bei NÖLDEKE (in den Anmerkungen und dem Anhang zum Text des Ṭabarī) zusammengestellten Angaben, mit Herbeiziehung des seitdem veröffentlichten neuen Materials, hat sich CHRISTENSEN die Aufgabe gestellt, auf Grund des bisher bekannten »ein möglichst vollständiges Bild« von den Zuständen im Sāsānidenreiche zu entwerfen. Diese Aufgabe ist von ihm in meisterhafter Weise gelöst worden; vieles von dem, was in seinem Buche nachgewiesen wird, kann wohl als endgiltiges Ergebnis der historischen Forschung betrachtet werden; und doch hält sich der Verfasser in seinen Schlußbetrachtungen ganz an die früheren Anschauungen über das Verhältnis des Sāsānidenreiches zu den späteren persischen Staaten, ohne zu bemerken, in welchem Widerspruch sich diese Anschauungen zu den Ergebnissen seiner eigenen Forschung befinden.

Das Hauptergebnis der Untersuchung kann in folgenden kurzen Worten zusammengefaßt werden: das Sāsānidenreich war seinem Wesen nach ein Ritterstaat. Die Bedeutung des

īrānischen Rittertums ist schon von GOBINEAU hervorgehoben worden, welcher das Verhältnis der īrānischen Ritter zur babylonischen Kultur mit dem Verhältnis der germanischen Eroberer zu den Einrichtungen des römischen Reiches vergleicht; leider wird in GOBINEAU's *Histoire des Perses* dieser glückliche Gedanke durch die mit souveräner Verachtung jeder Methodik geschriebenen und von einer unwissenschaftlichen Rassentheorie beeinflußten Ausführungen des Verfassers verhüllt. Von CHRISTENSEN wird dieselbe Anschauung in wissenschaftlicher Weise begründet; mit Recht weist er nach, daß in diesem Sinne das Partherreich trotz seines hellenistischen Anstrichs in Wirklichkeit den Geist des echten Īräniertums besser bewahrt hat als das Reich der Achämeniden.[1]) Für GOBINEAU bildet das Partherreich die letzte Erscheinung des alten Īrān; mit dem Reiche der Sāsāniden beginnt für ihn das neue Īrān. Bei CHRISTENSEN erscheint auch das Reich der Sāsāniden, wie bei NÖLDEKE, noch als Ritterstaat. Unter der Herrschaft der Sāsāniden ist manches anders geworden als im Partherreich; die Ritterschaft muß jetzt ihre Macht mit dem Klerus einer Staatskirche teilen; die königliche Machtfülle wird schärfer als früher betont, die Vasallenfürsten werden durch königliche Statthalter ersetzt, die bureaukratischen Einrichtungen erhalten sowohl in der Hauptstadt wie in den Provinzen eine Bedeutung, welche sie früher nicht gehabt hatten. Zur Frage, »wie in dem despotischen Staat Feudalität, Militärgewalt und Bureaukratie mit einander auskamen«, hat schon NÖLDEKE die Bemerkung gemacht, daß »die Verhältnisse zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden auch sehr verschieden« gewesen sein müssen. Die von CHRISTENSEN zusammengestellten Nachrichten lassen keinen Zweifel übrig, daß die Verhältnisse gegen Ende der vierhundertjährigen Herrschaft der Dynastie nicht mehr dieselben waren, wie unter den ersten Sāsāniden. Der Adel und die Geist-

1) *L'empire des Sassanides* S. 7.

lichkeit hatten einen Teil ihrer früheren Bedeutung eingebüßt; neben der Ritterschaft hatte sich ein königliches Heer, neben dem alten Adel eine neue Militäraristokratie gebildet; auch solche Volksbewegungen, wie der Aufstand der Mazdakiten, können immer, selbst wenn sie zeitweilig unterdrückt werden, als Beweis dafür gelten, daß die alten Zustände sich auf die Dauer nicht mehr halten lassen. Doch war der »Geist der Ritterlichkeit« bis zum Ende der Dynastie noch lebendig geblieben.

Erst dem Islām war es, wie CHRISTENSEN ausführt, beschieden, dieses Rittertum, auf welchem die Größe des īrānischen Volkes beruhte, zu vernichten und dadurch »die moralische und politische Kraft des Volkes zu brechen«. Nicht der Islām als Religion sei dem persischen Volk verhängnisvoll geworden, sondern die durch den Islām herbeigeführten demokratischen Zustände. Was den Mazdakiten mißlungen war, sei von den Bekennern des Qor'ān erreicht worden; der Adel sei allmählich in den unteren Volksklassen aufgegangen. Die Araber hätten für den »esprit chevaleresque« der alten Zeit noch einigen Sinn gehabt; das Zeitalter der Barmakiden wird von CHRISTENSEN als eine »Wiederbelebung der alten Traditionen in ihrer edelsten Form«, das Reich der Sāmāniden als »letzter Abglanz der unter den Sāsāniden erreichten Größe« aufgefaßt; erst durch die türkischen Barbaren sei das »Zerstörungswerk« vollendet worden.[1])

Leider bleibt uns CHRISTENSEN die Antwort auf die naheliegende Frage schuldig: wodurch ist denn diese Demokratisierung unter der Herrschaft der Sāsāniden vorbereitet, unter der Herrschaft des Islām durchgeführt worden? Die von orientalischen Historikern oft verkannte Tatsache, daß theoretische Grundsätze, selbst religiöse Lehren nicht ausgenommen, an sich allein die Entwicklung eines Volkes weder beschleunigen noch aufhalten können, wird von CHRISTENSEN ausdrücklich hervorgehoben; und doch ist er nicht

1) Ibid. S. 110.

auf den Gedanken gekommen, daß die Vernichtung des Rittertums in Īrān nicht als ein Zerstörungswerk, sondern, wie überall sonst, als eine notwendige Folge der Entwicklung städtischen Lebens betrachtet werden muß.

Diesen Entwicklungsgang in allen seinen Einzelheiten zu verfolgen ist hier nicht der Ort; ich will nur einige darauf bezügliche Tatsachen hervorheben. Früher oder später mußte das īrānische Rittertum, nach den unabänderlichen historischen Gesetzen, den Einwirkungen der städtischen Kultur Vorderasiens erliegen; doch ist der Gang dieser Entwicklung in vorislāmischer Zeit sehr langsam gewesen. Selbst die Sāsāniden haben, trotz der mit der Begründung ihrer Herrschaft verbundenen nationalen und kirchlichen Reaktion, ihre Residenz an den Tigris verlegt, was sie natürlich nicht getan hätten, wenn ihr Stammland in seiner Entwicklung nicht so weit hinter den alten Kulturländern zurückgeblieben wäre. Die Angaben über die Einnahmen des Sāsānidenreiches entsprechen den Tatsachen vielleicht weniger, als bisher angenommen wird; doch bezog der Großkönig selbst nach diesen Angaben mehr als den dritten Teil der Gesamteinnahmen seines Reiches aus seinem nicht-īrānischen Lande, dem kleinen Babylonien.[1])

Den Sāsāniden wird bekanntlich die Gründung zahlreicher Städte zugeschrieben. Einige dieser Städte, darunter die wichtigsten, wie Ǵundē-Šāpūr in Ḫūzistān, die zweitgrößte Stadt des Reiches,[2]) sind für fremdländische Einwanderer gegründet worden; um »die größere Bildung und namentlich technische Gewandtheit des Westens sich dienstbar zu machen«,[3]) haben īrānische Könige die Bevölkerung eroberter syrischer Städte gewaltsam in ihr Land übergeführt; auch ist damals die jüdische Kolonie entstanden, welche sich in islāmischer Zeit zu der Großstadt Iṣpahān entwickelt hat.[4])

1) Vgl. die darauf bezüglichen Zahlen bei Ibn Ḫordādbeh, *Bibl. Geogr. Arab.* VI, 14, 11 und 15, 7.

2) NÖLDEKE, *Tabari* S. 42.

3) Ibid. S. 59, N. 1. 4) J. MARQUART, *Ērānšahr* S. 29.

Sonst ist eine nationale und kirchliche Reaktion stets mit einer Abschließung gegen das Ausland verbunden gewesen; die Sāsāniden haben die entgegengesetzte Politik befolgt, wodurch die Grundlagen, auf welchen die Gesellschaftsordnung ihres Staates beruhte, notwendig erschüttert werden mußten. Nicht umsonst werden gerade diejenigen Könige, welche, wie Jezdegerd I. und Ormazd IV., gegen Andersgläubige besonders duldsam gewesen sind, von der Überlieferung als Feinde des Adels und des Klerus gebrandmarkt. Von allen Königen ist es vielleicht nur Ḫusrau Anūšīrwān gelungen, durch die Kraft seiner Persönlichkeit die Gegensätze dieser Politik auszugleichen.

Das der Islām das īrānische Hochland den alten Kulturländern, darunter auch Ägypten,[1]) näher gebracht und dadurch den Fortschritt der städtischen Kultur gefördert hat, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Das Bild, welches uns die arabischen Geographen von dem Īrān des IV. Jahrhunderts H. geben, läßt noch deutlich erkennen, welche Veränderungen sich seit dem Untergang des Sāsānidenreiches vollzogen hatten. Aus den Heerlagern der Eroberer waren neue Städte entstanden, welche die Provinzialhauptstädte der Sāsānidenzeit an Umfang bedeutend übertrafen; in den alten Städten hatten sich fast überall die Vororte (*rabaḍ*), wo sich die Marktplätze befunden, auf Kosten der eigentlichen Städte (*madīna,* persisch *šahristān*) der Sāsānidenzeit entwickelt; das uralte Hamadān war unter dem Einfluß des neuen Lebens in solch einer Weise umgestaltet worden, daß es als »neue, unter dem Islām entstandene« Stadt betrachtet werden konnte;[2]) aus der jüdischen Kolonie westlich von der Sāsānidenstadt Ǵai war eine muḥammedanische Großstadt entstanden, welche schon damals mehr als doppelt so groß[3])

1) Wie weit diese Kulturverbindungen gingen, beweist der Name der sowohl in Fārs wie selbst in Ḫwārizm verfertigten Gewebe *dabīqō* (*Bibl. Geogr. Arab.* III, 443, 5 und *Laṭā'if al-ma'ārif* S. 129); vgl. auch Buḫārā, BGA III, 324, 17.

2) BGA II, 260, 6. 3) Ibid. I, 199, 1.

wie die alte Stadt war. In einer anderen Großstadt hatten sich die südlichen Vororte der Sāsānidenstadt Nēwšāpūr in Ḫorāsān entwickelt.

Ebenso deutlich ist es, daß diese Entwicklung damals noch nicht abgeschlossen war. In einigen Ländern, besonders in Fārs, dem Stammland der Sāsāniden, hatten sich noch zahlreiche Burgen erhalten; in den Städten selbst wurde das alte Šahristān noch als die eigentliche Stadt betrachtet, obgleich das Leben meist in die Vororte übergegangen war. Erst neben der türkischen Herrschaft scheint sich das städtische Leben in Īrān und Mittelasien in der Gestalt, wie es sich bis heute erhalten hat, ausgebildet zu haben. In den sāsānidischen Städten befand sich der Marktplatz meist außerhalb der Stadtmauern;[1]) in den Städten der Neuzeit ziehen sich die Bāzāre bekanntlich vom Čār-Sū, dem Mittelpunkt der Stadt, nach allen vier Himmelgegenden zu den Haupttoren hin.[2]) Von einigen solchen Städten wird berichtet, daß sie in der Selǵūqenzeit von Mauern umgeben worden sind; eine der heutigen Großstädte Persiens, Kermān, ist erst damals als Vorort (*rabaḍ*) einer Sāsānidenstadt entstanden.[3])

Gegen Ende des V. Jahrhunderts H. sehen wir in Persien einen eigenartigen Staat entstehen. Fast zwei Jahrhunderte konnte sich eine Macht behaupten, welche nur über wenige zusammenhängende Landstriche, doch über eine große Zahl vou Burgen im ganzen Lande verfügte.

---

1) Vgl. die Angaben über den alten Bāzār bei Merw (*Bibl. Geogr. Arab.* I, 259), über den Bāzār mit der Freitagmoschee bei Ǵai E. G. Browne, *Account of a rare manuscript history of Iṣfahán*, Hartford 1901, S. 8. Vgl. über ähnliche Verhältnisse in Europa Ch. Huelsen, *Das Forum Romanum*, Rom 1905, S. 1.

2) Vgl. besonders die Angaben über die Stadt Merw der vormongolischen Zeit im Roman über Abū-Muslim (Cod. Mus. Asiat. Petrop. 280 ae), zusammengestellt von mir in den *Zapiski vost. otd. arch. obšc.* XIX, 134 f.

3) M. Th. Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Sedjoucides* I, 20. Über das Verhältnis der alten Stadt zur neuen s. Sykes, *Ten thousand miles in Persia*, London 1902, S. 190 f.

In den Quellen werden die Ismāʿīliten nur als religiöse Sekte geschildert; außerdem erfahren wir, daß der Orden sehr reich war, auch dem Kulturleben nicht fern stand; die Burg des Großmeisters enthielt eine reichhaltige Bibliothek mit einer Sternwarte.[1]) Der Gegensatz zur Volksmasse, besonders zur städtischen Bevölkerung, wird ausdrücklich hervorgehoben. Als die Ismāʿīliten in der zweiten Hälfte des Jahres 500 (1107) die Festung Šāhdiz bei Ispahān dem Sultan der Selǵūqen übergeben sollten, baten sie den Sultan, ihnen statt dessen eine andere Burg zu überlassen, da sie nur in solchen Befestigungen ihr Leben und ihr Eigentum gegen die Wut der Volksmasse schützen könnten.[2]) Bei dieser Gelegenheit wird auch eine Burg der Ismāʿīliten bei Arraǵān in Fārs erwähnt; nach Ḥamdallāh Qazwīnī ist der Wohlstand dieser Stadt und ihrer Umgebungen durch die »Übermacht der Häretiker« (*istīlā-i malāḥida*) vernichtet, überhaupt die Zerstörung der Städte durch die Burgherren herbeigeführt worden.[3])

Nach diesen Angaben kann wohl nicht mehr bezweifelt werden, daß die Ismāʿīlitenbewegung als letzter Kampf des īrānischen[4]) Rittertums gegen die siegreiche neue Zeit betrachtet werden muß. Diesem Rittertum haben bekanntlich erst die Mongolen ein Ende gemacht. Mit den Burgherren war es nun vorbei; die mit der Belagerungskunst wenig vertrauten Nomaden haben auch später die Politik befolgt, möglichst viel Burgen zerstören und keine neuen aufkommen zu lassen.[5]) Dagegen hat sich das städtische Leben selbst in der Mongolenzeit, trotz der Verwüstungen und Schlächtereien der Eroberer, trotz der Miß-

1) D'Ohsson, *Histoire des Mongoles* III, 198 nach dem *Taʾrīḫ-i Ǵahān-kušāi*.

2) Ibn al-Aṯīr ed. Tornberg X, 300.

3) *Nuzhat-al-Qulūb*, Cod. Univ. Petrop. 171, f. 227 b: *wa ḫarābī-i ān šahrhā ki guftīm az sākinān-i ān qalʿahā būda ast.*

4) Vielleicht zum Teil auch des arabischen (in Syrien); doch kann hier auf diese Frage natürlich nicht näher eingegangen werden.

5) *Taʾrīḫ-i Wassāf*, lithogr. Ausg. S. 423 (unten).

regierung der barbarischen Herrscher und trotz der endlosen Wirren des folgenden Jahrhunderts weiter entwickeln können. Es werden neue Großstädte wie Tebrīz (vor der Eroberung eine kleine Stadt) und Sulṭānīja (erst im VIII. Jahrhundert H. entstanden) erwähnt; alte Städte, wie Herāt, Nīšāpūr und Iṣpahān sehen wir nach jedem Schlage sich in verhältnismässig kurzer Zeit erholen.

Es kann also wohl, im Gegensatz zu CHRISTENSEN's Anschauungen, der Satz aufgestellt werden: wie in Europa hat auch in Īrān das Rittertum nicht der Barbarei, sondern der Kultur weichen müssen. In diesem Falle bedarf natürlich die Frage, wie sich das Staatswesen der Ḫalīfen zu den entsprechenden Einrichtungen der Sāsānidenzeit verhält, einer neuen Untersuchung. Daß hier nicht alles klar ist, wird auch von CHRISTENSEN zugegeben; auch ihm ist die Tatsache aufgefallen, daß die angeblich schon im Sāsānidenreiche genau unterschiedenen Ausdrücke *ḫarāǧ* und *ǧizja* unter den ersten Umajjaden noch promiscue gebraucht werden und erst später ihre spezielle Bedeutung erhalten. CHRISTENSEN hält es für möglich, daß die ursprüngliche Bedeutung beider Ausdrücke den Arabern durch eine »étude plus affrondie du système sassanide« klar geworden sei.[1]) Das wäre denkbar, wenn die Verwaltung sofort nach der Eroberung arabischen Beamten übertragen worden wäre, die es natürlich nicht leicht gehabt hätten, sich in das Verwaltungssystem eines Kulturstaates hineinzuarbeiten; doch sind bekanntlich die Steuerlisten noch ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung in persischer Sprache, auch später vorzugsweise von Persern geführt worden. Daß diesen Persern die Terminologie des Sāsānidenreiches weniger geläufig gewesen sei als den späteren Beamten, ist doch kaum anzunehmen.

Mit größerer Sicherheit bezeichnet CHRISTENSEN das Amt des Wazīr als »emprunt directe de l'Etat sassanide«;

1) *L'empire des Sassanides* p. 56 n. 5.

was die muḥammedanischen Rechtsgelehrten später über das Amt des Wazīr sagen, behalte deshalb im Allgemeinen auch für den ***wazurg-framaḏār*** der Sāsānidenzeit seine Geltung.[1]) Diese Behauptung läßt sich wohl ebenso schwer rechtfertigen. Auch das Wort »Wazīr« ist von den Arabern der ältesten Zeit in einem ganz anderen Sinne gebraucht worden als später.

Im Qor'ān wird bekanntlich Aaron »Wazīr« seines Bruders Mose genannt. Während der Streitigkeiten nach dem Tode des Propheten soll sich Abū-Bekr an die Anṣār mit den Worten gewandt haben: »Aus unserer (den Mutāǵirūn) Mitte sind die Amīre, aus eurer Mitte die Wazīre«;[2]) derselbe Abū-Bekr sôll später sein Bedauern ausgedrückt haben, daß die Gemeinde ihn und nicht ʿOmar oder Abū-ʿObeida zum Amīr ausgerufen hatte; er hätte es vorgezogen, einem dieser beiden als Wazīr beizustehen, als die Herrschergewalt auf sich zu nehmen.[3]) Der Wazīr steht hier neben dem Amīr etwa wie der Chef des Generalstabs neben dem Feldherrn; dem Wazīr der späteren Zeit, dem das Tintenfaß als Abzeichen seiner Würde gilt,[4]) ist der Wazīr in diesem Sinne offenbar wenig ähnlich. Masʿūdī bezeugt ausdrücklich, daß erst die ʿAbbāsiden ihren Kātib »Wazīr« genannt haben.[5])

Mit demselben Worte, welches in Persien früher wohl etwas ganz anderes bedeutet hat,[6]) bezeichnen die Araber den »***wazurg-framaḏār***«. Ist dieser Würdenträger dem Wazīr im Sinne des Qor'ān oder dem Wazīr der ʿAbbāsiden gleichzustellen? Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir uns nur das Bild des »***wazurg-framaḏār***« *κατ' ἐξοχήν*, des großen Mihr-Narsē vorzuführen, welcher drei Königen, Jezdegerd I. (399—420), Bahrām V. (420—438) und Jezde-

1) *L'empire des Sassanides* p. 33.
2) Ṭabarī I, 1817, 16; vgl. auch 1819, 16.
3) Ibid. I, 2140, 15.
4) Ibn al-Aṯīr X, 138 ult.
5) *Tanbīh* S. 340, 10.
6) Nöldeke, *Tabari* S. 444, N. 3.

gerd II. (438—457) gedient haben soll. Was Ṭabarī über diesen Minister berichtet, scheint auf guter Überlieferung zu beruhen und stimmt, abgesehen von einigen Übertreibungen, mit den Berichten der gleichzeitigen armenischen Quellen vollkommen überein.[1]) Als Hazārapet steht er an der Spitze der königlichen Leibwache, spielt nicht nur als Verwalter des Reiches, sondern auch als Feldherr eine glänzende Rolle, leitet sein Geschlecht von den Königen der Vorzeit ab. Wie der Prophet Zarathustra als »erster Priester, erster Krieger und erster Ackersmann«, seine drei Söhne als Begründer der drei Stände betrachtet wurden,[2]) so läßt auch Mihr-Narsē einen seiner Söhne zum Priester, den anderen zum Kriegsmann, den dritten zum »Haupt der Ackerbauer« ausbilden; der Beamtenstand wird hier noch gar nicht erwähnt. Offenbar ist dieser Minister, wie es sich in einem Ritterstaate nicht anders erwarten ließ, dem fränkischen Majordomus ähnlicher gewesen als dem Wazīr der ʿAbbāsiden. Wirklich wird in einem der ältesten Pahlawī-Schriften, dem *Ǯātkār-i Zarīrān*, der Titel des obersten Ministers aramäisch ביתאיה geschrieben, was der Übersetzer mit np. *ḫānegī* »domesticus« zusammenstellt.[3]) Der »oberste der Schreiber« Aprāhīm (offenbar kein Perser) wird in derselben Schrift keineswegs als hoher Würdenträger erwähnt.[4])

Später ist es anders geworden. Im Brief des Tansar, welcher dem VI. Jahrhundert n. Chr., vielleicht einer noch späteren Zeit[5]) angehört, werden als dritter Stand statt der Ackerbauer die »Schreiber« genannt;[6]) sonderbarerweise

1) NÖLDEKE, l. c. S. 108 f. Vgl. CHRISTENSEN, *L'empire des Sassanides* p. 32.

2) W. GEIGER, *Ostiranische Kultur im Altertum* S. 483.

3) *Sitzber. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, philos.-philol. Kl., Bd. II, S. 53, N. 23.

4) Ibid. S. 48 und 50.

5) CHRISTENSEN's Versuch zu beweisen, daß der Brief nicht später als im Jahr 570 geschrieben sein kann (*L'empire* etc. p. 112), ist wohl kaum überzeugend; eine entfernte Kolonie wie Jemen brauchte man auch später bei der Bestimmung der Reichsgrenzen nicht in Betracht zu ziehen.

6) *Journ. As.* 9, III, 214 und 518.

werden die Ackerbauer überhaupt nicht erwähnt[1]) und bei der Aufzählung der Leute des vierten Standes die Kaufleute zweimal genannt (*bāzargānān* und *tigār*). Der »oberste der Schreiber« (*dabīrpat* oder *dabīrān-mehišt*) tritt jetzt als eine fast ebenso vornehme Persönlichkeit wie der Oberpriester und der Reichsfeldherr auf.[2]) Obgleich CHRISTENSEN auf Grund der Angaben von Ja'qūbī und Mas'ūdī das Gegenteil behauptet, hatte sich das Amt des *wazurg-framaḏār* offenbar nicht mehr erhalten. Zu solchen Angelegenheiten, welche sowohl im Briefe des Tansar wie im Kārnāmak[3]) zwischen dem Oberpriester, dem Reichsfeldherrn (diese beiden werden stets an erster Stelle genannt), dem obersten der Schreiber und einigen anderen hohen Beamten verhandelt werden, mußte doch auch der *wazurg-framaḏār* zugezogen werden, wenn es damals einen solchen gegeben hätte. Solche Zustände haben die Umajjaden vorgefunden und zum Teil nachgeahmt. Wie unter den letzten Sāsāniden keinen *wazurg-framaḏār*, so gab es im Reiche der Umajjaden keinen Wazīr; die Stellung des Kātib wird ungefahr der Stellung des *dabīrpat* entsprochen haben. Als von den 'Abbāsiden der Kātib zum Wazīr erhoben wurde, war es eine durch die Entwicklung des Kulturlebens hervorgerufene Neubildung, welche nur künstlich mit den Einrichtungen des Sāsānidenreiches in Verbindung gebracht werden konnte.

Eine merkwürdige Tatsache scheint CHRISTENSEN übersehen zu haben: beide Familien, welchen er die Wiederbelebung sāsānidischer Traditionen zuschreibt, sind aus einer Gegend hervorgegangen, in welcher die Sāsāniden vielleicht nur kurze Zeit geherrscht hatten, der Zaroastrismus als Staatsreligion niemals anerkannt worden war. Der Reisebericht des Hüan-čuang (um 630 n. Chr.) läßt keinen Zweifel übrig,

1) *rā'ijān* bedeutet natürlich »Hirten«, nicht »cultivateurs«.

2) Das Amt des Dabīrpat wird wohl dieselbe Entwicklung wie im europäischen Mittelalter das Amt des »Kanzlers« durchgemacht haben.

3) *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* IV, 22 f.; vgl. besonders S. 61 f.

daß in Balḫ wie in allen Ländern am oberen Lauf des Oxus, nördlich und südlich vom Flusse, damals der Buddhismus herrschte. Nach der Tradition sind die Barmak Oberpriester des Tempels Naubahār bei Balḫ gewesen; wie schon der Name (sanskr. *nava vihāra*) zeigt, war es ein buddhistisches Kloster, offenbar dasselbe, welches bei Hüan-čuang Navasaṅghārāma genannt wird.[1]) Als »Götzentempel« wird der Naubahār auch in den ältesten arabischen Quellen wie bei Ibn-al-Faqīh beschrieben,[2]) obgleich die Tradition vielleicht schon früher aus dem buddhistischen Kloster einen Feuertempel[3]) oder eine Gründung der mythischen persischen Könige,[4]) aus den Oberpriesern dieses Klosters direkte Nachkommen und rechtmässige Erben der Minister des Sāsānidenreiches gemacht hat.[5])

Barmak, der Vater des späteren Ministers Ḫālid, soll im Jahre 107 (725—6) im Auftrag des umajjadischen Statthalters Asad b. ʿAbd Allāh das zerstörte Balḫ wieder aufgebaut haben. Die aus einem arabischen Heerlager entstandene Stadt Barūqān wurde aufgegeben (später wird sie in der Tat nicht mehr erwähnt), die Einwohner wurden nach Balḫ übergeführt und dort ohne Unterscheidung der Stammgruppen angesiedelt.[6]) In der Geschichte des Islām ist es wohl das einzige Beispiel, daß durch einen arabischen Statthalter eine arabische Stadt vernichtet und auf ihre Kosten eine vorislāmische Stadt hergestellt worden ist. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die persische Kultur gerade im bud-

1) *Mémoires sur les contrées orientales* I, 30. — *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang* p. 64.

2) *Bibl. Geogr. Arab.* V, 322 f.

3) Vgl. z. B. Jāqūt IV, 819, 20 f.

4) Vgl. die Verse von Daqīqī (im *Šāh-Nāme*) über Ġuštasp und den Naubahār. Auch der Verfasser des im Jahr 372 H. geschriebenen *Ḥudūd al-ʿālam* (Cod. Tumanskij f. 21a) bezeichnet den Naubahār als *binābā-i-ḫusrawān*. Ebenso sagenhaft ist die Behauptung von Masʿūdī (*Murūġ* IV, 48), daß der Naubahār dem Mondkultus gewidmet gewesen sei.

5) *Sijāsat-Nāme* ed. SCHEFER p. 151 f.

6) Ṭabarī II, 1490.

dhistischem Lande diesen ersten großen Sieg über die Eroberer gefeiert hat. Der Bildungsgrad ist vielleicht dort, unter dem Einfluß der Kultur Indiens, höher gewesen als im Ritterstaat der Sāsāniden, obgleich hier die Bildung natürlich noch mehr als im Sāsānidenreiche von dem Geiste der Kirche durchdrungen gewesen sein muß. Buddhistische Traditionen können auch später das Kulturleben in Ḫorāsān beeinflußt haben; wenn bei Firdausī zuweilen der Wazīr, der Dabīr und der Mōbeḏ in einer Person vereinigt erscheint,[1]) so erinnert das mehr an buddhistische Verhältnisse als an die Einrichtungen des Sāsānidenreiches. Dazu wird vielleicht auch die meines Wissens noch nicht genügend aufgeklärte Tatsache gehören, daß die unter dem Namen »Madrasa« bekannten Lehranstalten im Osten früher als im Westen nachgewiesen werden können.[2])

Für die Kritik der Überlieferung über das Sāsānidenreich, wie sie sich in muḥammedanischer Zeit ausgebildet hat, ist noch eine andere Frage von Bedeutung: wo ist diese Arbeit ausgeführt worden — in Ländern, in welchen sich die alten Zustände am längsten erhalten haben, oder in Ländern, welche als Mittelpunkt des neuen Lebens erscheinen? Die in NÖLDEKE's Abhandlung über das persische Nationalepos zusammengestellten Tatsachen beweisen auf das deutlichste, daß gerade diejenigen Herrscherhäuser, welche, wie die Fürsten von Ṭabaristān oder später die Zijāriden und Būjiden, die politischen Traditionen der Sāsānidenzeit am eifrigsten bewahrt oder wiederbelebt haben, die literarische Renaissance ihres Volkes am wenigsten gefördert haben, dagegen unter der Herrschaft solcher Fürsten, welche, wie die Sāmāniden und Ġaznaviden, stets als rechtgläubige und dem Ḫalīfen gehorsame Statthalter

1) Vgl. im *Šāh-Nāme* den Anfang der Erzählung »*sarī šudan rūzgār-i Bahrām*« (lithogr. Bombay S. 835):

sar-i sāl-i nau piš-i ū šud dabīr
ḫiradmandᶜ mūbad ki būdaš wazir.

2) M. v. BERCHEM in der *Enzyklopädie des Islām* I, 439.

aufgetreten sind, die neupersische Nationalliteratur entstanden ist. Im Gegensatz dazu macht jetzt K. INOSTRANCEV[1]) auf die bei Iṣṭaḫrī[2]) erhaltene Nachricht über die »Gipsfestung« bei Arraǵān in Fārs aufmerksam, wo »Zoroastrier und Erzähler vou Geschichten über die Perser und ihre Tage« noch im IV. Jahrhundert H. die Überlieferungen der alten Zeit gepflegt und darin Unterricht erteilt haben. Was Iṣṭaḫrī über diese Schule und ihr Verhältnis zu den Reliefbildnissen bei Šāpūr berichtet, ist von INOSTRANCEV vielleicht nicht ganz richtig verstanden worden. Über eine »Bibliothek« oder ein »Archiv«[3]) scheint bei Iṣṭaḫarī nichts zu stehen; die Schüler werden wohl auch dort, wie überall im Orient und Okzident vor der Erfindung der Buchdruckerkunst, mehr dem mündlichen Vortrag ihrer Lehrer gefolgt als nach Lehrbüchern studiert haben, obgleich natürlich auch schriftliche Aufzeichnungen etwa in der Gestalt von Kollegienheften vorhanden sein konnten. Jedenfalls behauptet INOSTRANCEV mit Recht, daß eine solche Schule für die Erhaltung der echten Überlieferung von Bedeutung sein mußte, besonders für das Werk des Bahrām, Mōbeḏ von Šāpūr. Die Tatsachen mag man im Schlosse ausgeschmückt haben, dem alten »esprit chevaleresque« wird man dort gewiß treu geblieben sein. Vielleicht sind auch die oben angeführten Erzählungen über Mihr-Narsē und seine Taten auf diese Quelle zurückzuführen.

In einiger Hinsicht wird jedoch die Bedeutung des »festen Schlosses« bei Arraǵān von INOSTRANCEV vielleicht

---

1) *Sasanidskie etjudy*, St. Petersburg 1909, S. 8 f.

2) *Bibl. Geogr. Arab.* I, 118 und 150.

3) Das Wort *adrāǧ* wird von INOSTRANCEV irrtümlich als Plur. von *darǧ* »Rolle« aufgefaßt; es müßte in diesem Fall wohl die Form *durūǧ* stehen (vgl. DOZY, *Supplément* etc. I, 431, auch *Bibl. Geogr. Arab.* IV, 233). P. v. SCHWARZ (*Īrān im Mittelalter nach den arabischen Geographen* I, 42) gibt die Worte *tatāba*ʿ*a fī adrāǧin* wohl richtiger durch »schließen sich staffelweise ansteigend aneinander an« wieder; dagegen bedeutet *ḫuṣṣa biḥifẓi ḏālika* wahrscheinlich nicht »mit der Aufsicht darüber sind betraut«, sondern »sind verpflichtet, das (die *ajjām* und *qiṣaṣ*) in ihrem Gedächtnis zu behalten«.

überschätzt. INOSTANCEV geht noch von der Vorstellung aus, daß die Araber es auf die Vernichtung der alten Kultur abgesehen hätten, deren Schätze in festen Schlössern vor ihrer Wut bewahrt werden mußten. Doch läßt sich dies durchaus nicht beweisen. In Merw, dem Sitz der meisten arabischen Staathalter von Ḫorāsān, soll sich noch bis zu Maʾmūn's Zeiten eine Bibliothek von Pahlawi-Handschriften erhalten haben, welche dorthin angeblich mit dem letzten Sāsānidenkönig gekommen waren; dort konnte man ungehindert lesen und exzerpieren; von irgend welchen Schutzmaßregeln wird nichts gesagt.[1]) Noch wichtiger ist vielleicht die Tatsache, daß von den acht bekannten Übersetzern des *Ḫudāi-Nāme* nicht weniger als drei[2]) aus der neuen Großstadt Iṣpahān, dem Mittelpunkt des neuen Lebens, hervorgegangen sind. Niemals vielleicht haben sich in einer Gegend die verschiedensten politischen und literarischen Bestrebungen in solch einer Weise kreuzen können, wie damals in Iṣpahān und dem Bezirke dieser Stadt. Aus derselben Stadt, wie die Übersetzer des *Ḫudāi-Nāme*, ist der Verfasser des *Kitāb al-Aġānī* hervorgegangen; noch in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts H. ist dort, offenbar von der arabischen Bevölkerung, Muʿāwija als Prophet verehrt worden;[3]) dagegen gab es dort mehrere Gaue (*rustāq*), von lauter »edlen Dihqānen« bewohnt, welche, obgleich sie tatsächlich offenbar zu Bauern geworden waren,[4]) ihre Abstammung hochhielten und auf das gemeine Volk mit Verachtung herabsahen; andere Gaue desselben Bezirkes, wo die Bevölkerung nicht edlen Stammes war, wurden als Heimat und Mittelpunkt der *ḫurramdīnīja* betrachtet[5]) — einer Sekte, welche in muḥammedanischer

1) Aḥmad ibn Abī-Ṭāhir Ṭaifūr, *Kitāb Baġdād*, ed. KELLER S. 157 f.

2) Ihre Namen bei (dem ebenfalls aus Iṣpahān stammenden) Hamza ed. GOTTWALDT S. 8 f.

3) *Bibl. Geogr. Arab.* III (Maqdisī), 399.

4) Vgl. auch NÖLDEKE, *Tabari* S. 44 f.

5) *Bibl. Geogr. Arab.* VII (Jaʿqūbī) S. 275.

Zeit die Betrebungen der Mazdakiten wieder aufgenommen hat.[1]) Selbst die uns erhaltene Tradition läßt noch deutlich erkennen, daß während der ersten Jahrhunderte der Hiǵra Muḥammedaner und Zoroastrier in Ḫorāsān und Iṣpahān die Nachrichten über ihre Vorzeit um die Wette gefälscht haben. Für die Sage wie für die Geschichte ist natürlich Ḫusrau Anūšīrwān die wichtigste Persönlichkeit, welche deshalb von jeder Partei in Anspruch genommen wird. Nach der von Firdausī benutzten Quelle ist er in Ahwāz (nicht weit von den Grenzen dieser Provinz befand sich Arraǵān mit der »Gipsfestung«) geboren worden, nach Dīnawarī[2]) an der Grenze zwischen Ahwāz und Iṣpahān, nach Jaʿqūbī's Geographie[3]) in dem von Dihqānen bewohnten Rustāq Ardistān (so heißt bekanntlich eine nördlich von Iṣpahān gelegene Stadt), nach Jaʿqūbī's Geschichtswerk[4]) sowie nach Ṭabarī[5]) in Abrašahr, d. h. in der Gegend von Nīšāpūr. Die Pahlawi-Inschrift »Andarǵ-i Ḫusrō-i Kavātān« läßt den sterbenden König bestimmen, daß sein Leichnam nach Iṣpahān gebracht und dort als Zeichen der Vergänglichkeit aller irdischen Größe ausgestellt werden solle;[6]) das kann doch offenbar erst in muḥammedanischer Zeit geschrieben worden sein. In Ḫorāsān ist für den großen König ein aus Merw gebürtiger Wazīr Buzurǵmihr (pahl. *vazurg-mitrō*), das »Ideal eines orientalischen Ministers« erfunden worden. Schon NÖLDEKE hat darauf hingewiesen, daß Buzurǵmihr »in der rein historischen Überlieferung wohl eigentlich gar nicht erscheint, desto mehr aber in der rhetorisch-paränetischen Literatur hervortritt«.[7]) Selbst CHRISTENSEN gibt zu, daß die Existenz dieses Ministers »nicht ganz gesichert« (pas bien établie) ist.[8]) In der ein-

1) *Sijāsat-Nāme* ed. SCHEFER p. 182.
2) *Kitāb al-Aḫbār aṭ-ṭiwāl* ed. GUIRGASS S. 67, 8. 3) Loc. cit.
4) Jaʿqūbī, *Hist.* ed. HOUTSMA I, 185.
5) Ṭabarī I, 887, 14; vgl. auch den Parallel-Bericht I, 883, 13 f.
6) *Mélanges Asiatiques* IX, 242 f. 7) NÖLDEKE, *Tabari* S. 251, N. 1.
8) *L'empire des Sassanides* S. 33.

zigen über ihn erhaltenen Pahlawi-Schrift[1]) erscheint er natürlich als eifriger Zoroastrier, in der muḥammedanischen Literatur zuweilen als Christ und Märtyrer des Christentums.[2]) Wichtig ist die Tatsache, daß der Name in der neupersischen Literatur nur in seiner arabischen Form erscheint. Trotz aller Lobpreisungen erscheint Buzurǧmihr doch nur als schattenhafte Figur, nicht als Mann von Fleisch und Blut, wie der historische Mihr-Narsē; es werden von ihm nur allgemeine Lehren berichtet; irgend welche historische Ereignisse an diese Persönlichkeit anzuknüpfen, ist es auch der Sage nicht gelungen. Dadurch wird es mehr als wahrscheinlich, daß nicht die Barmakiden sich Buzurǧmihr zum Vorbild gesetzt haben, sondern daß Buzurǧmihr den Barmakiden oder noch späteren Ministern der muḥammedanischen Zeit nachgebildet worden ist.

Wie gesagt, erheben diese Zeilen durchaus nicht den Anspruch, die hier erörterten Fragen entscheiden oder in erschöpfender Weise behandeln zu wollen;[3]) schon aus Mangel an Raum mußte sich der Verfasser möglichst kurz fassen. Wie viel von dem hier kurz angedeuteten vor der wissenschaftlichen Kritik bestehen wird, mag die Zukunft entscheiden; dem Grundgedanken der Arbeit wird der Gelehrte, dem sie gewidmet ist und der uns während seines langen Wirkens so viele »Entwicklungen« aus der Kulturgeschichte des Orients vorgeführt hat, hoffentlich beistimmen: daß sich die Frage über Fortschritt und Rückschritt auch in der Geschichte des Orients nicht so leicht entscheiden läßt und daß zwischen Orient und Okzident darin kein solcher Gegensatz besteht, wie noch heute vielfach angenommen wird.

1) *Ganjeshāyagān* ed. Dastūr PESHOTAN.

2) Z. B. *Ta'rīḫ-i Baihaqī* ed. MORLEY S. 412 f.

3) Wichtig wäre es, die Frage über die Entwicklung der Poliorketik zu untersuchen, welche in Europa dem Rittertum so verhängnisvoll gewesen ist. Im Reich der Sāsāniden scheint dieser Zweig der Kriegskunst wenig entwickelt gewesen zu sein, vgl. INOSTRANCEV, *Sasanidskie etjudy* S. 64. Über den Eindruck, welchen die *maǧānīq* der Araber in Ṭabaristān gemacht haben, vgl. Ibn al-Faqīh S. 314, 5.

Description of a silver amulet.

By *Duncan B. Macdonald.*

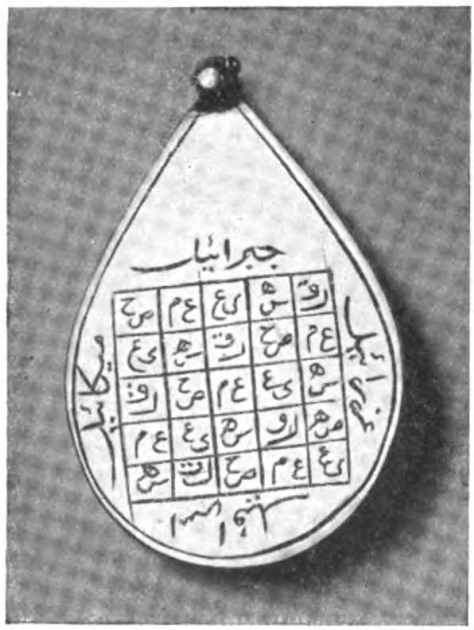
The amulet here reproduced and described was bought at Damascus in July, 1908. It is very slightly smaller than the photographs and weighs almost exactly half an ounce.

On one side, under يا حافظ, "O Keeper", one of the Ninety-nine Most Beautiful Names frequently used in charms,



come, within a circle, the names of the Seven Sleepers and their dog arranged so as to make a hexagon or Solomon's Seal in the centre of which stands الله. The names of the Seven Sleepers diverge widely from the forms found elsewhere and Qiṭmīr, the dog, thanks to his Arabic *wazn*‘

alone as usually, holds his own. Although the *Qāmūs* gives five different sets of these names, only one (يمليحا) of the names here occurs in these and practically only three here agree with those given by REINAUD, *Description des Monuments Musulmans*, II, p. 59. Nearest comes the set given by Bayḍāwī, at least as FLEISCHER (I, 559) edited it. Beginning at the lower left hand and going first round the outside circle they run: كفشططيوش (with the ش above), مثلينا, مكثلينا, يمليحا, قطمير. Then, passing to the inner circle, دبرنوش, مرنوش, شادبوش. The object of the arrangement evidently has been to secure letters at the right points suited to form the hexagon, which was probably drawn first and the names arranged round it. For this purpose the شا of شادبوش had to come in the outer circle. The number of *shīns* should also be noticed.



On the other side is a magic square, surrounded by the names of the four archangels جبرائيل, ميكائيل, اسرافيل, عزرائيل. The body of the square is made up of the myste-

rious combinations of letters كهيعص and حمعسق which stand at the beginnings of Sūras XIX and XLII respectively. The letters of حمعسق are inserted in the divisions of the square, moving from left to right, and those of كهيعص, moving from right to left. Thus each division has two letters. Further, the point at which each bar of divisions is begun is so chosen that the diagonals of the square add up to the same amounts as the horizontal and perpendicular bars, 278 for حمعسق and 195 for كهيعص. In the second bar from the foot and in the square in it to the right ص/ه is an error for ص/ح. Also the combination which should be س/ه is always arranged ه/س. In this last difference there may be some mystery which I have not divined. The square, then, translated into figures would stand thus:—

8/90	40/70	70/10	60/5	100/20
70/10	60/5	100/20	8/90	40/70
100/20	70/90	40/70	70/10	60/5
40/70	70/10	60/5	100/20	8/90
60/5	100/20	8/90	40/70	70/10

All the elements contained in these figures are of great talismanic value, but I do not remember in the Arabic magical literature ever to have seen them so combined. As to their separate use it is needless to accumulate references. REINAUD's *Description* is still most valuable and DOUTTÉ's *Magie et Religion* is a book in a class by itself. REINAUD deals with the Seven Sleepers in vol. I, pp. 184—186, II, 59; with the Qur'ānic combinations II, 236 and 250; with Solomon's Seal II, 55. DOUTTÉ with the Seven Sleepers p. 198; with the Qur'ānic combinations pp. 165 and 173; with Solomon's Seal p. 156.

Altarabische Amulette und Beschwörungen.

Nach Ḥamza al-Iṣbahānī.

Von *Eugen Mittwoch.*

Abū ʿAbdallāh Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣbahānī, gewöhnlich kurz Ḥamza al-Iṣbahānī genannt, schrieb in der ersten Hälfte des vierten islamischen Jahrhunderts eine größere Zahl von Werken, von denen nur einige auf uns gekommen sind. Von diesen sind die »Annalen« schon frühzeitig von den europäischen Orientalisten in den Kreis ihrer Studien gezogen worden. So ist es zu erklären, daß Ḥamza in der arabischen Literaturgeschichte vorzugsweise als Historiker bekannt geworden ist, obwohl er sich in der Mehrzahl seiner Schriften mit philologischen Dingen beschäftigt hat.

Auf die philologische Seite von Ḥamza's Tätigkeit hat zum erstenmal der Forscher, dem diese Blätter gewidmet sind,[1]) mit Nachdruck hingewiesen. Hierdurch angeregt habe ich die gesamte literarische Lebensarbeit Ḥamza's, vor allem aber seine philologischen Werke zum Gegenstand einer Sonderstudie[2]) gemacht. In dieser habe ich im besonderen auch Ḥamza's Sprüchwörtersammlung näher beschrieben, die uns in dem Münchener Codex Aumer Nr. 642 erhalten ist und die speziell die komparativen Sprüchwörter, das sind die

---

1) GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien* I S. 209—213.

2) *Die literarische Tätigkeit Ḥamza al-Iṣbahānīs. Ein Beitrag zur älteren arabischen Literaturgeschichte,* erschienen in den *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* Bd. XII Abt. II. Berlin 1909. Ich zitiere die Arbeit im folgenden als LTḤI nach den Seiten des Sonderdrucks.

Sprüchwörter nach dem Schema هُوَ أَفْعَلُ من كذا, behandelt. Dieses Buch verdient unser Interesse besonders aus dem Grund, daß es eine Hauptquelle für Maidānī's bekanntes Werk über die arabischen Sprüchwörter bildet. In diesem zerfallen die nach dem Alphabet geordneten Kapitel in je drei Abschnitte, von denen sich der erste mit Sprüchwörtern allgemeiner Art, der zweite mit komparativen und der dritte mit Sprüchwörtern, die in späterer Zeit entstanden sind, befaßt. Alles, was also der zweite Abschnitt eines jeden Kapitels von al-Maidānī enthält, ist — mit geringfügigen Ausnahmen — fast bis aufs Wort aus Ḥamza's Buch übernommen.[1]) Das ist übrigens von Maidānī selbst in einer Bemerkung, die er in der Einleitung[2]) macht, deutlich genug zugestanden.[3]) Er sagt dort:

ونقلت ما فى كتاب حمزة بن الحسن الى هذا الكتاب الّا
ما ذكره من خرزات الرقى وخرافات الاعراب الخ

Die »*ḫurāfāt*«, die Maidānī also weggelassen hat, bilden in Ḥamza's Sprüchwörtersammlung gleichsam einen Anhang. Es sind zum Teil *ḫurāfāt* im eigentlichen Sinn des Wortes, Tierfabeln, zum größeren Teil aber *ḫurāfāt* im Sinn von Fabeleien, nämlich Berichte über verschiedenartige abergläubische Bräuche der alten Araber.[4])

Auf diesen Abschnitt denke ich demnächst an anderer Stelle zurückzukommen. Hier greife ich nur den Schlußteil des Kapitels heraus, der Bemerkungen über die Amulette, die bei den Arabern in Gebrauch waren, und die zu ihnen gehörigen Beschwörungsformeln enthält.[5])

---

1) Vgl. im einzelnen LTḤI S. 40—42.

2) Maidānī, ed. Kairo 1284, S. ٥ oben.

3) Vgl. auch ḤḪ V, 392. — Trotz der Bemerkung in der Einleitung hat Maidānī die Tatsache, daß er das ganze Buch Ḥamza's ausgeschrieben hat, dadurch verschleiert, daß er im Lauf des Werkes hier und da Ḥamza zitiert. So hat es dann den Anschein, als seien nur diese vereinzelten Stellen diesem Autor entnommen.

4) Vgl. LTḤI S. 39.

5) Blatt 218^{r}—219^{v} der Handschrift.

Zunächst zählt Ḥamza die Namen von 17 verschiedenen *ḫarazāt*[1]) und *aḥǧār*, also von Muscheln und Steinen, auf, die bei den Arabern als Amulette Verwendung fanden. Bunte Steine und Muscheln sind nicht nur bei den alten Arabern, sondern bei vielen Völkern in den verschiedensten Ländern und Zeiten als Amulette gebraucht worden und haben sich bis auf unsere Tage als solche erhalten.

Viele von den von Ḥamza angeführten Beschwörungsformeln sind auch sonst, besonders in den großen arabischen Wörterbüchern,[2]) angeführt. Vor allem das *Lisān al ʿArab* enthält manchen hierhergehörigen Spruch. Hier wird fast an allen Stellen al-Liḥjānī[3]) als Gewährsmann für diese Dinge genannt.[4]) Man möchte daher zunächst vermuten, daß dieses Autors Sprüchwörtersammlung كتاب الامثال على افعل, die unser Ḥamza für sein gleichnamiges Werk benutzt hat,[5]) in einem Anhang ebenfalls die *ḫurāfāt* und *ḫarazāt* behandelt habe. Dem kann aber nicht so sein; denn Ḥamza macht in der Einleitung seines Werkes nähere Angaben über den Umfang verschiedener Bücher, die er benutzt habe, und sagt dabei, al-Liḥjānī's Schrift habe ungefähr 10 Seiten umfaßt.[6]) Sie kann also schon aus diesem Grund nicht einen Anhang gehabt haben, der fast ebenso groß ist. So wird man annehmen müssen, daß al-Liḥjānī diese Dinge in einem anderen Werk, vielleicht in seinem *Kitāb an-nawādir*,[7]) behandelt hat, und daß Ḥamza auch dieses andere Werk Liḥjānī's unmittelbar oder mittelbar benutzt hat.

---

1) ḤḪ V, 392 ist statt حرزات vielmehr خرزات zu lesen.

2) Vgl. unten die Anmerkungen zum arabischen Text.

3) Schüler des Kisā'ī und Lehrer des Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām; vgl. *Fihrist* S. ٩٨ und FLÜGEL, *Grammatische Schulen* S. 53.

4) Vgl. besonders *Lisān* I, 266, 14. VII, 384, 9 v. u. XVIII, 273, 2.

5) Vgl. LTḤI S. 18.

6) S. LTḤI S. 34 und 52. — Ḥamza hat eine besondere Vorliebe dafür, seiner Vorgänger und seine Werke nach Inhalt und Umfang zahlenmässig zu bestimmen.

7) Vgl. *Fihrist* a. a. O.

Ich gebe nun den Text nach der einzigen erhaltenen Handschrift. Einige Stellen, die korrumpiert sind, lassen sich nach den Wörterbüchern leicht verbessern. Bei einigen anderen zweifelhaften Stellen wird es wohl auch noch möglich sein, sie in sonstigen Werken zu belegen und so den Text zu heilen.

(1 وهذه اسماء خرزات العرب واجارها فى هذا المعنى ،
الهَبْرة ، الهَمْرة ، الهِنَّمَة ، الصَّخْبة ، الصُّدْحة ، الصَّرْفة ، العَطْفة ،
الفَطْسة ، الزَّرْقة ، القَبَلة(2 ، الكَحْلة ، كَرارِ ، القُلَيْب ، الذِّبّاء(3 ،
اليَنْجَلِب ، الدَّرْدَبيس ، السَّلْوانة ، فهذه سبعة عشرة خرزة لكلّ
خرزة منها رقية(4 الّا انّ المحفوظ منها رقى سبع خرزات ،

رقية الهَبْرة

يا هبرة اهبُريه من استه وفيه لماله وبنيه .

رقية الهمرة(5 ويقال لها الهَمَّرة ايضا .

أَخَّذْتُه(6 بالهَمَّره ولُقَطاتِ الهَذِره ونَفْثِ كَيْدِ السَّحَرَه
لبَرْزةٍ مُذَكَّرَه .

رقية الهِنَّمَة(7

أَخَّذْته بالهِنَّمَهْ باللَّيْل بَعْلٌ وبِالنَّهارِ أَمَهْ .

رقية الفَطْسه(8

أَخَّذْتُه بالفَطْسه بالثُّوبا والعَطْسه فلا يَزَلْ(9 فى نَعْسه
مِنْ أَمْرِهِ وَنَفْسه حتّى يزور رَمْسه .

1) Fol. 218r. 2) Hs. القبيلة. 3) Hs. الرُبا. 4) Fol. 218v.
5) *Lisān* VIII, 128, 7 anders. 6) Hs. احدثه. 7) Vgl. *Lisān* XVI, 107 pu.
8) Vgl. *Lisān* VIII, 45, 2. 9) Hs. يزال.

رقية واحدة منها[1]

يا جرُ اعْطِفْ عليه صَبٌّ فصَبِّ عليه أَرِقْ فأَرِقَ اليه.

رقية كَرارِ[2]

يا كَرارِ كُرِّيه إِنْ أَقْبَلَ فسُرِّيه وإِنْ أَدْبَرَ فضُرِّيه.

رقية اليَنْجَلِب[3]

أَخَّذْتُه باليَنْجَلِبْ فَلا يَرِمْ وَلا يَغِبْ وَلا يَزَلْ[4] عِنْدَ الطُّنُبْ

رقية الدَّرْدَبِيس[5]

أَخَّذْتُه بالدَّرْدَبِيس تُدِرّ العِرْقَ اليَبِيس ويذرّ الجديد كاليبيس

وهذه[6] رقاهم المجرّدة من ذكر الحروز وهى سبع

رقية العين

أَرْقيكَ من عينِ عَائِرْ ووَرَم آجِرْ[7] ونَظْرَة ناظِرْ منْ بَرْدٍ فاجِرْ وحَفيفِ طائِرْ بنَجْمٍ طالِعْ وبرق لامِعْ وويل سَلْقع[8] وديكٍ ساقِعْ.

رقية للمعيون

مَن عانك عينُه دحيق[9] فيها تُرْبٌ سحيقٌ ودمه تدفيق[10] ولحمه تمشيق[11].

1) Vgl. *Lisān* II, 6, 6 v. u.; hier anstatt فَصَبِّ das gleiche فاصبَبْ.

2) Vgl. *Lisān* VI, 452, 8—10. 3) Vgl. *Lisān* I, 266, 14. 4) Hs. يزال.

5) Vgl. *Lisān* VII, 384, 6 und 11. 6) Fol. 219r.

7) Hs. أُجِرٍ; vgl. *Lisān* V, 67, 1. 8) So Hs.; vielleicht سافِعْ zu lesen?

9) Hs. زحيق. 10) Hs. ودمّه رقيق. 11) Hs. مشيق; vgl. *Tāǧ* VI, 342, 6.

رقية للغلام

أُعيذُك بالأعلى من شَرِّ كُلِّ أُنْثَى مُرْضِعة وحُبْلَى
او عاقرٍ تمرّى[1] او لبوة لا تُرْجَى

رقية الحُبّ

هَوابَهْ هَوابَهْ البَرْق والسحابَهْ فُلان بن فُلانَهْ بمسقط العقابَهْ جَلَبْتُه بمَرْكَزْ فحُبُّهُ مُرَكَّزْ جَلَبْتُه بِإِبْرَهْ فلم ينم بِعَبْرَهْ جلبتُه بإِشْفَى فالقَلْبُ ليس يَشْفَى جلبتُه بمِبْرَدْ فالقلب ليس يَبْرَدْ.

رقية العطف

الريح والبروقْ فى الصُّبْح والطُّروقْ فلان[2] إن اقبل فنهارٌ آنِسْ او أَدْبَرَ فشَوَلٌ صليح[3] يابسْ وليل دامسْ.

رقية الفارك اذا سافر بعلها المفروك

.....ر[4] وظِلّ الشجر شمألٌ تشمله ودبور تدبره ونكبا تنكّبه شيل ولا انتعش.

ثمّ ترمى[5] فى اثره بحصاة ونواة وروثة وبعرة وتقول

حصاة حصى[6] اثره نواة نأَتْ داره رَوْثة راث خَبَره لعقه ببَعْره.

---

1) Hs. تَمِرّى, mir unverständlich; vielleicht = تتمرّأ?

2) Fol. 219v.

3) Hs. طليح.

4) In der Hs. ausradiert.

5) Hs. نرمى.

6) Hs. حصّ. — Der Sinn ist mir nicht ganz klar.

رقية

تُؤْخَذ قرعةٌ فتُمْلَأُ ماء وفى اسفلها ثَقْبٌ بالإبرة يسيل منها كالدمعة وتعَلَّق ويُقال[1]

أَخَّذْتُه بدُبّا مُمَلَّإٍ مِنَ الما مُعَلَّقٍ بِتِرْشَا فَلا يَزالُ فى تِمْشا وعينه فى تِبْكا[2]

1) Vgl. *Lisān* XVIII, 273, 2, wo eine Erklärung der einzelnen Wörter gegeben wird; wie immer nach al-Liḥjānī.

2) Hs. يَمَشّى und تبكّى, was wohl يُمَشَّى und تُبَكَّى zu lesen wäre. Der Sinn ist dann derselbe.

Zur Kritik des Dīwāns der Hudeiliten.

(Gedicht I—LV.)

Von *J. Barth.*

Dieser einzige Dīwān der Lieder eines ganzen Stammes, der von zahlreichen anderen auf uns gekommen, ist für die Kenntnis des urwüchsigen Lebens, der Kämpfe, der Sitten dieser Söhne der Wildnis außerordentlich wertvoll. Aber die Form, in der er uns vorliegt, macht ihn oft einem Urwald vergleichbar, in welchen sich der in ihn Eintretende zuerst mühsam den Weg zum Vorankommen bahnen muß. Die Lesarten — es ist überall im folgenden von der ersten, von KOSEGARTEN herausgegebenen Hälfte die Rede — sind oft sehr unsicher und schwankend, der Zusammenhang oft zerrissen, die Reihenfolge der Verse in Unordnung, zuweilen Nichtzusammengehöriges zu einem Gedicht verbunden, die beigegebenen Scholien mangelhaft redigiert, u. A. m. — Unter diesen Umständen dürfte es gerechtfertigt sein, wenn im folgenden kritische Beiträge zu dem vorderen Teil der von KOSEGARTEN herausgegebenen Lieder, mit Rücksicht auf den zugemessenen Raum zu Nr. I—LV, gegeben werden.

I. ist aus zwei von einander verschiedenen Gedichten zusammengesetzt: 1. Vs. 1—9 gibt eine Rechtfertigung des Mālik b. al-Ḥāriṯ, warum er so oft Beutezüge mache; »Wer reich ist, wird von den Leuten geachtet;« 2. Vs. 10—19 ist Bericht über einen Kampf gegen die Banū Ġaḏīma oder Ḫuzeima (s. Schol. zu Vs. 11), bei welchem ein Teil der Genossen des Dichters gefallen, ein Teil knapp entkommen

sind, unter letzteren der Dichter. Als solcher wird تَأَبَّطَ شَرًّا von Jāqūt III, 119 (für Vs. 11) zitiert, übereinstimmend mit Abū ʿAbdillāh und Ǵumaḥī in unserem Schol. zu Vs. 9, die diesen Teil von dem ersten trennen. Dagegen schreibt Bekrī 781 den Vers dem Mālik b. al-Ḥāriṯ, wie unser Dīwān und Aṣmaʿī (s. das Schol.) zu. Nicht einmal das, daß Teil 2 eine Antwort auf Vs. 1—9 sein solle (s. das Schol. zu Vs. 9), ist nach dessen Inhalt irgend wahrscheinlich.

Vs. 1. Lies مالِكٍ. 4. Lies نُفوسهُمُ. 6. Statt قصدتُ لكُمْ ist قُ لَه zu lesen »tadelt nur, was ich erstrebe«; er erstrebt ja Nichts für die Tadler. 7. Natürlich يَعْبُقْه. 11. Lies السَلَفَيْنِ nach Bekrī und Jāqūt.

Die Verse 18. 19 gehören wohl vor 16. 17; jene erzählen seine Flucht, diese die Gedanken, die er bei ihr gehabt.

VII. Vs. 5. أَصَخْرَ بنَ عبدِ اللهِ مَن يَغْوِ سادرًا

يُقَلْ غيرَ شَكٍّ لِلْيَدَيْنِ ولِلفمِ

Nach dem Schol: »O Ṣ. b. ʿA., wer leichtsinnig irrt, zu Dem sagt man ohne Zweifel: (falle) auf die Hände und den Mund«! — Das erforderte aber ein يُقَلْ لَه, abgesehen davon, daß das »falle« in diesem Zusammenhang nicht als selbstverständlich gelten kann. Es ist zu lesen: يَقَعْ غيرَ شَكٍّ »der fällt ohne Zweifel auf Hände und Mund«, d. h. der bricht zusammen.

6. (»Wird mir bei Dir nützen«): Für اِرْتِحالى أَفْنُدِى وتَسَلُّمى, das sinnlos ist, lies mit der Var. im Schol. اِرْتِجاعِي »daß ich meine Torheit zurückdränge und mich frei (davon) halte?«

IX, 1 lies حَوْلِيَ (so meine Hörerin Frl. INSÜNGER).

XIX. XX sind zwei auf einander bezügliche Gedichte im Versmaß متقارب. Anlaß ist nach der prosaischen Einleitung eine Liebesaffaire des Hudeiliten ʿĀmir b. al-ʿAġlān mit einer Gastfreundin des Abu'l Muṭallam, wobei die Frau des letzteren Kupplerin gewesen sei. Er wäre darauf von einer Schlange gebissen, von den beiden Frauen aber gepflegt worden, bis er heil war. Nur der Schlangenbiß und die Ausheilung wird vom Gedicht selbst erwähnt. — In Ged. XIX weist ʿĀmir die Schadenfreude des Abu'l Muṭallam in einer Anrede an dessen Kinder zurück; im Ged. XX, 6—12 erwidert der letztere darauf ausfallend und drohend.

XX, 1—5 haben mit dem ersten Gedicht keinen Zusammenhang. Es wird in ihnen durchweg in dritter Person von أُمَيْمَة gehandelt, anscheinend von seiner Gier und Gefräßigkeit (Vs. 1 b, 3 f.). Nur wenn dieser identisch mit Mālik b. ʿAġlān wäre, der in Vs. 6 ff. direkt in zweiter Person angeredet ist, könnten XX, 1—5 und 6—12 ursprünglich ein Gedicht gebildet haben, sonst nicht.

In Ged. XIX werden die Verse 2. 3. 6 von Aṣmaʿī nicht überliefert. Vs. 3. 6 sicher mit Recht; denn der Gegner wird in ihnen mit »Du« angeredet, während er sonst im Gedicht, da die Anrede sich an dessen Kinder richtet, in dritter Person erscheint. Vs. 6 gehört nicht hierher, sondern in das Ged. XX, vor oder nach dessen Vs. 9, mit dem es durch gleichen Versanfang und den Zusammenhang verbunden ist. Vielleicht hat auch Vs. XIX, 3 in das einst längere Ged. XX gehört.

Demnach lautet Ged. XIX des ʿĀmir b. al-ʿAġlān:

1. »Würde es Euren Vater freuen, daß der von der Schlange Gebissene, wenn er in der Ebene gestochen wird, keine Hitze erlitte?

2. Er glüht (fiebert) in Hitze von einer Beißenden[1]) (her so stark), wie wenn Kohlen mit dem Schüreisen ausgebreitet werden;

4. Wäre ich auch gestorben, so hätte ich ihn (durch meinen Tod) doch nicht vor seinem eigenen Unglück[2]) geschützt, wenn es ihn auch freute, daß ich dahinginge;

5. Wir Beide, wenn wir auch lange leben, werden sicher von einer glatten Anhöhe herunterfallen (d. h. umkommen).«

Darauf die Antwort des Abu'l Muṭallam Ged. XX, 6 ff., wobei Vs. 7 mit Aṣmaʿī auszuscheiden ist.

6. »O ʿĀmir b. ʿAǵlān — Dir allein sage ich's — spiele auf einen Andern an als mich in (Deiner) Übersättigung.

[7 hierher gehörig?: »Du hast Männer angefallen und vernichtet, bringe Manchen von ihnen (Deine Verse) zu und dichte!«]

8. Denn ich bin[3]) Der, dessen Böses zu fürchten ist wie das Feuer, vor dem man sich mit der Zange hüten muß.

9. Wenn ich will, mache ich Dich — ohne männliche Ruhmredigkeit gesprochen — zu einem Ledergurt für Menstruierende (schlage Dich zu Leder)«.

Hierher zu setzen ist: XIX, 6. Wenn ich will, werde ich als ein Nichtkranker Dich zertrümmern; (b unklar).

In dieses Gedicht, etwa hinter Vs. 8, würde auch der Vs. XIX, 3 mit seiner Anrede »Du« passen, der nicht zu Ged. XIX gehört: »Du hast nicht das Schlimme in seinem Wesen zum Äußersten gebracht, noch mein Verderben, das Du er-

---

1) Ich lese نَفّاثَةٍ, da نفّاحة keinen Sinn gibt.

2) نفسه ist wohl ein Fehler.

3) Lies فإنّي statt فإنّ.

strebt hast«[1]) (es ist Dir nicht gelungen, mich in den Tod zu treiben).

XXI. (Das Entrinnen al-Aʿlams vor seinen Verfolgern.) In der prosaischen Einleitung S. ٥٥, 5 steht von الشفة bis قاصدة ein Satz, der nicht hereingehört. Die Worte geben im Munde des Sklaven keinen Sinn, sondern sind entweder Glosse zu حذفة ٥٣, 13, oder gehören hinter مشتملا ٥٣, 14. — Nach ihrer Ausscheidung ist S. ٥٥, 5 der Zusammenhang in Ordnung: »Sie fragten, hast Du sein Antlitz gesehen? Ja, antwortete er, er hat eine gespaltene Lippe. Darauf sagten sie, das ist al-Aʿlam«.

Vs. 12. Lies وَتُجَرَّ. Vgl. Vs. 10.

16. Lies يومٌ حقٌّ ذائب »ein sehr heißer Tag«.

20. Lies يُبَلِّغَنى مآرِبْ »wird mich nicht zu meinem Bedürfnis (dem ersehnten Ort) hingelangen lassen (21) meine nächtliche Wanderung . . .?« Das Subjekt دَلَجِى folgt erst in Vs. 21.

Vs. 22. ist syntaktisch ganz isoliert und hier nicht konstruierbar; Aṣmaʿī hat ihn nicht. Dagegen paßt er gut hinter Vs. 23, wobei والحِنْطِيّ statt والحِنْطِيُّ zu lesen ist:

23. »Was (für Leistungen) willst Du von einem Manne, wenn er voll ist von reiner dicker Milch, (22.) und von dem mit Weizen Gemästeten, der mit starker und gutschmeckender Nahrung sich angegessen hat, 24. der, wenn er den Morgentrunk entbehrt, sagt, das ist ein Hundeleben?«

Der Held muß mager, entbehrungsfähig sein. Vgl. Lebīd 20, 3 (CHAL.) = Ibn Hisch. 941, 3; *Ḥam.* 35, 2; 380, 1; 765, 1; 158, 3; 367, 1. 2; Ḫansā² 3, 8; 246 ult u. o.

---

1) Statt فى lies من. — Das Folgende = بِمُحْرَضِى.

XXV. Das Gedicht, welches von mehreren Überliefern dem Aʿlam abgesprochen wird (s. die pros. Einleitung), ist in Nr. 48 von Abū ʿAbdillāh als von Maʿḳil stammend überliefert; dort hat es aber statt 9 nur 5 Verse.

5. أَحُبْشِيٌّ لم تَشْمَتْ أَوانَ شَماتَةٍ (ebenso 48, 5) würde heißen: »O Ḥ., Du bist nicht schadenfreudig gewesen zur Zeit, als man schadenfreudig sein konnte«. Das ist aber sinnwidrig, weil Ḥub. doch gegen den Dichter hartherzig gewesen ist. — Lies لا تَشْمَتْ »sei nicht schadenfreudig (jetzt, wo Du es über mich sein könntest)«.

3ᵇ lies بِها دعوةَ, wie das Metrum fordert; so 48, 3.

XXVI. Der Spott des Dichters in Vs. 4 gegen seinen Gegner ist vom Schol. nicht verstanden. Das Gedicht ist in Unordnung; denn zwischen das لَوْ Vs. 2 und dessen Nachsatz إِذًا Vs. 4 schiebt sich ein selbständiger Vs. 3 ein, der hier unmöglich ist und vielmehr vor Vs. 2 stehen muß. — Aʿlam hat gegen einen feisten Gegner (Vs. 1) eine Razzia gemacht; Dieser hat sich feige vor ihm versteckt. Darauf höhnt ihm Aʿlam:

1. »Ärgert sich über unseren Angriff ein feister Mann, den eine Bedeckung und Hürde schützt?

3. indem Du[1]) das Zusammentreffen mit einer angreifenden überzähligen (Schaar) fürchtest, (die so zahlreich ist) wie das Wasser aus einer rißigen Zisterne hervorsprudelt.

2. Würdest Du Dein Kleid in einer Wüste hochschürzen, in deren verderbenbringenden Orten Dich die Erscheinungen (Personen oder Dinge) schrecken,

4. dann würdest Du an Deine Frau mehr als einmal

---

1) Auch in Vs. 2. 4 wird der Gegner direkt mit »Du« angeredet. In unserem Vers hätte man sonst يَخافُ »indem er fürchtet« lesen können.

denken und es würde Dein eiliger Lauf ihre Arbeit an Dir (d. h. Deine Feistigkeit) zu Nichte machen.«

(Sein Embonpoint wird als »Handarbeit« seiner Frau verspottet. Wäre er entlaufen, so hätte er diesen zu seinem Schmerze verloren. Das Entwischen wäre löblich gewesen; s. z. B. 28,2.)

XXVIII. حُصَيْبٌ الضَمْرِيّ berichtet sein Entrinnen vor den بنو خُثَيْم بن عمرو nach dem Kampfe von العريش (die Einleitung zu Nr. 27, die dies berichtet, ist lückenhaft und unverständlich).

7. Lies مَلْيَثَةً مِثْلَ. »Sie« (die Banū Ḍamra, von denen gerade vorher in Vs. 5. 6 die Rede war, der Stamm des Dichters) »trafen dort auf Helden wie die Löwen mit Mähnen auf den Schultern« (Nach der überlieferten Lesart mußte es رَأَدْرَكَتْهم heißen; — مَلْيثة hier von menschlichen Helden).

8. Statt تُدْعَى lies تَعْدُو; vgl. die Variante عَدِيَّ ضَمْرَةَ im Schol. zu 30, 1 »Es liefen feindselig Ḫuzeim und ʿAmr gegen ihre (der B. Ḍamra) Stammeszweige heran; da wurde in jeder Richtung eine Schaar zertrümmert. (Für ثُمَّ lies viell. ثَمَّ). Weniger wahrscheinlich تَدْعُو »sie riefen in ihre Stammzweige (zum Kampfe) hinein«; wie die Lesart دُعاء 30, 1.

XXX. Aus diesem selben Kampfe. — شُواحِط als der Kampfplatz wird auch XXVII, 8 genannt, bezeichnender Weise aber in der korrupten Einleitung zu Nr. XXVII nicht erwähnt.

Vs. 5 muß vor 4 stehen; denn 1. das Werfen mit dem Pfeil (5) muß gleich hinter dem Schwerthieb (3) folgen,

bevor der von ihnen Getroffene Vs. 4 genannt wird; 2. vor Allem darum, weil das ه von صدره Vs. 6 sich auf 4b bezieht, während es in Vs. 5 kein Beziehungswort hätte.

Vs. 6: »Seine Brust hob sich bald, bald senkte sie sich«. — Das وأقول in b ist fragwürdig; man erwartete »und es sank seine linke Seite wie die eines Demütigen nieder«.

Vs. 9 lies أشرافِها »seine Höhen«.

XXXI. Auf den Tod des ʿAmr b. Murra, der von Riʾāb erschlagen worden, weil er dessen Kamelin ins Euter getroffen und getötet hatte.

Die Versordnung ist falsch. Das erhellt schon daraus, daß Vs. 1 mit فيه und seinem sonstigen Inhalt auf dasjenige zurückweist, was erst später folgt. An den Anfang gehört Vs. 7, in welchem قَتَلْتَ statt قتلتُ zu lesen ist; denn der Angeredete, nicht der Dichter hat getötet. Als sinngemäße Ordnung ist herzustellen:

7. »Du hast einen Mann getötet, der nicht im Bunde mit der Treulosigkeit und Bosheit stand; mögest Du tief erniedrigt werden.

2. Du hast herbeigeführt, was die (Kamelin) Basūs über ihre Leute brachte, zwei Tausend Zügel (feindliche Reiter) vor zwei Tausend Kämpfern (feindlichen Fußgängern)«; (statt تُرْجِى lies تَجْنِى; auch تُزْجِى würde genügen).

Hier folgt etwa Vs. 5 in der Lesung رِماحٍ, das noch von بِ in Vs. 2 regiert ist:

5. (Du hast herbeigeführt) »Speere (der Feinde) von den ḫaṭṭitischen mit bläulichen Spitzen, die oben scharf, unten stark sind.«

Dann folgen Vs. 1. 3. 4. 6. 8; dann:

9. »Sie (meine Stammesgenossen) haben Hudeil ernie-

drigt durch den Sohn der Lubnā (dessen Tod sie nicht rächen), und haben ihre Nasen verstümmelt (sich selbst geschändet) durch den Beredten und Großen.« Lies بِاللَّوْذَعِيِّ wegen des parallelen بِٱبْن in a.

XXXIV geht auf den Überfall des Liḥjāniten زيد بن الاغرّ auf Abū Ġundab, wobei er dessen zwei Schutzgäste tötete. Darauf schlug Abū Ġundab den Zeid und seine Leute bei al-ʿArġ, wobei Zeid floh.

Vs. 1 ist vom Schol. falsch erklärt, indem es als Subjekt von جَرَّ den Zuheir ansieht. Vielmehr bilden Vs. 1 und 2 einen Satz, dessen Subjekt عُصْبَةُ in 2 ist: (1) »Wüßte ich doch, ob seine Leute den Zuheir tadeln werden wegen dessen, was von allen Seiten über sie gebracht hat (2) durch Zuheir's Hände die zu ihnen gehörige Schaar von al-ʿArġ, und wegen der Gefangenen (von ihnen), die an die beiden starken Stämme Laḫm und Ġālib verkauft worden sind.«

XXXVIII. 6. Lies الشَرَّ منّي »die Leute wollen nur das Schlimme von mir.« S. Schol.

XXXIX. 1. Statt أَهْدَى lies أُهْدِى »ich führe die Ḳumeir usw.«

XLI. In der prosaischen Einleitung Z. 7 lies يتجاور statt يتجاوز; — Z. 11 natürlich يظعنّ.

Vs. 2 lies الدُّعاء.

10. Lies نُفاثَةُ.

XLV. Vs. 4. Lies تُلاقُرا »werdet Ihr treffen«.

XLVI. Maʿḳīl b. Ḫuweilid hat durch Fürsprache Gefangene der Liḥjān in den Händen der B. Ḫunaʿa freibekommen. Gleichwohl wollen jene ihn töten. (In der pros. Einleitung Z. 9 lies مِن قومِك ومن بنى خناعة, da Beide verschieden sind.)

Vs. 2 ist unverständlich, wenn nicht Vs. 3 vor ihn gesetzt wird; denn in تُدافِع Vs. 2 wird das feminine Subjekt vorausgesetzt, das in سراتَهم Vs. 3 vorliegt:

3. »Ich habe die B. Sahm (meinen Stamm[1]) gerufen, und ihre Führer säumten nicht, ihre Brust über Dich zu werfen (Dich zu schützen),

2, indem sie Gegner zurückdrängten, die gegen Euch zornig waren, gegen die Ihr schlimmes Verderben angerichtet hattet«. — Lies بهم für بها.

Vs. 6 übersetze: »Wenn sie (die Gegner) schwören (Gefangene nicht freizuguben), so schwöre ich, ich werde nicht[2]) von ihnen, noch von den beiden (Gefangenen, s. pros. Einleitung) abstehen, bis wir (deren) Fesseln lösen.«

XLVII. Vs. 1. Für ولم تَطْمَعْ lies ولم نَطْمَعْ »wir wünschen es aber nicht, (ihrem Rat zu folgen)«.

LV. Vs. 1. Da es sich um ein Vergehen gegen den Gatten handelt, ist حَليلَك statt خليلك zu lesen; für das folgende تُجَلّي, das keinen Sinn gibt, lies تُخَلّي. »Hast Du nicht Deinen Mann gefürchtet oder lässest Deinen Vater[3]) frei (in Ruhe), auf ihn weiter einzusprechen?«

Vs. 2 lies حُذِمَتْ, تُحْذَمانِ oder جُزِمَتْ usw. »Es verschafft mir Genugtuung, daß ihre Hände abgeschnitten sind;[4]) sie sind nicht abgeschnitten worden, indem sie gefärbt sind (sondern vom Blut gerötet?)«.

---

1) S. pros. Einleitung zu XLVII.

2) Das ist beim Schwur, wie öfter, zu ergänzen.

3) Auch hierunter soll nach dem Schol. bei den Hudeiliten der Gatte gemeint sein.

4) Vgl. das فقطع يدها in Asma'ī's Bericht in der Einleitung.

Carmina Hudsailitarum ed. Kosegarten Nr. 56 und 75.

Von *J. Wellhausen.*

Diese beiden Lieder haben ein geschichtliches Interesse. Nr. 75 ist eine poetische Epistel des Abul ʿijâl an Muʿâwia, am Schluß abgebrochen. Sie lautet auf deutsch folgendermaßen.

»Vom Abul ʿijâl, dem Hud̲ailiten — hört was ich sage und tragt meine Botschaft klar und deutlich vor! [2] Laß an Muʿâwia b. Cahr ein (schriftliches) Zeichen gelangen, womit der schnellste Postbote zu ihm eilt, [3] und an ʿAmr ein Blatt von mir, auf dem eine kribbelnden Ameisen gleichende Schrift hervorsticht, [4] und an Ibn Saʿd — den nenne ich zuletzt, weil er uns beiden Unbill erwiesen und geringschätzig behandelt hat [5] bei der Teilung der Beute: seitdem ehre ich ihn nicht mehr, da ich gesehen habe, wie er handelt — [6] und an die weisen Leute, wo immer du sie triffst, die guten Alten und Korankenner.

[7] Wir haben, nachdem ihr abgezogen waret, in unserem Lager bei den Wiesen (Amrâg) einen Tag erlebt, nach welchem gefragt werden wird, [8] eine herzbeklemmende Gefahr, deren Abwehr viel Blut kostete, der aber nicht auszuweichen war. [9] Auf jedem Kampfplatz (die Schlacht besteht aus vielen einzelnen Szenen) sah man von uns einen Mann stürzen, dessen Blut spritzte wie das Wasser aus der Öffnung eines Schlauches, [10] oder einen greisen Saijid, dessen Gehirn ausfloß, oder einen, der auf das Vorderende einer Lanze gebeugt (Blut) hustete. [11] Als nämlich der Ragab und die beiden Gumâde vorbei waren und ein

neuer Monat eintrat, der Schaʿbân, [12] da bestimmten wir nach dem Aufbruch der Feinde neun Tage, ganz und voll gerechnet, [13] und es ergab sich ein Kampf, wo man Blut molk, und Melker des Kampfes waren verzweifelte heldenhafte Männer. [14] Und die Feinde rückten vor bis an das Ende des Blachfeldes, manchmal haltend und manchmal aufbrechend; dann huben sie sich von dannen. [15] Die Pfeile schwirrten hartnäckig um uns herum, ihre Spitzen sahen aus wie Ähren; [16] die Lanzen von hüben und drüben glichen Brunnenseilen, die wir und sie (in das Wasser = in das Blut) hinabließen.«

Bei dieser Affäre ist der Dichter selbst beteiligt gewesen; er gibt zwar keineswegs ein genügendes Bild von ihr, schildert sie aber doch nicht so ganz aus freier Hand mit bombastischen Phrasen, wie den Kampf vor Konstantinopel in Nr. 74, wo er, wie es scheint, nicht dabei war. Die Situation erhellt aus der kurzen historischen Einleitung nicht, sie muß aus dem Liede selbst erkannt werden und das gelingt auch einigermaßen. Bei einem Feldzug im südöstlichen Kleinasien, zur Zeit Muʿâwia's, sind nach dem Abzug des arabischen Hauptheeres einige Truppen zurückgeblieben (7) und von den Romäern eingeschlossen. Nach mehreren Monaten (11) beschließen sie heimzukehren, da die Feinde abgezogen zu sein scheinen (12). Sie sind jedoch nicht wirklich abgezogen, und die Heimkehr gestaltet sich zu einem gefährlichen Durchbruch (13—16). Als Ort werden »die Wiesen« angegeben; daraus kann man leider nichts ersehen. Besser läßt sich die Zeit bestimmen. Die des Chalifen ʿUṭmân ist ausgeschlossen, wenn auch schon damals Muʿâwia in Syrien regierte. Nach der Ermordung ʿUṭmân's (18 Ḏulhigga 35 = 17. Juni 656) ließ Muʿâwia die Waffen gegen die Romäer notgedrungen ruhen, bis er seinen Gegner ʿAlî losgeworden war und die Herrschaft über das gesamte arabische Reich gewonnen hatte (41 AH. = Sommer 661 AD.). Bald nachher nahm er die Expeditionen gegen Kleinasien wieder auf. Ṭabarî setzt die erste in den

Sommer 662 (42 AH.), Theophanes in den Sommer 663 (6154 AM.). Ein positiver Anhalt ergibt sich aus der Zusammenstellung der Namen Muʿâwia, ʿAmr und Ibn Saʿd. ʿAmr ist ohne Zweifel der ägyptische Emir ʿAmr b. al ʿAç. Er starb nach Ṭab. 2, 27 am Tage des Fastenbruchs 43 AH. = 6. Januar 664. Damit haben wir den terminus ad quem. In Ibn Saʿd hat NÖLDEKE vor langen Jahren den Ançârier Qais b. Saʿd b. ʿUbâda sehen wollen, den tüchtigsten Helfer ʿAlî's, der auch nach dessen Tod den Kampf gegen Muʿâwia fortsetzte, so lange es noch möglich war. Der gehört aber durchaus nicht in diese Gesellschaft. Viel näher liegt es an ʿAbdallâh b. Saʿd b. Abilsarḥ zu denken, der mit Muʿâwia und ʿAmr der Hauptvertreter der Partei ʿUṯmân's war, wenigstens außerhalb Arabiens und des ʿIrâq. NÖLDEKE hat ihn vielleicht deshalb außer Betracht gelassen, weil er nach seiner Vertreibung aus Ägypten sich nach Palästina zurückzog und dort unseren Blicken entschwindet. Wann er starb, sagt die alte Tradition nicht. Bei der Schlacht von Çiffîn (37 AH. = Ende Juli 657) befand er sich noch unter den vornehmsten Genossen Muʿâwia's. Da wird er zufällig und beiläufig von Abû Miḫnaf (Tab. 1, 3329) erwähnt, hinterher nicht mehr. Damit ist indessen nicht ausgeschlossen, daß er noch bis in das Chalifat Muʿâwia's hinein gelebt hat; und man hat nach Abul ʿijâl allen Grund dies anzunehmen, da eben kein anderer als Ibn Saʿd in das von jenem aufgeführte Kleeblatt hineinpaßt. Es ist bemerkenswert, daß diese drei Männer neben einander wie eine Art Triumvire erscheinen, wenngleich Muʿâwia als *πρωτοσύμβουλος* obenan steht. Abul ʿijâl mag den Ibn Saʿd nicht leiden, weil er glaubt von ihm als Beuteteiler irgend einmal ungerecht behandelt zu sein. Er spricht aber auch von Muʿâwia und ʿAmr nicht mit besonderem Respekt. Er richtet seine Botschaft nicht bloß an die Regenten, sondern zugleich an die weisen Männer, die guten Alten und Korankenner, die sich nicht in der Umgebung des Chalifen befinden, sondern »wo man sie trifft.«

Weit größere Schwierigkeiten für die Datierung bietet das aus älterer Zeit stammende Lied Nr. 56, welches dem Maʿqil b. Ḫuwailid zugeschrieben wird. Es geht eine Einleitung voraus, die ich mitübersetze.

»Abû Jaksûm, der König der Ḥabaša, zog mit dem Elefanten aus, er und seine Mannen, in feindlicher Absicht gegen die Kaʿba. Und von jedem Stamm der Araber, den sie passierten, nahmen sie einige Leute mit, Als sie aber nach al Muġammas, an der Grenze des heiligen Gebietes von Mekka, kamen, hemmte Gott den Elefanten und sendete Vögel in Schwärmen (Sura 105, 3) gegen sie. Da flohen viele von den Königen von Jaman, von Kinda und Ḥimjar und Ḥabaš, in die Berge der Huḏail und wurden dort getötet oder gefangen. Abû Jaksûm aber kehrte durch das Gebiet der Kinâna nach Jaman zurück, und von jedem Stamm, den er passierte, nahm er zur Sicherheit Geiseln mit. Als er nun heimgekehrt war, hielten sich die Kinâna an die Huḏail und sagten: zieht mit euren Gefangenen von Kinda und Ḥimjar und Ḥabaš aus (zu Abû Jaksûm, um dagegen unsere Geiseln einzutauschen). Die Huḏail taten das auch; Maʿqil b. Ḫuwailid von Sahm und Ġâfil b. Çaḫr von Quraim brachten die Gefangenen zu Abû Jaksûm und lösten damit die Geiseln der Kinâna, die jener auf dem Hinwege[1]) aus dem Nagd fortgeschleppt hatte. — Ibn Ḥaija aber, ein Vetter Maʿqil's, wollte einen Gefangenen, den er in seiner Gewalt hatte, nicht an Maʿqil übergeben, weil es ein vornehmer Mann war, für den er reiches Lösegeld einzunehmen hoffte; und er drohte deswegen dem Maʿqil mit dem Schwert. — Und Maʿqil sprach:

»Wenn du (o Geliebte!) unser erst jüngst geknüpftes Band zerrissen hast und umgestimmt bist von Verläumdern [2] und von dem Gerede der Feinde — welcher Mann hätte keine Tadler! [3] so habe ich doch manche schreckliche Winternacht, in der rieselndes Naß sich herabsenkte, [4] durchritten

1) Vorher ist es einmal auf dem Hinweg geschehen, einmal auf dem Rückweg.

bis zum Morgen, mit zerzausten Gesellen, die der Windsbraut glichen, [5] die wie ein Gießbach dahinschossen, den die schmutzige tosende (Flut) angeschwellt hat. [6] Und von schwarzen kraushaarigen Männern, vor deren gleichen einem graut, [7] deren gleichmäßiger Marsch das Haar bleicht, die alle Speerwerfer und Pfeilschützen zugleich sind, [8] habe ich eure Söhne heimgebracht, ohne daß einer von euch mich begleitete. [9] Meine hochtragenden Kamele werden heimgetrieben (und geschlachtet) für euren Gast und für den Schützling, wenngleich das Weidevieh reiche Nahrung hat (und die Not nicht zum Schlachten zwingt). [10] Derart habe ich mich für euch angestrengt; alle Menschen haben ja einen Versorger (und ich bin der eurige).

[11] Bestell dem Kulail und seinen Brüdern — denn ich bin (gegen sie) aufgebracht: [12] Ibn Ḥaija schäme sich, daß er zu mir kam, mich zu töten; es ist zum Erstaunen. [13] Wenn einer den Dank, den zu entrichten er aufgefordert wird, darbringt, indem er das schneidige Schwert erhebt, so ist das der schlechteste Dank. [14] Es ist, wie wenn man von einem Knecht Gewinn erhofft, er aber darauf erpicht ist, den Gewinn zu vereiteln.

[15] Und ich (sage), wie der Diktierer eines Buchs auf Pergament gesagt hat, während der Schreiber es aufzeichnete: [16] der Zeuge, der dabei war und ruhig Blut hatte, sieht von der Sache, was der Abwesende nicht sieht. [17] Bei deinem Leben, der Verzicht, der nicht länger hinhält, ist besser als das vorspiegelnde Verlangen, [18] und das Zaudern, das du beschwingst mit Erfolg, ist besser als die erfolglose Eile.«

Die Weisheitssprüche am Schluß, die auf eine schriftliche Quelle zurückgeführt werden, sind lose angefügt, finden sich aber auch in den *Ṭabaqât* des Ibn Qutaiba 418. 419 an derselben Stelle. Die Verse 11—14 werden im Anhang der historischen Einleitung in eine Verbindung mit dem Vorhergehenden gebracht, die wenig einleuchtet und ad hoc erfunden zu sein scheint. In Wahrheit bezieht sich die Ein-

leitung nur auf Vers 6—8, wo von dem Zuge des Abû Jaksûm die Rede sein soll. Abû Jaksûm, der Vater des Jaksûm, der ihm nachfolgte, hieß eigentlich Abraha und war abessinischer Vizekönig von Jaman. Nach der Inschrift von Ḥiça Ġurâb fiel der letzte himjarische König Ḏu Nuwâs AD. 525. Sein Nachfolger unter abessinischer Oberhoheit wurde zunächst ein einheimischer Fürst, Esimiphanus. An dessen Stelle trat dann 531 der Abessinier Abraha: Auf der von Glaser entdeckten Inschrift von Marib (AD. 542 und 543), die von einem Bündnis zwischen Kaiser Justinian und den Abessiniern berichtet, figuriert Abraha als Vizekönig von Jaman. Nach Prokop I, 20, 13 hat eben er den Zug gegen die Perser, den die Abessinier dem Kaiser versprochen hatten, unternommen; es wird nicht lange nach 543 geschehen sein. Dieser Zug ist es, der nach arabischer Erinnerung bei Mekka gescheitert ist, durch den Ausbruch der Pocken im abessinischen Heer. In der Einleitung zu unserem Gedicht wird ein Nachspiel hinzugefügt, um Vers 6—8 zu erklären und den Anlaß anzugeben, weshalb eine Gesandschaft der Hudail an Abraha abging, nachdem er wieder zu Hause angelangt war. Die Hudail hatten gefangene Abessinier in Händen und wechselten dafür die Geiseln aus, die Abraha mit nach Jaman geschleppt hatte.

Der Abgesandte der Hudail an Abraha soll Ma'qil b. Ḫuwailid gewesen sein, dem das Lied Nr. 56 zugeschrieben wird. Er war seinerzeit der angesehenste Mann seines Volkes, das Haupt des mächtigen Geschlechtes Ḫunâ'a; er rühmt sich überall in seinen Gedichten, wie aufopfernd und wacker er seine Pflichten als Saijid erfüllt habe. Aber er lebte erst später und war gleichalterig mit Muḥammed. Nach Nr. 54 war er ein Zeitgenosse des Abû Ḫiraš, der in interessanten Liedern über die Zerstörung des Heiligtums der Göttin 'Uzza in Naḫla (nach dem Falle Mekka's AH. 8) klagt und über die Entleerung des alten Arabiens, infolge der Eroberungszüge des Islams unter dem Chalifen 'Umar[1])

1) Vgl. Jâqût 3, 665. 666, *Agânî* 21, 57. 58 und Ibn Hišâm 866. In

Nach Nr. 61 hatte er einen Zusammenstoß mit Ḫâlid b. Zuhair, und dieser war nach *Aġânî* 6, 62. 63 ein Bekannter des berühmten Abû Ḏuaib, der auf einem afrikanischen Feldzug unter dem Chalifen ʿUṯmân umkam. Maʿqil b. Ḫuwailid kann also nicht schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in hervorragender Stellung gewesen sein. Nach einer anderen Angabe (Nr. 147 und Ibn Qutaiba 418. 419) soll nun auch nicht er, sondern sein Vater Ḫuwailid oder dessen älterer Bruder Ḫâlid zu Abû Jaksûm gegangen sein. Indessen das sieht ein wenig nach Korrektur aus; das Floruit dieser Männer kann auch nicht bis ± 550 hinaufgerückt werden, wenngleich sie damals wohl schon gelebt haben mögen.

Überhaupt gehören, soweit man sehen kann, diejenigen hudailischen Dichter, die noch im arabischen Heidentum wurzeln, doch erst der letzten Generation vor dem Islam an und überschreiten großenteils die Grenze der Higra. Aus den Beziehungen, die sich zwischen ihnen konstatieren lassen, erhellt, daß sie so ziemlich alle der gleichen Periode angehören.

Außer Nr. 56 soll freilich auch Nr. 57 (= 147) in eine viel ältere Zeit hinaufreichen. Dies Fragment wird gleichfalls dem Maʿqil oder seinem Vatersbruder Ḫâlid zugeschrieben. Es lautet:

»Ist es doch wirklich im Lauf der Zeit dahin gekommen, daß ich nun im Verließ des Marṯad sitze und dort einheiraten soll, in eine Sippe, die ihre Weiber nicht beschneidet und das Essen von Heuschrecken nicht für ekelhaft hält! Ich habe ihnen aber gesagt: es sind Leute in den Gegend von Naḫla und da herum, bei denen meine Wohnstatt und meine Heimat ist.«

Das Scholion gibt dazu die gleiche Gelegenheit an, wie

---

der Leidener Handschrift, die nur die zweite Hälfte der Sammlung des Sukkarî enthält, stehen die Lieder des Abû Ḫirâš nicht, wohl aber in der von Joseph Hell zu Kâhira entdeckten Abschrift einer nicht von Sukkarî redigierten Sammlung.

zu Nr. 56: Abû Jaksûm hatte dem Maʿqil (als er zu ihm kam, um die Geiseln zu lösen) angeboten, er solle bei ihm bleiben, er wolle ihn verheiraten. In den Versen selbst ist jedoch nicht von Abû Jaksûm die Rede, sondern von Marṭad. Das ist ein Famienname; die Marṭad waren ein stolzes einheimisches Burggrafengeschlecht in Jaman. Und einen Marṭad kann Maʿqil noch recht wohl in seiner Zeit besucht haben, ebenso wie in weit früherer Zeit und unter anderen Umständen der irrende König Maralqais bei einem Marṭad einkehrte. Mit 56, 6—8 steht es aber anders. Hier sind mit den schwarzen, kraushaarigen Männern, von denen die Söhne der Angeredeten[1]) heimgeholt werden, jedenfalls die Abessinier gemeint, die zur Zeit Maʿqil's längst aus Jaman vertrieben waren.

Man kann nun nicht annehmen, daß der Dichter, sowie es etwa in 80, 6 und 242, 56 geschieht, im Ich seines Geschlechts und seiner Vorfahren rede. Denn sonst redet er im eigenen Ich und streicht der treulosen Geliebten gegenüber seine Person heraus; man hat auch durchaus den Eindruck, als habe er das Heer der Abessinier in seiner eigentümlichen Ausrüstung und in seiner geschlossenen Art zu marschieren selber gesehen. Dann scheint nur übrig zu bleiben, daß in dem Lied Nr. 56 oder wenigstens in dem Vers 6—8 ein Rest viel älterer Poesie erhalten ist, als wie sie sonst im Divan der Hudail vorkommt. Daß die arabische Kunstpoesie überhaupt bis in den Anfang des sechsten christlichen Jahrhunderts zurückgeht, läßt sich nicht bezweifeln.

1) »eure Söhne«. Können das die Söhne der Kinâna sein? Es findet sich sonst keine Spur, daß die Anrede an die Kinâna gerichtet ist.

Contribution à l'étude du Dîwân d'Aous ben Hadjar.

Par *René Basset.*

En 1892, M. R. GEYER publiait une édition des fragments du Dîwân d'Aous ben Hadjar, (1) non d'après un manuscrit de cet ouvrage, mais d'après les poèmes et les vers isolés qu'il avait recueillis. Il avait été devancé par le P. CHEIKHO (2), mais le texte qu'il donnait était beaucoup plus complet. Il ne pouvait l'être entièrement, malgré tout soin qu'il y avait apporté et j'ai pu, à mon tour, recueillir quelques débris — *disjecti membra poetae* et les ajouter à ceux qu'il a donnés ou qui ont été réunis par les critiques qui se sont occupés de son édition. Celle-ci a donné lieu aux articles suivants:

BARTH, ap. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* T. XLVII, 1893, p. 323—332.

ROSEN, *Zapiski vostotchnago otdieleniya imperatorskago russkago archeologitcheskago obchtchesva.* T. VII, p. 376—385.

A. FISCHER, ap. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1895. T. I, p. 371—395.

id. ap. *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* T. XLIX, 1895, p. 85—144.

id. *Noch einmal Aus ben Hajar. Zeitschr. d. D. Morg. Ges.*, 1895, p. 673.

id. ap. *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* T. LXI, 1910, p. 154—160.

FRAENKEL, ap. *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* T. XLIX, 1895, p. 297.[1])

1) *Gedichte und Fragmente des Aus Ibn Ḥajar*, Vienne, 1882, in 8°.

Voici les auteurs que j'ai dépouillés:

(Ach.) Ibn ʿAchôur, *Chifâ el Qalb el Djarîḥ* (commentaire de la Bordah). Le Qaire, 1296, in 8°.

(Am.) El Amidi, *El Mouâzanah.* Constantinople, 1288, in 4°.

(Bal.) El Balaoni, *Kitâb Alîf Bâ.* Le Qaire, 1287, 2 v. in 4°.

(Bay.) El Djâhizh, *El Bayân wa't tabayyin.* Le Qaire, 1313, 2 v. in 4°.

(Cher.) Ech Cherichi, *Commentaire des Séances de Hariri.* Boulaq, 1300 hég., 2 v. in 4°.

(Hich.) Ibn Hichâm, *Commentaire de la Maqṣourah d'Ibn Doraid.* Ms. de la Bibl. Nat. d'Alger, n° 1831.

(Kh.) Eth Thaʿâlibi, *Khâṣ el Khâṣṣ.* Le Qaire, 1326 hég. in 8°.

(Lis.) Ibn Manzhoûr, *Lisân el ʿArab.* Boulaq, 1299, 2 v. T. I—II, XV—XX.[1])

(Maw.) El Mawardi, *Adab ed donya.* Le Qaire, 1315, in 8°.

(Mei.) El Meidânî, *Madjmaʿ el Amthâl.* Boulaq, 1284, 2 v. in 4°.

(Mof.) El Mofadhdhal, *Amthâl el ʿArab.* Constantinople, 1300, in 8°.

(Mor.) Ibn al Athîr, *Kitâb el Morassaʿ* éd. SEYBOLD. Weimar, 1896, in 8°.

(Nob.) Ibn Nobaṭah, *Sarḥ el ʿOyoun* (commentaire de l'épître d'Ibn Zaidoun). Boulaq, 1278, in 4°.

(ʿOk.) El ʿOkbari, *Charḥ eṭ ṭibyân* (commentaire de Motanabbi). Le Qaire, 1308, 2 v.

(Om.) ʿOmar en Namari, *Bahdjat el Madjâlis*, ms. de la Bibl. Nat. d'Alger, n° 1868.

(Q.) Ibn el Qouṭyya, *Kitâb el Afʿâl*, éd. GUIDI. Leiden, 1894.

(Ṣaf.) Eṣ Ṣafadi, *Commentaire de la Lamyyat el ʿAdjam.* Le Qaire, 1290, 2 v. in 4°.

(Sik.) Ibn es Sikkît, *Tahdzîb el Alfâzh.* Beyrout, 1896—98.

(Ṣin.) El ʿAskari, *Kitâb es Ṣinâʿatain.* Le Qaire, 1320, in 4°.

1) Les tomes III—XIV ont été dépouillés par M. GEYER.

(T.) El Djâhizh, *Risâlah fî manâqib et Tork* (ap. VAN VLOTEN, *Tria opuscula*). Leiden, 1903, in 8°.

(W.) Ibn Wallâd, *Kitāb al Maḳṣūr wa'l Mamdūd* éd. BRÖNNLE. Leiden, 1900.

(Z.) Ez Zaouzanî, *Commentaire des Mo'allaqât.* Alexandrie, 1292, in 8°.

(Zam.) Zamakhchari, *Commentaire de la Lamyyat el 'Arab.* Constantinople, 1300, in 4°.

I

v. 1 cité par Lis. II, 80 avec la var. ابن عثم pour ابن عنم. Ṣin. p. 245 cite le vers 12 précédé de celui-ci

فتحدركم عبس الينا وعامر وترفعنا بكر اليكم وتغلب

qu'il cite encore isolé p. 327.

On peut y ajoindre ce vers cité par Ṣin. 259

اقول فاما المنكرات فاتقى واما الشذا عنى الملم فاشذب.

II

v. 9 cité par Lis. I, 67.

III

v. 2 cité par Lis. II, 198; XX, 173. — v. 3, Lis. II, 196. 198; XV, 117; XX, 193. — v. 6 Lis. II, 266 avec la var. نجيح جواد.

IV

v. 4 cité par Lis. XVIII, 17, 5; Ṣin. 54. — v. 5 Ṣin. 54 avec cette var. au 1r hém.

ومن مشعشعة كالمسك يشربها.

Le vers 14 cité par Lis. XVIII, 176; le vers 19 par Ṣin. 297 avec la var. suiv.

جشّا حناجرُها عُلْما مشافرُ ما تستنُ

VII

Les vers 3 et 4 cités par Sik. 325 avec les var. وقد صرمت et والخباء.

X

Les vers 2 et 3 cités par Sik. 638 avec la var. au 2e hém. du vers 2

لهم يومُ نَصر لنعم النُصْرْ

et au vers 3 رغيفتكم. — Le vers 5 cité par Lis. XVIII, 121. Le vers 8 par Sik. 343; ʿOk. II, 47; tous deux ont la leçon de GEYER اسكاتة. Cf. FISCHER, ZDMG 1895, p. 91.

XI

Le vers 4 cité par Lis. XVII, 388.

XII

Le vers 3 cité par Ṣin. 255. Le même (p. 254) donne comme faisant partie de cette pièce

قد قلتُ للركب لو لا انهم عجلوا عوجوا علىّ فحيوا الحيى او سيروا

et aussi

عرٌّ غزائر ابكارٌ نشأن معا خُشْنُ الخلائق عمّا يتقى زورُ

puis le vers 3 avec la var. ابت pour انت et il cite en note cette variante

لكن بفرناخ فالحلصاء انت بها فحنبل وعلا سرآء مسرور

ensuite dans la pièce, ce vers

حتى اشب لهن الثور من كثب فارسلوهن لم بدروا يما ثيروا

Le vers 14 dans Lis. XVII, 324; le vers 16 dans Ṣin. p. 197 avec la var. ديك برجليها. Il cite en note les var. جنيا et حنينا, et تحت غرضتها et عرضتها (cf. FISCHER, *Gött. Gel.*

Anz. 1895, 385, ZDMG 1895, 93). Le vers 17 dans Ṣin. 329 avec la var. au 2e hém.

فالقطقطانة والمذعور مذعور

Le vers 29 dans T. p. 49 cf. FISCHER, ZDMG 1895, p. 94 (au lieu de Ḥamâsa I, ١٣, 5 v. u. lire I, ١٣, 25 v. u.). — Le vers 36 dans Ṣaf. II, 259; le vers 35 dans Lis. I, 72; le vers 37 dans Ṣin. 222 avec la var. الحديث ينهى.

XIV

Le vers 3 cité par Q. 68 — le vers 7 par Ṣin. 195, avec les variantes تلف بدوركم وقصوركم جمع.

XV

Le vers 4 dans Lis. XVII, 32.

XVII

Le vers 1 cité par Ok. I, 239 avec la var. الله انزله — le vers 6 par Zamakhchari, *Asâs el balâghah* I, 329 (oublié par GEYER) — le vers 7 par W. 104 avec les var. فود ابو et او يتقصع — le vers 8 par Nob. 66 — le vers 11 par Bal. I, 279 — le vers 15 par Lis. I, 297 avec la var. تدرنا.

XX

Le vers 1 cité par Kh. 76, Ṣin. 346. — Le vers 3 par Kh. 76; Am. 143 avec la var. بك الظن; Sik. 167; Lis. I, 314; ʿOk. I, 175. 217; II, 318; Mei. I, 29; Bay. II, 179. — Le vers 5 par Sik. 29; Mei. II, 264 avec la var. تحت عائذ ربعا. — Le vers 12 par Lis. I, 225; Ṣin. 121.

XXI

Le vers 3 dans Nob. 66 avec la var. فررت.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

XXIII

Le vers 5 dans Lis. XVIII, 93. — Le vers 6 dans Lis. XVII, 456. — Le vers 19 dans Ṣin. 320, — Le vers 20 dans Ṣin. 320. — Le vers 26 dans Lis. XIX, 337. — Le vers 27 est ainsi donné dans Lis. XX, 255

فحطّت كما حطّت وَيِئَةُ تاجر وهى عقدُها فارفضّ منها الطوائفُ

et XX, 299 avec cette var.

فحطت كما حطت ويئةُ تاجر وهى نظمُها فارفض منها الطوائفُ

Le vers 30 dans Lis. XVII, 18. — Le vers 37 dans Bay. II, 50; Ach. 60. — Le vers 42 dans Lis. I, 332 avec la var. خبب لحمه. — Le vers 56 par Sik. 682 avec la var. au 2e hém. لها قتب خلف الحقيقة رادف (à ajouter à la remarque de FISCHER, *Gött. Gel. Anz.* 1895, 583). — Le vers 57 est ainsi donné par Sik. 525

يصرف حقباء العجيزة سحجا بها ندب من زره ومناسف

et dans Lis. XX, 205 avec la var. يقلب للاصوات.

XXIV

Le vers 1 dans Lis. XX, 191. — Le vers 2 dans Lis. XVII, 122; Sik. 31 avec la var. مبغض شنف.

XXVI

Le vers 1 dans Ṣin. 243.

XXVIII

Le vers 1 dans Z. 74.

XXIX

Le vers 18 dans Lis. XIX, 37. — Le vers 21 dans Lis. XX, 283. — Le vers 22 dans Lis. XVIII. 245. On peut rattacher à cette pièce les suivants Mor. 98

براها ابن دوس نازلا واقامها على ذى الحجاز ذو النويرة نوفل

et W 45

فلما رأى حسا من الخسف تلّها وخرّ كما خرّ الخِفاء المجدّلُ

XXX

Le vers 6 dans Maw. 226 avec la var. اذا كنت.

XXXI

Le vers 1 dans Ṣin. 54 avec la var. عن سكره. — Le vers 5 dans Maw. 143. — Le vers 7 dans Ṣin. 218. — Le vers 14 dans Lis. XIX, 185. — Le vers 17 dans Zamakhchari, *Asâs el balâghah* I, 34 (oublié par GEYER). — Le vers 18 dans Lis. XIX, 198. — Le vers 20 dans Lis. XVII, 217. — Le vers 24 dans Lis. II, 241. — Le vers 26 dans Lis. I, 209. — Le vers 38 dans Lis. XX, 204. — Le vers 44 dans Maw. 143. — Le vers 45 dans Hich. f. 46; Maw. 143. — Le vers 46 dans Ṣin. 26; Maw. 143; Cher. I, 378.

XXXII

Le vers 11 est cité par Lis. II, 395. — Le vers 13 par Lis. I, 402.

XXXIII

Les vers 2 et 3 dans ʿOk. I, 83 avec la var. ولنعم مثوى au v. 3. — Le vers 5 dans Lis. XX, 19.

XXXV

Le vers 2 dans Lis. XVIII, 210. — Le vers 4 dans El Askari, *Kitâb el Koramâ* 21 avec la var. يسير انهبها.

XXXVI

Le vers 4 dans Ṣin. 41.

XXXVIII

Le vers 3 dans Sik. 541 et dans Mei. I, 387 avec la var. فاننى يصير. — Le 2e hém. dans Mor. 78 avec la var. عليما بما; Lis. XX, 320 avec la var. فاننى طبيب.

XXXIX

Cette pièce est donnée plus complète par Bay. II, 53—54

باتوا يصيب القوم ضيفا لهم حسنى اذا ما ليلهم اظلما
فردهم شهباء ملمومة مثل حريق النار أو أضرما
والله لو لا قرزل ما نجا وكان مثوى خدك الاخرما
نجاك جياش هزيم كما احميت وسط الوبر الميسما

XLIII

Le vers 4 dans Lis. I, 341. — Le vers 7 dans Sik. 406 avec la var. فعندى ... والشر كله فبوس. — Le vers 15 dans Lis. XVII, 146; Sik. 154. — Le vers 20 dans Sik. 86 avec la var. فان مقرم; Lis. XVIII, 310. — Le vers 21 dans Lis. XVII, 118. — Le vers 23 dans Sik. 49 avec la var. فتعرورى. — Le vers 24 dans Mei. I, 410 avec la var. منا بجيش; Sik. 49. 343. — Le vers 25 dans Sik. 528. — Le vers 27 dans Lis. XX, 108. A cette pièce peuvent se rattacher les vers suivants

ففاوا ولو اسطوا على ام بعضهم اصاخ فلم ينطق و لم يتكلم
Lis. XIX, 106

هجاوك الا ان ما كان قد مضى علىّ كاثواب الحرام المهينم
Lis. XVII, 248.

XLIX

Le vers 1 dans ʿOk. II, 235 avec la var. لا تجزعنى. — Le vers 2 dans Lis. I, 206. XVII, 262. — Le vers suivant paraît être le commencement de cette pièce

بكرت امية غدوة برهين خانتك ان القين غير امين

Lis. XVII, 231.

Additions au Dîwân.

I Rime en دا (*ṭaouîl*).

ساجزيك او يجزيك عنى ربنا وحسبك منى ان اودّ واحمدا

Om. f. 2. Il est aussi attribué à Abou Yaʿqoub el Kharimi.

II Rime en دِ (*basîṭ*).

الواهب المائة المعكاء يشفعها يوم الفصال باخرى غير مجهود

Lis. XIX, 314.

III Rime en دُه (*ṭaouîl*).

فمندفع الغُلان غلان منشد فنعف الغراب خطبه فاساودُهْ

Lis. II, 140.

IV Rime en رِ (*ṭaouîl*).

Ces vers sont du même mètre et sur la même rime que la pièce XIV, mais le sujet est différent. El Ḥazn ben El Ḥârith, un des Banou'l ʿAmîr eut pour fils Miḥdjan: celui-ci fut père de Choʿaïth ben Sahm à qui on enleva des chameaux. Il alla trouver Aous b. Ḥadjar pour invoquer son aide. Celui-ci lui répondit: Il vaut mieux que j'excite en ta faveur Qaïs ben ʿÂṣim — or l'on dit qu'El Ḥazn ben El Ḥârith est le même qu'El Ḥazn ben El Monqar.[1]) Aous composa ces vers:

1) Monqar comptait aussi parmi les ancêtres de Qaïs. Cf. *Kitâb el Aghânî* XII, 149.

سائل بها مولاك قيس بن عاصم
فمولاك مولى السسوء ان لم تغير
لعمرك ما ادرى امن حزن مجحن
شعيث بن سهم ام لحزن بن منقر
فما انت يا مولى المضيع حقه
وما انت بالجار الضعيف المستر

Qaïs réussit à faire rendre à El Ḥazn tous ses chameaux jusqu'au dernier. Bay. II, 170.

V Rime en را (*ṭaouîl*).

وايسار لقمان بن عاد سماحة وجودا اذا ما الشول امست جرائرا

Mof. 76.

VI Rime en لِ (*kâmil*).

ولقد ابيت بليلة كالياى

Ṣin. 346 donne cet hémistiche comme la commencement d'une pièce.

VII Rime en لِ (*ṭaouîl*).

الم ترياا اذ جئتما ان لحمها به طعم شرى لم يهذب وحنظلِ

Lis. II, 280.

VIII Rime en مُ (*ṭaouîl*).

فان كنت لا تدعو الى غير نافع فذرنى واكرم من بدالك واذ أُم

Zam. 34.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

Al-Samau'al ibn ʿÂdiyâ.

Von *R. Geyer.*

Durch L. CHEIKHO's Ausgabe des Dîwâns des al-Samau'al[1]) ist die Aufmerksamkeit der Arabistik nach ziemlich langer Pause wieder auf diesen Heros der gastlichen Treue gelenkt worden. Nachdem — von kleineren und weniger bedeutenden Darstellungen abgesehen — im Jahre 1864 THEODOR NÖLDEKE in seinen *Beiträgen zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* S. 52—86 »die Gedichte der Juden in Arabien« in kritischer Weise untersucht und dabei die Nachrichten über al-Samau'al zusammengestellt und gesichtet hatte; nachdem ferner FRANZ DELITZSCH in seinen *Jüdisch-arabischen Poesien aus vormuhammedanischer Zeit* 1874 nebst einer wenig kritischen Darstellung von al-Samau'al's Leben eine Übersetzung von dessen Ḥamâsahgedichte nebst dem Kommentare des Tebrîzî veröffentlicht hatte, ruhte die Erörterung dieser in mehrfacher Beziehung wichtigen und interessanten Persönlichkeit durch fünfunddreißig Jahre und wurde auch durch die Publikation eines dem al-Samau'al zugeschriebenen längeren Gedichtes (Nr. XIII) durch HARTWIG HIRSCHFELD in der *Jewish Quarterly Review* im April 1905, sowie durch die daran anknüpfende Diskussion seiner Echtheit, in welcher 1906 MARGOLIOUTH und der Karmeliter-

1) *Diwan d'as-Samaou'al d'après la récension de Niftawaihi*, édité pour la première fois d'après un ancien manuscrit avec des variantes et des notes par le P. LOUIS CHEIKHO S.J. Beyrouth. Imprimerie catholique 1909. 4 + ٣٤ S.

pater ANASTASE das Wort ergriffen, nicht wieder belebt. Erst die Auffindung einer Dîwânhandschrift durch den soeben genannten Karmelitermönch und ihre Publikation durch CHEIKHO setzt uns in den Stand, die mit den Nachrichten über des Dichters Leben, Abstammung und Religion verbundenen Fragen einer neuerlichen Untersuchung zu unterziehen und vor Allem den Text der nunmehr bekannten Gedichte selbst möglichst zu ihrer Aufhellung zu verwerten, wobei natürlich zunächst die Autentizität dieses Textes festgestellt sein muß.

Ausführliche Nachrichten über den Redaktor ʾAbû ʿAbdallâh Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn ʿUrfah Niftawaihi al-ʾAzdî vermittelt uns Yâqût in seinem *ʾIršâd al-ʾarîb* (ed. MARGOLIOUTH p. ٣٠٧-٣١٥), wo er auch nach dem *Fihrist*, aber ausführlicher als die FLÜGEL'sche Ausgabe, ein Verzeichnis von Niftawaihi's Werken gibt; aus Yâqût hat al-Suyûṭî seinen Artikel über Niftawaihi in dem Werk *Buġyat-al-wuʿât* (p. ١٨٧) geschöpft, das CHEIKHO's Quelle für seine Notiz (p. ٩) ist. Er war im Jahr 244 geboren und starb zu Baġdâd im Jahr 323. Seine Lehrer und Gewährsmänner waren Ṯaʿlab und al-Mubarrad, unter seinen Schülern werden al-Marzubânî und ʾAbul-faraj al-Iṣfahânî — der Verfasser des *Kitâb al-ʾaġânî* — genannt. Er nimmt somit eine hervorragende Stellung in der Philologie der klassischen Zeit ein und bewährt dies auch durch den Kommentar zu den Versen des al-Samauʾal, der sich weit über das Durchschnittsniveau derartiger Erklärungen, die ja meistens nur Wortbedeutungen betreffen, erhebt. Seine große Belesenheit und sein relativ hohes Vertändnis für die alten Gedichte zeigen sich auch in der Zahl und geschickten Auswahl der von ihm beigebrachten Parallelzitate. Daß dieser Kommentar in dem obenerwähnten Verzeichnis seiner Werke fehlt, braucht uns nicht zu befremden; die 17 dort aufgezählten Schriften sind offensichtlich ausschließlich Originalarbeiten, während die Ausgaben und Kommentare durchwegs fehlen.

Ein Mann, der um die Wende des anbrechenden vierten Jahrhunderts die Gedichte altarabischer Dichter sammelte, war gegen Abû ʿUbaidah, al-Mufaḍḍal und al-ʾAṣmaʿî entschieden empfindlich im Nachteil. Dies zeigt sich auch in dem Bestande dessen, was Niftawaihi von den Liedern des al-Samau'al zusammenbrachte. Es sind nur neun Stücke, wovon das längste (I) nicht mehr als einundzwanzig Verse zählt. Den Anfangsdoppelreim zeigen nur Nr. II, IV, VI, VII, wobei aber hervorzuheben ist, daß die Sache bei Nr. II und IV fraglich ist, da beide keinen wirklichen Nasîb haben und die Zufälligkeit des Doppelreims wenigstens bei Nr. II durch seine Wiederholung in Vers 3 und bei beiden Stücken durch die Natur des betreffenden Reimlautes (*îtu*, meistens 1. Pers. perf.) sehr wahrscheinlich gemacht wird. Wir dürfen daraus auf die Schwierigkeiten der Sammlung umsomehr schließen, als Niftawaihi's Lehrer und Gewährsmann Ṯaʿlab durch den Umfang seiner Kollektaneen alle anderen Überlieferer weit übertrifft, wie die Beispiele des ʾAʿšâ- und des Zuhairdîwâns zeigen. Andrerseits liegt aber gerade in dieser Geringfügigkeit des Materials (der ganze Dîwân enthält nur 88 Verse) eine gewisse, wenn auch nicht unbedingte Gewähr für seine relative Ächtheit.

Cheikho's Ausgabe beruht auf einer guten, vom Jahre 649 datierten Handschrift, mit dem Kollationierungsvermerk des im nächstfolgenden Jahre gestorbenen al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣaġânî.[1]) Sie ist nach Angabe des Herausgebers mit besonderer Sorgfalt geschrieben und bietet, wie Cheikho mit Recht bemerkt, »une garantie pour l'autenticité et l'exactitude du texte«.

Betrachten wir nun die von Niftawaihi überlieferten Stücke ihrem Inhalt nach, so fällt uns auf, daß die größere Hälfte davon, nämlich die Nummern I, III, VI, VII und VIII, mit insgesamt siebenundvierzig Versen, dem Lieblingsthema aller alten Qaṣîden, dem Faḫr, gewidmet sind, während

1) Brockelm. I, 129, Z. 7.

zwei, nämlich IV und V, die aber eigentlich zusammengehören und ein Fragment von neun Versen bilden, am ehesten in die Klasse der Muʿammarîn-Poesie einzureihen sein dürften. Ganz abseits steht das Gedicht II mit seinem lehrhaft philosophischen und merkwürdige gnostische Anschauungen widerspiegelnden Inhalte. Das zweizeilige Fragment IX endlich enthält Entschuldigungsworte an einen Machthaber, die sich in gar nichts von der Ausdrucksweise ähnlicher Stellen bei al-Nâbiġah und Anderen unterscheiden.

Seiner Ausgabe des Dîwâns gibt CHEIKHO eine zusammen vierzig Verse umfassende Sammlung von ebenfalls dem al-Samauʾal beigelegten Gedichten bei, die dort fehlen. Ich werde sie im Folgenden als Nr. X—XIII zitieren. Von diesen Stücken gehören die Nrr. X—XII zu der Klasse der Fahrgedichte; Nr. XIII wäre eigentlich ebenfalls dieser Klasse beizuzählen, ist aber so eigenartig, daß wir es vorläufig bei Seite lassen wollen.

Von den hier somit vorliegenden dreizehn Stücken waren NÖLDEKE bei der Verfassung seines oben erwähnten Aufsatzes bekannt: Nr. I in der Fassung der *Ḥamâsah*, von Nr. II die Verse 12 und 20 (S. 71), von Nr. III der Vers 1 (S. 63), von Nr. VI die Verse 12, 13, 5, 3, 4 (S. 61), Nr. X (S. 62 f.) und Nr. XII (S. 68 f.). Die ihm unbekannten Stücke und Verse der nun vorliegenden Sammlung können wir, da seither der Versuch einer umfassenden Würdigung al-Samauʾal's nicht unternommen wurde, füglich als neues Gut betrachten, obwohl das Gedicht II zum größten Teil schon seit AHLWARDT's 1902 erschienener Ausgabe der *ʾAṣmaʿiyyât*[1]) und das Gedicht XIII seit 1905 durch HIRSCHFELD bekannt sind.

Der Versuch, die in altarabischen Gedichten erwähnten Ereignisse, Personen und Örtlichkeiten für die Erschließung der Lebensumstände der Verfasser zu verwerten, hat be-

1) CHEIKHO vindiziert die Ehre der Herausgeberschaft S. 3 des französischen Vorworts und im Quellenverzeichnis S. ٣٣ irrtümlich meiner Wenigkeit.

kanntlich immer sein Mißliches. Abgesehen von der fast stets offenen Echtheitsfrage geschieht die besagte Erwähnung meistens in so vagen, durch den typischen Sprachgebrauch verschleierten und durch den metrischen Zwang verdunkelten Andeutungen, daß wir auch bei sonst wohlbekannten Ereignissen oder Namen selten etwas zur positiven Vermehrung dieser Kenntnis gewinnen. In den allermeisten Fällen handelt es sich aber um Dinge, von denen wir sonst nichts wissen, oder die wir wenigstens mit schon bekannten nicht zu identifizieren vermögen. Hiezu kommt noch der bekannte solipsistische Individualismus der Araber mit der naiven Unfähigkeit, die Außenwelt objektiv zu erfassen oder gar darzustellen, ihr Mangel an dem elementarsten historischen Sinn, sodaß wir auch dort, wo die Mitteilungen etwa ausführlicher und verständlicher sind, uns vor allzupositiven Schlüssen hüten müssen. Dies alles trifft natürlich auch bei al-Samau'al zu, und das Wenige, was an dergleichen persönlichen Beziehungen aus seinem Dîwân zu entnehmen ist, darf nur mit der gehörigen Vorsicht verwertet werden. Gar nichts läßt sich aus dem Frauennamen Fâṭimah im Nasîb des Fragmentes VI erschließen, ebensowenig aus dem Namen Qais, mit dem der Dichter VII, 9 eine uns gänzlich unbekannte Persönlichkeit tadelnd anspricht. Dagegen läßt sich für die beiden Namen Mundir und Ḥauṭ (IX, 2) aus dem Zusammenhang die Richtigkeit der im Kommentare ausgesprochenen Vermutung bestätigen, daß damit zwei Söhne al-Samau'al's gemeint sind. Wir hätten im Zusammenhalt mit dem bisher bekannten somit authentische Nachricht über vier seiner Söhne, nämlich al-Šuraih, seinen Nachfolger, dann den in Bewährung der gastlichen Treue Geopferten, und endlich Mundir und Ḥauṭ.[1])

1) CHEIKHO sagt p. ٥ seiner Einleitung: والظاهر أنّ حوطًا هو قتيل الحارث بن أبي شَمِر; was ihn zu dieser Identifikation des Ḥauṭ mit dem Geopferten veranlaßt, ist mir nicht klar; der Zusammenhang, in welchem Ḥauṭ

Bemerkenswert ist außerdem noch die Erwähnung der von NÖLDEKE S. 54 besprochenen كاهنانِ in der Schilderung eines nicht weiter bekannten Schlachttages VII, 11 f. Das ist Alles, was die bisher unbekannten Dîwânstücke zur Ergänzung unserer Kenntnis von Samau'al's Leben beitragen. Was aus seinen Liedern in dieser Hinsicht überhaupt brauchbar ist, war eben schon von den alten Philologen ausgeschrotet worden, und die Quellen für neuzuentdeckende Gedichte flossen zu Niftawaihi's Zeit längst nicht mehr. So behält des Herrn von al-'Ablaq Lebensbild die alten, uns durch NÖLDEKE's Wiedergabe vertrauten Züge; unter diesen fehlt auch nicht der am meisten sagenhaft anmutende des Sohnesopfers, der durch al-'A'šâ's an al-Samau'al's Sohn gerichtete Verse als Tatsache gesichert ist, wie denn auch unser Dichter selbst VI, 12, 13 darauf anspielt.

Auch das Charakterbild al-Samau'al's wird durch die neuerdings bekannt gewordenen Stücke seines Dîwâns nicht wesentlich verändert. Er ist und bleibt ein Araber von echtem Schrot und Korn und die Tugenden, deren er sich in beredten Worten rühmt, sind die der alten beduinischen Muruwwah, sei es, daß er seine edle Abstammung, oder seine Tapferkeit, seine Gastlichkeit oder seine galanten Erfolge hervorhebt, sei es auch, daß er über die Vergänglichkeit des irdischen Daseins Betrachtungen anstellt. Nur ein unarabischer Zug tritt hervor: Die Anschauung, daß die Zeitlichkeit ein Schein, das wirkliche Leben im Jenseits enthalten sei, in das die Seele, durch Zeugung und Geburt daraus verbannt, im Tod zurückkehre (II, 1—3, V, 4), um dort vor dem ewigen Richter Rechenschaft abzulegen über ihr zeitliches Verhalten (II, 7—11, 19, 20, V, 5), und dies führt uns zu der wichtigen Frage nach der religiösen Stellung unseres Dichters, der von CHEIKHO für das Christen-

IX, 2 erwähnt ist, berechtigt keinesfalls dazu, und vor allem hätte man dann noch immer die Wahl zwischen Mundir und Ḥauṭ, die in ganz analoger Weise vorgeführt sind.

tum oder mindestens für eine der zahlreichen jüdisch-christlichen Sekten (CHEIKHO nennt Ebioniten und Nazoräer) reklamiert wird. Da al-Samau'al bisher unbestritten für den Hauptvertreter des altarabischen Judentums galt, so ist eine Untersuchung der beiden Stellen, auf die CHEIKHO seine Behauptung stützt, wohl angebracht. Es sind dies die Verse II, 15 und XIII, 26.

Die Stelle II, 15 lautet:

وَسُلَيْمَانَ وَٱلْحَوَارِىَّ يَحْيَى وَمُتَى يُوسُفَ كَأَنِّى وَلِيتُ

was nach CHEIKHO's Auffassung zu übersetzen wäre: »Gleichsam als wär' ich Sulaimân's und des Apostels Johannes und Matthäi (und) Joseph's Genoss gewesen«. Niftawaihi's Erklärung zu diesem merkwürdigen Vers lautet: »Er erwähnt nur den Jünger Johannes, aber nicht ʿÎsâ, weil er Jude ist und nicht an Jesus, den Allâh segne, glaubt«, wogegen CHEIKHO in seiner Einleitung p. ۴ bemerkt: »Die Ausdrücke الحَوارِىَّ يَحْيَى und مُتَى beziehen sich auf zwei Jünger des Messias; er meint die Evangelisten Johannes und Matthäus, und »Joseph« ist wahrscheinlich der im Evangelium Matthaei XIII, 55 als einer der Brüder des Herrn erwähnte Joseph«, und weiter: »Die Bemerkung des Scholiasten zu diesem Vers ist unrichtig, wenn er aus dem Ausdrucke والحوارىّ يحيى folgert, daß al-Samau'al Jude gewesen sei; es wäre richtiger gewesen zu sagen, daß darin ein Hinweis auf sein Christentum liege, da es doch nicht in der Gepflogenheit eines Juden liegen kann, daß er in seiner Poesie einen der حَوَارِيّون, d. i. Jünger des Herrn erwähnt.« CHEIKHO meint dann fortfahrend, al-Samau'al könne zu einer jener Sekten gehören, die eine Mischung von jüdischen und christlichen Anschauungen vertretend, anläßlich der Belagerung Jerusalem's durch Titus über den Jordan geflüchtet seien und sich dort unter Arabern siedelnd mit diesen vermischt und arabisiert hätten.

Betrachten wir nun den fraglichen Vers selbst, so fällt vor allem zweierlei auf: der Name des Matthäus und seine Stellung im Bau des Verses. Die gewöhnliche Namensform ist مُتَّى mit Tašdîd; CHEIKHO nimmt stillschweigend an, daß hier eine Verkürzung der ersten Silbe unter dem Zwange des Metrums vorliege, was in der Tat möglich ist; auffälliger ist, daß nach seiner ebenfalls stillschweigend vorausgesetzten Annahme zwischen مُتَى und يُوسُفَ ein demselben Zwange zum Opfer gefallenes وَ zu ergänzen wäre. Obwohl auch diese Möglichkeit nicht ganz abgewiesen werden kann, muß es doch Wunder nehmen, daß ein so geschickter Dichter, wie al-Samau'al sonst erscheint, sich hier nicht besser zu helfen gewußt hätte, als neben einer Namensentstellung gleich eine syntaktische Anomalie anzubringen, die gewiß nicht so schwer zu vermeiden gewesen wäre. Näher läge es, in مُتَى يُوسُفَ eine Genetivverbindung zu vermuten, in welcher der zweite Name den des Vaters darstellte, sodass wir hier in Nachbildung eines hellenischen Sprachgebrauches etwa ein *Ματθαῖος (τοῦ) Ἰωσήφ* vorauszusetzen hätten. Allerdings ist sonst der Name des Vaters unseres Evangelisten gänzlich unbekannt, und mein verehrter Kollege, Herr Prof. KNOPF von unserer theologischen Fakultät hat in Hinblick auf diesen Umstand die Frage aufgeworfen, ob anstatt Matthäus nicht der Name Jesu eingesetzt werden könnte. Da auch عِيسَى in عِسَى verkürzt sein müßte, so wäre die graphische Verwechslung mit متى nicht unmöglich: الحوارىّ يحيى wäre dann nicht Johannes der Apostel, sondern der Täufer, auf den die Bezeichnung des »jungfräulich reinen« ebenso gut paßt, wie auf jenen, und wir hätten also hier nebeneinander Salomo, Johannes den Täufer und Jesus, Joseph's Sohn aufgezählt. Dem allen steht aber entgegen, daß erstens die Nennung Jesu durch das ausdrückliche Zeugnis des Scholions wenigstens für den dem Niftawaihi vorliegenden

Text (und einen anderen kennen wir nicht, da der Vers sowohl in den *ʾAṣmaʿiyyât*, als bei ʿAinî fehlt) ausgeschlossen ist, zweitens für die wünschenswerte Übereinstimmung der richtigen Namensform mit dem Metrum durch die Einsetzung von عِسَى für مُتَى nichts gewonnen wäre, und drittens der hier genannte Joseph weder der Vater, noch, wie CHEIKHO will, der Bruder Jesu, sondern nur der Sohn Jakob's (Israel's) sein kann, da der folgende Vers ausdrücklich fortfährt: »und der übrigen Stämme, der Nachkommen Jakob's«. Wir sind somit zu dem Schluße gezwungen, daß entweder Genetivverbindung zwischen مُتَى und يُوسُفَ nicht vorliege oder anstatt مُتَى etwas anderes zu lesen sei, was in solcher Genetivverbindung mit يوسفَ einen vernünftigen Sinn gibt. Gegen die Richtigkeit von مُتَى spricht aber außer den bisher angeführten Gründen der unrichtigen Namensform, der syntaktischen Schwierigkeit und des Mangels an sachlichem Zusammenhang mit dem Folgenden noch besonders der Umstand, daß Niftawaihi selbst im Texte unmöglich so gelesen haben kann, weil er sonst notwendigerweise auch im Scholion neben dem الحَوارِيّ يَحْيَى auch von dessen Amtsbruder und Bruderheiligen مُتَّى Notiz nehmen müsste, und weil seine Folgerung auf das Judentum al-Samau'al's bei solcher Lesung hinfällig wäre und daher nicht gezogen werden könnte. Ja, der Scholiast kann eben darum auch unter dem حوارِيّ unmöglich den Apostel oder Evangelisten Johannes verstehen, sondern irgend eine vorchristliche Persönlichkeit, als die wir mit KNOPF wohl zu einiger Wahrscheinlichkeit den Täufer Johannes bezeichnen dürfen, obgleich er sich inmitten der sonst genannten alttestamentlichen Figuren noch immer seltsam genug ausnimmt. Ich wüßte indessen unter allen Namen des alten Bundes keinen halbwegs hervorragenden (und nur

Betrachten wir nun den fraglichen Vers selbst, so fällt vor allem zweierlei auf: der Name des Matthäus und seine Stellung im Bau des Verses. Die gewöhnliche Namensform ist مُتَّى mit Tašdîd; CHEIKHO nimmt stillschweigend an, daß hier eine Verkürzung der ersten Silbe unter dem Zwange des Metrums vorliege, was in der Tat möglich ist; auffälliger ist, daß nach seiner ebenfalls stillschweigend vorausgesetzten Annahme zwischen مُتَى und يُوسُفَ ein demselben Zwange zum Opfer gefallenes وَ zu ergänzen wäre. Obwohl auch diese Möglichkeit nicht ganz abgewiesen werden kann, muß es doch Wunder nehmen, daß ein so geschickter Dichter, wie al-Samau'al sonst erscheint, sich hier nicht besser zu helfen gewußt hätte, als neben einer Namensentstellung gleich eine syntaktische Anomalie anzubringen, die gewiß nicht so schwer zu vermeiden gewesen wäre. Näher läge es, in مُتَى يُوسُفَ eine Genetivverbindung zu vermuten, in welcher der zweite Name den des Vaters darstellte, sodass wir hier in Nachbildung eines hellenischen Sprachgebrauches etwa ein *Ματθαῖος (τοῦ) Ἰωσήφ* vorauszusetzen hätten. Allerdings ist sonst der Name des Vaters unseres Evangelisten gänzlich unbekannt, und mein verehrter Kollege, Herr Prof. KNOPF von unserer theologischen Fakultät hat in Hinblick auf diesen Umstand die Frage aufgeworfen, ob anstatt Matthäus nicht der Name Jesu eingesetzt werden könnte. Da auch عِيسَى in عِسَى verkürzt sein müßte, so wäre die graphische Verwechslung mit متى nicht unmöglich: الحوارىّ يحيى wäre dann nicht Johannes der Apostel, sondern der Täufer, auf den die Bezeichnung des »jungfräulich reinen« ebenso gut paßt, wie auf jenen, und wir hätten also hier nebeneinander Salomo, Johannes den Täufer und Jesus, Joseph's Sohn aufgezählt. Dem allen steht aber entgegen, daß erstens die Nennung Jesu durch das ausdrückliche Zeugnis des Scholions wenigstens für den dem Niftawaihi vorliegenden

Text (und einen anderen kennen wir nicht, da der Vers sowohl in den *'Aṣma'iyyât*, als bei ʿAinî fehlt) ausgeschlossen ist, zweitens für die wünschenswerte Übereinstimmung der richtigen Namensform mit dem Metrum durch die Einsetzung von عِسَى für مُتَى nichts gewonnen wäre, und drittens der hier genannte Joseph weder der Vater, noch, wie CHEIKHO will, der Bruder Jesu, sondern nur der Sohn Jakob's (Israel's) sein kann, da der folgende Vers ausdrücklich fortfährt: »und der übrigen Stämme, der Nachkommen Jakob's«. Wir sind somit zu dem Schluße gezwungen, daß entweder Genetivverbindung zwischen مُتَى und يُوسُفَ nicht vorliege oder anstatt مُتَى etwas anderes zu lesen sei, was in solcher Genetivverbindung mit يوسفَ einen vernünftigen Sinn gibt. Gegen die Richtigkeit von مُتَى spricht aber außer den bisher angeführten Gründen der unrichtigen Namensform, der syntaktischen Schwierigkeit und des Mangels an sachlichem Zusammenhang mit dem Folgenden noch besonders der Umstand, daß Niftawaihi selbst im Texte unmöglich so gelesen haben kann, weil er sonst notwendigerweise auch im Scholion neben dem الحَوارِيّ يَحْيَى auch von dessen Amtsbruder und Bruderheiligen مُتَّى Notiz nehmen müsste, und weil seine Folgerung auf das Judentum al-Samau'al's bei solcher Lesung hinfällig wäre und daher nicht gezogen werden könnte. Ja, der Scholiast kann eben darum auch unter dem حوارِيّ unmöglich den Apostel oder Evangelisten Johannes verstehen, sondern irgend eine vorchristliche Persönlichkeit, als die wir mit KNOPF wohl zu einiger Wahrscheinlichkeit den Täufer Johannes bezeichnen dürfen, obgleich er sich inmitten der sonst genannten alttestamentlichen Figuren noch immer seltsam genug ausnimmt. Ich wüßte indessen unter allen Namen des alten Bundes keinen halbwegs hervorragenden (und nur

ein solcher käme neben David, Salomo, Jakob und Joseph in Betracht) zu nennen, auf den der von Samau'al gebrauchte Ausdruck passen könnte. — Was wäre nun aber anstatt مُتَى zu lesen? Ich denke, die graphisch zunächst liegende Änderung in مُنَى behebt restlos alle sachlichen, metrischen und syntaktischen Schwierigkeiten, und der Vers hätte dann folgenden Sinn: »Gleichsam als lebte ich mit Sulaimân und dem Asketen Yaḥyâ und Yûsuf's Samen (und den andren Stämmen, Ya'qûb's Sprossen).«

Das Gedicht II, zu dem dieser Vers gehört, bildet innerhalb des Dîwâns mit den Stücken IV und V eine besondere Gruppe insofern, als die reuige Stimmung, in der der Dichter die Torheiten seiner Jugend betrachtet, von dem Fahrstolze in den andern Gedichten, wo er sich seiner Jugendstreiche rühmt, ja wo er bedauert, durch sein Alter an dem Begehen neuer Streiche verhindert zu sein (VII, 14), gründlich absticht. Es sind dies zum Teil eben jene Stücke, in welchen der Unsterblichkeits- und Sündhaftigkeitsglaube hervortritt, und es ist für den Gegensatz zwischen dieser Gruppe und den übrigen Stücken wohl nichts so bezeichnend als die Verschiedenheit in der Stellung zum Tode, die sich etwa in den Versen XII 1, 2 und der Stelle II 7, 8 ausdrückt; die ersteren Verse lauten:

يَا لَيْتَ شِعْرِى حِينَ أُنْدَبُ هَالِكًا مَّاذَا تُؤَبِّنُنِى بِهِ أَنْوَاحِى

أَيَقُلْنَ لَا تَبْعُدْ فَرُبَّ كَرِيهَةٍ فَرَّجْتَهَا بِشَجَاعَةٍ وَّسَمَاحِ

»O wüßt' ich doch, wann ich als Toter beweint werde, womit mir die Klageweiber nachrufen werden;[1])
Ob sie sagen werden: Entfern dich nicht; gar manchem Unheil bist du begegnet mit Mut und Hochsinn.«

1) Anders NÖLDEKE (S. 70), der أُنْدُب liest und demgemäß übersetzt: »O wüßte ich doch, wenn ich einen Gestorbenen beklage, wie mich (einst) meine Klageweiber bejammern werden.«

Die zweite Stelle heißt:

تَا لَيْتَ شِعْرِى وَأَشْعُرَنَّ إِذَا مَا قَرَّبُوهَا مَنْشُورَةً وَّدُعِيتُ

أَلِيَ ٱلْفَضْلُ أَمْ عَلَيَّ إِذَا حُو سِبْتُ إِنِّى عَلَى ٱلْحِسَابِ مُتِيتُ

»O wüßt' ich doch — und ich werd' es erfahren, wann sie es mir aufgeschlagen vorlegen werden und ich gerufen werde —,

»Ob mir die Gnade zu teil wird oder ob, wann ich zur Rechenschaft gezogen werde, mir entgegen (gerufen wird): Siehe, ich bin Wächter über die Abrechnung.«

Die Gesinnungsverschiedenheit, die sich in diesen Stellen ausspricht, zieht sich auch durch die übrigen Verse der beiden Gruppen und erweckt seltsame Vermutungen über den Dichter. Ich werde im Folgenden die Gruppe des Stückes Nr. II als Bußgruppe bezeichnen. Zu dieser Gruppe gehört vermöge der inhaltlichen Übereinstimmung auch das Gedicht XIII, das ist jene durch HARTWIG HIRSCHFELD's Bemühungen im Jahre 1905 zuerst bekannt gewordene Qasîdah, deren Echtheit von MARGOLIOUTH bestritten wurde, während CHEIKHO sie unbedingt für authentisch hält. Die Gründe, die MARGOLIOUTH für seine Zweifel anführt, beruhen zum Teil auf den Mängeln der metrischen Korrektheit des ihm vorliegenden Textes, zum Teil auf inhaltlichen Schwierigkeiten, da bei dem Herrn von al-ʾAblaq und Verfasser des Ḥamâsah-gedichtes unmöglich eine so eingehende Kenntnis der altisraelitischen Geschichte vorauszusetzen sei, als der Verfasser des Gedichtes zeige, und da nach MARGOLIOUTH's Meinung die in der Qasîdah berührten Fakten lauter solche sind, deren Kenntnis vermöge ihrer Erwähnung im Qurʾân auch bei Muslimen vorausgesetzt werden durfte, sodaß der Zweck der Qasîdah gewesen sei, das Judentum in seinen Helden geradezu mit qurʾânischen Mitteln zu glorifizieren und gegen muslimische Schmähungen zu verteidigen. Demgegenüber verweist CHEIKHO mit Recht auf die inhaltliche Überein-

stimmung des Gedichts mit Nr. II, die allerdings so auffallend ist, daß wir wohl an der Identität der Verfasser festhalten müssen. Auch wird in allen drei Handschriften der L-Qasîdah, nämlich der Cambridger (nicht Londoner, wie CHEIKHO S. ٣٠ sagt), der Mossuler und der Baġdâder, das Gedicht dem al-Samau'al ausdrücklich beigelegt. Durch die beiden zuletzt genannten Handschriften ist auch die korrekte arabische Gestalt des Stückes gesichert und damit MARGOLIOUTH's erster Einwurf entkräftet. Um so auffallender ist unter diesen anscheinend der Echtheit des Gedichts so günstigen Umständen sein Fehlen in Niftawaihi's Sammlung und bei den anderen alten Gewährsmännern, die sich mit al-Samau'al beschäftigen. Gründe religiöser Natur können dafür nicht ausschlaggebend gewesen sein, denn sie hätten ebenso gegen die Aufnahme von Nr. II sprechen müssen. Hier gewinnt ein scheinbar nebensächlicher Umstand, den CHEIKHO zu Unrecht mit einigen Worten abtut, Bedeutung. In der Baġdâder Handschrift steht nach der Mitteilung des P. ANASTASE im *Machriq* X ٣٣٤ folgende Überschrift: هذه القصيدة للسموأل من بنى قُرَيظة لا للسموأل من بنى غسّان. Diese Unterscheidung zwischen einem Quraiẓiten und einem Ġassâniden Samau'al ist wichtig, weil sie geeignet erscheint, die Widersprüche in den genealogischen Nachrichten über al-Samau'al zu erklären, und weil sie für die Echtheitsfrage der uns überlieferten Gedichte einige Anhaltspunkte gibt. Der bisher unbekannte Quraiẓit hat als Verfasser der Nr. XIII die größere Wahrscheinlichkeit für sich; nach dem oben gesagten dürfte dann aber auch Nr. II dem Ġassâniden ab- und dem von Quraiẓah zuzusprechen sein, und wenn wir die inhaltlichen Zusammenhänge betrachten, ist dann wahrscheinlich auch Nr. IV und V von dem Manne von Quraiẓah. Damit wäre die ganze Bußgruppe mit Nr. XIII aus dem Dîwân des Ġassâniden ausgeschieden und die oben nachgewiesene Gesinnungsverschiedenheit zwischen ihr und den Ġassânidengedichten erklärt. Zugleich enthält die Quraiẓahgruppe sämt-

liche spezifisch-jüdischen Reminiszenzen, und es fügt sich ganz natürlich, daß gerade die beiden Verse II, 9 und 12, die vermöge ihrer Reimworte mit dem Eintreten eines ت für das richtige ث *Lis.* II ٣٣٢ als Belege für den Dialekt der Juden von Ḫaibar angeführt werden (MARGOLIOUTH, JRAS, 1906, p. 364) ebenfalls in diese Gruppe fallen.

Die zweite Stelle nun, auf die sich CHEIKHO's Behauptung von al-Samau'al's Christentum stützt, ist der letzte Vers der Quraiẓitenqasîdah Nr. XIII und lautet:

وَفِي آخِرِ ٱلْأَيَّامِ جَاءَ مَسِيحُنَا فَأَهْدَى بَنِي ٱلدُّنْيَا سَلَامَ ٱلتَّكَامُلِ

»Und am letzten der Tage kommt unser Messias und führt die Kinder der Zeitlichkeit in den Frieden der Vollkommenheit ein.«

Die Beweiskraft dieses Verses für die These CHEIKHO's ist mir unerfindlich; ein Christ würde doch nicht sagen, daß Jesus erst am jüngsten Tage kommen wird, oder man müßte chiliastische Vorstellungen voraussetzen. Dazu liegt aber gar kein Anlaß vor; der Vers paßt vielmehr vollkommen in das jüdische Milieu des übrigen Gedichts, wobei allerdings hervorzuheben ist, daß er ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden als einer jener Marodeure, denen wir am Ende so vieler altarabischer Qasîden begegnen, dasteht und überhaupt nur in einer einzigen Handschrift erhalten ist.[1])

Mit dem Christentum al-Samau'al's sieht es also schlimm aus, denn auch ein weiteres Argument CHEIKHO's, nämlich seine Zugehörigkeit zu Ġassân, die für den Herrn von al-'Ablaq nach dem obigen wohl klarer als je festseht, wird durch die Namen seiner Vorfahren 'Âdiyâ und Ḥiyyâ in seiner Beweiskraft hinfällig. Seine jüdische Konfession steht vielmehr wohl nach alledem ebenso fest, als vordem, während allerdings die Wahrscheinlichkeit seiner rein arabischen Ab-

1) Warum fehlt er aber auch in dem ersten Abdruck der Baġdâder Hschr. (*Machriq* X, ٣٣٥)?

stimmung des Gedichts mit Nr. II, die allerdings so auffallend ist, daß wir wohl an der Identität der Verfasser festhalten müssen. Auch wird in allen drei Handschriften der L-Qasîdah, nämlich der Cambridger (nicht Londoner, wie CHEIKHO S. ٣٠ sagt), der Mossuler und der Baġdâder, das Gedicht dem al-Samau'al ausdrücklich beigelegt. Durch die beiden zuletzt genannten Handschriften ist auch die korrekte arabische Gestalt des Stückes gesichert und damit MARGOLIOUTH's erster Einwurf entkräftet. Um so auffallender ist unter diesen anscheinend der Echtheit des Gedichts so günstigen Umständen sein Fehlen in Niftawaihi's Sammlung und bei den anderen alten Gewährsmännern, die sich mit al-Samau'al beschäftigen. Gründe religiöser Natur können dafür nicht ausschlaggebend gewesen sein, denn sie hätten ebenso gegen die Aufnahme von Nr. II sprechen müssen. Hier gewinnt ein scheinbar nebensächlicher Umstand, den CHEIKHO zu Unrecht mit einigen Worten abtut, Bedeutung. In der Baġdâder Handschrift steht nach der Mitteilung des P. ANASTASE im *Machriq* X ٣٣٤ folgende Überschrift: هذه القصيدة للسموأل من بنى قُرَيظة لا للسموأل من بنى غسّان. Diese Unterscheidung zwischen einem Quraiẓiten und einem Ġassâniden Samau'al ist wichtig, weil sie geeignet erscheint, die Widersprüche in den genealogischen Nachrichten über al-Samau'al zu erklären, und weil sie für die Echtheitsfrage der uns überlieferten Gedichte einige Anhaltspunkte gibt. Der bisher unbekannte Quraiẓit hat als Verfasser der Nr. XIII die größere Wahrscheinlichkeit für sich; nach dem oben gesagten dürfte dann aber auch Nr. II dem Ġassâniden ab- und dem von Quraiẓah zuzusprechen sein, und wenn wir die inhaltlichen Zusammenhänge betrachten, ist dann wahrscheinlich auch Nr. IV und V von dem Manne von Quraiẓah. Damit wäre die ganze Bußgruppe mit Nr. XIII aus dem Dîwân des Ġassâniden ausgeschieden und die oben nachgewiesene Gesinnungsverschiedenheit zwischen ihr und den Ġassânidengedichten erklärt. Zugleich enthält die Quraiẓahgruppe sämt-

liche spezifisch-jüdischen Reminiszenzen, und es fügt sich ganz natürlich, daß gerade die beiden Verse II, 9 und 12, die vermöge ihrer Reimworte mit dem Eintreten eines ت für das richtige ث *Lis.* II ٣٣٢ als Belege für den Dialekt der Juden von Ḫaibar angeführt werden (MARGOLIOUTH, JRAS, 1906, p. 364) ebenfalls in diese Gruppe fallen.

Die zweite Stelle nun, auf die sich CHEIKHO's Behauptung von al-Samau'al's Christentum stützt, ist der letzte Vers der Quraiẓitenqasîdah Nr. XIII und lautet:

وَفِي آخِرِ ٱلْأَيَّامِ جَاءَ مَسِيحُنَا فَأَهْدَى بَنِي ٱلدُّنْيَا سَلَامَ ٱلتَّكَامُلِ

»Und am letzten der Tage kommt unser Messias und führt die Kinder der Zeitlichkeit in den Frieden der Vollkommenheit ein.«

Die Beweiskraft dieses Verses für die These CHEIKHO's ist mir unerfindlich; ein Christ würde doch nicht sagen, daß Jesus erst am jüngsten Tage kommen wird, oder man müßte chiliastische Vorstellungen voraussetzen. Dazu liegt aber gar kein Anlaß vor; der Vers paßt vielmehr vollkommen in das jüdische Milieu des übrigen Gedichts, wobei allerdings hervorzuheben ist, daß er ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden als einer jener Marodeure, denen wir am Ende so vieler altarabischer Qasîden begegnen, dasteht und überhaupt nur in einer einzigen Handschrift erhalten ist.[1])

Mit dem Christentum al-Samau'al's sieht es also schlimm aus, denn auch ein weiteres Argument CHEIKHO's, nämlich seine Zugehörigkeit zu Ġassân, die für den Herrn von al-'Ablaq nach dem obigen wohl klarer als je feststeht, wird durch die Namen seiner Vorfahren 'Âdiyâ und Ḫiyyâ in seiner Beweiskraft hinfällig. Seine jüdische Konfession steht vielmehr wohl nach alledem ebenso fest, als vordem, während allerdings die Wahrscheinlichkeit seiner rein arabischen Ab-

1) Warum fehlt er aber auch in dem ersten Abdruck der Baġdâder Hschr. (*Machriq* X, ٣٣٥)?

kunft eher zugenommen hat; auf die Erwähnung der كاهنانِ VII, 11 ist in diesem Zusammenhange nicht viel zu geben, denn sie geschieht nicht so, daß daraus des Dichters Stammeszugehörigkeit zu ihnen folgt; auch werden sie von nichtjüdischen Dichtern mehrfach in gleicher Weise erwähnt. Als echter Araber gehörte aber auch al-Samau'al jedenfalls nur sehr äußerlich seiner Konfession an, und es ist nur natürlich, daß in jenen Gedichten, bei denen seine Verfasserschaft nicht angezweifelt werden kann, Anspielungen auf ein näheres Verhältnis zum Judentum fehlen. Hingegen haben sich die eigentlich jüdisch anklingenden Stellen des Dîwâns als von sehr fraglicher Echtheit erwiesen. Sie gehören wohl einem und demselben Verfasser an, der aber von al-Samau'al ibn 'Âdiyâ zu trennen ist. Darum sind sie aber nicht weniger interessant. Der mir hier zur Verfügung stehende beschränkte Raum hindert mich, näher darauf einzugehn, und ich behalte mir vor, an anderer Stelle darauf zurückzukommen, möchte aber in aller Kürze noch auf die merkwürdige Übereinstimmung von II, 1—3 mit dem kleinen מדרש יזירה הולד (JELLINEK, *Kleine Midraschim* I 153 ff.; vgl. WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen* III 213 ff. und SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis* 4 ff.) hinweisen, die für die Eigenart der Bußgruppe unseres Dîwâns charakteristisch ist. Auch im Qur'ân noch spielt dieser gnostische Samentropfen, wenn auch in abgeschwächter Form, eine große Rolle.

Zwei Gedichte des Suheim.

Aus dem Nachlaß HEINRICH THORBECKE's.

Von *K. V. Zetterstéen.*

Als ich im Jahre 1895 bei Herrn Geheimerat SACHAU hörte, machte er mich u. a. auch auf den Dīwān des alten arabischen, ursprünglich aus Abessinien stammenden Dichters Suḥeim aufmerksam, von dem die Universitätsbibliothek zu Leipzig eine sehr gute Handschrift, den alten Cod. Rifāʿīja Nr. 33,[1]) besitzt. Außerdem findet sich in dem Nachlaß Prof. THORBECKE's in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Halle eine sorgfältige Abschrift des Leipziger Unikums nebst anderen wertvollen Materialien zu einer vollständigen Ausgabe des Dīwāns des Suḥeim.[2]) Auf die Anregung Herrn Geheimerat SACHAU's kopierte ich sofort die Abschrift THORBECKE's, die mit der größten Liberalität von der Bibliotheksverwaltung zu meiner Verfügung gestellt wurde. Seit jener Zeit ist die Kopie leider in meinem Pult liegen geblieben; nachdem ich sie aber mit dem in Leipzig befindlichen Original verglichen habe, werden nun die beiden ersten Gedichte hier zum erstenmal veröffentlicht. Für die erste Qaṣīda habe ich auch eine andere Handschrift, den Cod. Glaser 37 aus der K. Bibliothek zu Berlin,[3]) benutzen können.

---

1) NÖLDEKE, *Ueber den Dîwân des Abû Ṭâlib und den des Abû 'l'aswad Adduali*: ZDMG XVIII, 220 ff.; VOLLERS, *Katalog* Nr. 505.

2) MÜLLER und SOCIN, *Heinrich Thorbecke's wissenschaftlicher Nachlass*: ZDMG XLV, 465 ff., Nr. 50.

3) AHLWARDT, *Verzeichniss* VII, Nr. 8607.

Während die Leipziger Handschrift, im folgenden durch L bezeichnet, mit den meisten der für das richtige Verständnis des Textes nötigen Vokale und diakritischen Zeichen versehen ist, fehlen letztere häufig und die Vokale fast durchgängig im Berliner Codex (= B), der übrigens, von einzelnen Randglossen abgesehen, nur den Text der Qaṣīda enthält. In L dagegen sind nicht selten Scholien von verschiedener Länge den einzelnen Versen beigegeben. Von wem diese herrühren, ist nicht zu ermitteln; vielleicht sind sie dem Ibn Ǵinnī zuzuschreiben.

Im ganzen sind die beiden zu Grunde gelegten Handschriften sehr gut, und Schreibfehler kommen nicht gerade häufig vor. In L findet sich an einigen Stellen für die Endung ـَـى ein ـِـى, das, wie NÖLDEKE[1]) bemerkt, offenbar die Imāla bezeichnet. In derartigen Fällen habe ich jedoch der herkömmlichen Orthographie zu Liebe die gewöhnliche Schreibung behalten.[2])

In allem wesentlichen stützt sich meine Arbeit auf das von THORBECKE gesammelte Material, und nur an ein paar Stellen habe ich unbedeutende Versehen korrigiert. Auch die Belege aus anderen Werken, sowie die arabischen Quellen der biographischen Nachrichten über den Verfasser[3]) sind von ihm nachgewiesen worden;[4]) ob weitere Parallelstellen in der philologischen Literatur vorkommen, habe ich nicht untersucht.

Die arabische Literaturgeschichte kennt zwei gleichzeitige Dichter namens Suḥeim. Einer war der wenig be-

---

1) A. a. O. 220.

2) Vgl. صُغْرِى I, 32, صَرْعِى I, 40, غَرْقِى I, 61 und كالدُّمِى II, 13.

3) Ibn Quteiba, *Liber poësis et poëtarum* 241 f.; *Kitāb al-aġānī* XX, 2 ff.; *Fawāt al-wafajāt* (Bulak 1299) I, 166 f.; *Iṣāba* II, Nr. 8155; *Ḫizāna* I, 272 ff.; BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* I, 42.

4) Auch sein hinterlassenes Exemplar der *Aġānī*, das ich jedoch nicht benutzt habe, enthält Notizen und Zitate zu Suḥeim; s. MÜLLER und SOCIN, a. a. O. Nr. 17.

kannte Suḥeim bin Waṭīl ar-Rijāḥī, der nach Ibn Dureid[1]) vierzig Jahre in der Ǵāhilīja und sechzig im Islām gelebt haben soll. In der *Ḥamāsa* und dem *Kāmil* wird er an einigen Stellen gelegentlich zitiert, und in den *Aġānī*[2]) und Sujūṭī's *Šarḥ šawāhid al-muġnī*[3]) werden mehrere Verse auf *-īni* oder *-ūni* angeführt, die ihm zugeschrieben werden. Nach Ibn Ḫallikān[4]) hat er einen kleinen Dīwān verfaßt, von dem jedoch meines Wissens sonst nichts herausgegeben worden ist.[5])

Der andere[6]) war der abessinische Neger[7]) Suḥeim, der ebenfalls in der vorislamischen Zeit geboren war. Auch über ihn sind die Nachrichten ziemlich spärlich. Sein eigentlicher Name war nach Einigen Suḥeim,[8]) nach Anderen[9]) Ḥaija; als seine Kunja wird Abū ʿAbdallāh angegeben. Da er aber als Sklave an die Banu-l-Ḥasḥās verkauft wurde, wird er häufig lediglich als عبد بنى الححاس bezeichnet. Als ʿAbdallāh bin Abī Rabīʿa al-Maḫzūmī ihn gekauft hatte und ihn dem ʿOṭmān bin ʿAffān anbot, soll dieser sich geweigert haben,

1) *Genealog.-etymologisches Handbuch*, herausgegeben von WÜSTENFELD, 138 oben.

2) XII, 14.

3) Kairiner Ausgabe vom Jahr 1322, 157.

4) S. den Art. الفرزدق.

5) Vgl. über ihn *Iṣāba* II, Nr. 8156.

6) Über einen dritten Dichter mit demselben Namen, den Suḥeim bin al-Aʿraf vom Stamm Huǵeim, einen Zeitgenossen des Ǵarīr und des Farazdaq, s. *Lib. poës. et poët.* 407 f. oder *Ḥizāna* I, 280.

7) *Aġānī* XX, 2 nennt ihn einen Nubier; nach Anderen aber stammte er aus Abessinien.

8) Zu diesem Namen vgl. *Ḥizāna* I, 274: قال ابن السيّد فى شرح شواهد الجمل وتبعه ابن خلف انّ سُحيما مصغّر أَسْحَم وهو الاسود تصغير ترخيم ويجوز ان يكون مصغّر سَحَم وهو ضرب من النبات والاوّل اجود لأنّه كان عبدا اسود.

9) *Fawāt* I, 176 oben schreibt حبّة.

den dichterisch begabten Sklaven zu empfangen, und dabei folgende charakteristische Antwort gegeben haben, die mit einigen unbedeutenden Varianten von den Biographen angeführt wird[1]): لا حاجة بنا اليه فأرْدُدْه فإنّما حظّ اهل العبد الشاعر منه اذا شبع ان يشبّب بنسائهم واذا جاع ان يهجوهم.

Das dichterische Talent Suḥeim's wird mehrfach gelobt; jedoch konnte er als Ausländer Arabisch nicht gut aussprechen,[2]) sondern machte Fehler, die von seiner abessinischen Herkunft deutlich zeugten, worüber mehrere Anekdoten erzählt werden. Wenn er z. B. seine Zufriedenheit durch das arabische احسنتُ والله ausdrücken wollte, pflegte er statt dessen nach abessinischer Art أَحْسَنْتُ والله[3]) zu sagen, und als ʿOmar mit Bezug auf den überaus häufig zitierten Vers: كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا (I, 1) zu ihm sprach: لو كنتَ قدّمتَ الاسلام على الشيب لَأَجَزْتُك, erwiderte er: ما سَعَرْتُ statt ما شَعَرْتُ.[4]) Diesen Vers soll übrigens der Prophet falsch zitiert haben und deshalb von Abū Bekr korrigiert worden sein.[5])

---

1) *Lib. poës. et poët.* 241 u. A.

2) *Fawāt al-wafajāt* 167: وكان سحيم فى لسانه عجمة.

3) Oder اهسنت, bzw. اهشنت, *Lib. poës. et poët.* a. a. O.; *Ḥizāna* I, 273; *Aġānī* XX, 2.

4) *Kāmil* 366.

5) *Ḥizāna* I, 273: روى المرزبانى فى ترجمته والدينورى فى المجالسة من طريق علىّ بن زيد عن الحسن انّ رسول الله صلّعم قال كفى بالاسلام والشيب للمرء ناهيا فقال له ابو بكر انّما قال الشاعر ❖ كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ❖ فاعادها النبىّ كالاوّل فقال ابو بكر اشهدُ انّك لرسول الله وَمَا عَلَّمْنَاهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِى لَهُ (Kor. 36, 69).

Im Jahr 40 d. H. wurde Suḥeim wegen eines Liebesverhältnisses getötet. Die näheren Umstände werden verschiedentlich berichtet.[1])

Sein Dīwān im Cod. L enthält vierzehn Gedichte verschiedenen Umfangs, deren zwei (Nr. IV und V) schon längst herausgegeben worden sind.[2]) In B findet sich nur die erste Qaṣīda, die sog. الديباج الخسروانى, die nach Sujūṭī[3]) nur 58 Verse enthielt. Die hier mitgeteilten Gedichte sind beide im Versmaß Ṭawīl abgefaßt. Der Cod. L beginnt Bl. 56 r. folgendermaßen:

شعرُ
سُحَيْمٍ عبدِ بنى الحَشْحاس
إمْلاء
ابى العبّاس الأَحْوَل
لعفيف بن اسعد وبخطّه
صار لطاهر بن محمّد بن عبد الرحيم بن محمّد بن (4)نُباتة
وفّقه الله لطاعته ⊙

بسم الله الرحمن الرحيم

قال عبد بنى الحَشْحاس واسمه (5)سُحيم وقد ادرك الجاهليّة والاسلام وكان اسود شديد السواد وكان من الشعراء والحشحاسُ

1) S. hierüber die oben angeführten Quellen.

2) Von NÖLDEKE, *Delectus veterum carminum Arabicorum* 51 sq.

3) A. a. O. 112.

4) L نباته; vgl. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* I, 92. Zur Schreibung des Namens نُباتة oder weniger gut نَباتة vgl. *Tāǧ al-ʿarūs* I, 590, 14.

5) L هُجيم.

ابن نُفاثة بن سعد بن عمرو بن مالك بن ثعلبة بن (1ذُودان بن اسد بن خُزيمة بن مُدْرِكة بن الياس بن مُضَر ⊙(2

I.

عُمَيْرَةَ وَدِّعْ إِنْ تَجَهَّزْتَ غادِيـــا كَفَى الشَّيْبُ والإِسْلامُ لِلْمَرْءِ ناهِيا

جُنونًا بِها فيما ٱعْتَشَرْنا عُلالَـةً عَلاقَةَ حُبٍّ مُسْتَسِرًّا وبادِيـــا

اعتشرنا افتعلنا من العِشْرة وعُلالة الشيء البقيّة منه ⊙

لَيالِيَ تَصْطادُ القُلوبَ بِقاحِـــمٍ تَراهُ أَثيثًا ناعِمَ النَّبْتِ عافِيـــا

وجيدٍ كَجِيدِ الرِّيْمِ لَيْسَ بِعاطِـلٍ مِنَ الدُّرِّ والياقوتِ وَالشَّذْرِ حالِيا

الجيد ما اقبل على الصدر من العُنُق ⊙

---

1) L ذودان.

2) Überschrift in B, Bl. 230 v.: هذه القصيدة لحكيم عبد بنى الحسحاس والحسحاس من نفاثة بن سعد بن عمرو بن مالك بن ثعلبة بن دودان بن اسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر.

V. 1 Sībaweih II, 335; *Asrār al-ʿarabīja* (ed. SEYBOLD) 59; Ibn Jaʿīš 301, 1086, 1190; *Bānat suʿād* (ed. GUIDI) 56; *Kāmil* 366; *Aġānī* XX, 3; *Iṣāba* II, Nr. 8155 (inkorrekt: ودع سلمى ان تجهّزت غازيا); *Ḥizāna* I, 129, 273; *ʿAinī* III, 665; Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-muġnī* 112 (enthält die Verse 1—5, 8, 11, 18). — V. 2 Sujūṭī اعترتنا (nach THORBECKE; die Kairiner Ausgabe verdruckt اعتشرنا); am Rand in L in türkischer Schrift: قف على انّ العلالة من كلّ شيء بقيّته. — V. 3 B بفاحم; Sujūṭī تصطاد الرجال بفاحم; L Glosse zu النبت: البال; über der Linie: معافيا; B am Rand: كثير وعفا الشيء كثر. — V. 4 L وَجِيدًا; Sujūṭī اصبح statt والشذر.

٥ كَأَنَّ الثُّرَيّا عُلِّقَتْ فَوْقَ نَحْرِها وجَمْرَ غَضًا هَبَّتْ لَهُ الرِّيحُ ذاكِيا

شبّه الحِلَى بالنجوم ⊙

إذا ٱنْدَفَعَتْ فى رَيْطَةٍ وخَميصَةٍ ولاثَتْ بِأَعْلَى الرِّدْفِ بُرْدًا يَمانِيا

الريطة الملحفة البيضاء واندفعت اخذت تمشى والخميصة ثوب اسود من قزّ او صوف شبّه السوادَ بالشعر ⊙

تُريكَ غَداةَ البَيْنِ كَفًّا ومِعْصَمًا ووَجْهًا كَدينارِ الأَعِزَّةِ صافِيـــا

فما بَيْضَةٌ باتَ الظَّليمُ يَحُفُّهـــا ويَرْفَعُ عَنْها جُؤْجُؤًا مُتَجافِيـــا

ويَجْعَلُها بَيْنَ الجَناحِ ودَفِّـــهِ ويَفْرُشُها وَحْفًا مِنَ الرِّفِّ وافِيـــا

١٠ فيَرْفَعُ عَنْها وَهْىَ بَيْضاءُ طَلَّـــةٌ وقَدْ واجَهَتْ قَرْنًا مِنَ الشَّمْسِ ضاحِيا

بِأَحْسَنَ مِنْها يَوْمَ قالَتْ أَراحِـلٌ مَعَ الرَّكْبِ أَمْ ثاوٍ لَدَيْنا لياليـــا

فإِنْ تَنْوِ لا تُمْلَلْ وإِنْ تُضْحِ غادِيًا تُزَوَّدْ وتَرْجِعْ عَنْ عُمَيْرَةَ راضِيـــا

ومَنْ يَكُ لا يَبْقَى عَلَى النَّأْىِ وُدُّهُ فقَدْ زَوَّدَتْ زادًا عُمَيْرَةُ باقِيـــا

أَلِكْنى إِلَيْها عَمْرَكَ اللّٰهَ يا فَتَى بِآيَةِ ما جاءَتْ إِلَيْنا تَهادِيـــا

١٥ تَهادَى سَيْلٍ مِنْ أَباطِحَ سَهْلَةٍ إِذاما عَلا صَمْدًا تَفَرَّعَ وادِيـــا

V. 5 *ʿAinī* III, 665. — V. 6 L Var. zu الردف: الرأس. — V. 7 *ʿAinī* III, 665 كدينار الهرقلى; dann folgt V. 5 und V. 8. — V. 8 *Aġānī* XIX, 169 (auch 11, 20, 19); vgl. auch *Aġānī* XX, 158. — V. 9 B: ورفّه, واقيا. — V. 11 *Aġānī* قالت اظاعِنٌ; Sujūṭī قالت ارائِحٌ. — V. 14 *Ṣaḥāḥ* s. v. لوك; *Ḥizāna* I, 273 f. V. 14, 17, 20, 18, 19 mit Erklärung. Zu آية im Sinn von »Botschaft« vgl. Fleischer, *Klein. Schriften* I, 619, Fußnote 2.

ففاءتْ ولَمْ تَقْضِ الَّذى أَقْبَلَتْ لَهُ ومِنْ حاجَةِ الإِنْسانِ ما لَيْسَ قاضِيا
وبِتْنا وِسادانا إِلَى عَلْجانَةٍ وحِقْفٍ تَهاداهُ الرِّياحُ تَهادِيا
تُوَسِّدُنى كَفًّا ونَثْنى بِمِعْصَمٍ عَلَىَّ وتَحْوى رِجْلَها مِنْ وَرائِيا
فما زالَ بُرْدى طَيِّبًا مِنْ ثيابِها إِلَى الحَوْلِ حَتَّى أَنْهَجَ البُرْدُ بالِيا
وهَبَّتْ لَنا رِيحُ الشَّمالِ بِقُرَّةٍ ولا ثَوْبَ إِلّا دِرْعُها ورِدائِيا ٢٠
أَلا أَيُّها الوادى الَّذى ضَمَّ سَيْلُهُ إِلَيْنا نَوَى الحَسْناءِ حُيِّيتَ وادِيا
فيا لَيْتَنى والعامِرِيَّةَ نَلْتَقى نَرودُ لأَهْلينا الرِّياضَ الخوالِيا
وما بَرِحَتْ بِالدَّيْرِ مِنْها أَثارَةٌ وبِالجَوِّ حَتَّى دَمَّنَتْهُ لَيالِيا

قال ابو عبد الله الكرمانى بالدبر وابى ثمّه الدير ⊙

فإِنْ تُقْبِلى بِالوُدِّ أُقْبِلْ بِمِثْلِهِ وإِنْ تُدْبِرى أَذْهَبْ إِلَى حالٍ بالِيا
أَلَمْ تَعْلَمى أَنّى قَليلٌ لُبانَتى إِذا لَمْ يَكُنْ شَىْءٌ لِشَىْءٍ مُواتِيا ٢٥

V. 17 B على علجانة; *Lisān al-ʿarab* und *Tāg al-ʿarūs* s. v. علج und فبتنا وسد. — V. 18 B وتحنو رجلها, über der Linie وتلوى; Sujūṭī وتحمى; *Aġānī* XX, 3. — V. 19 *Ṣaḥāḥ* (انهج الثوب) und *Lisān al-ʿarab* s. v. نهج; *Aġānī* XIX, 169 وما انهج الثوب; *Ḥizāna* I, 274; *Ibn Quteiba* (ed. DE GOEJE) 241. — V. 20 *Aġānī* V, 98; XIX, 169; XX, 6 und *Ḥizāna* I, 273:

وهبّت شمال آخر الليل قرّة ولا ثوب الّا بردها ورداثيا

V. 21 B am Rand: يعنى انّ الوادى اعشب سيله. Es folgen noch einige Worte, die jedoch so undeutlich geschrieben sind, daß ich vorläufig auf alle Entzifferungsversuche verzichten muß. — V. 23 B وبالجزع statt وبالجوّ; L am Rand von jüngerer Hand: قف على الجوّ. — V. 25 L am Rand: قف على انّ اللبانة الاقامة.

لُبانتى اقامتى فى النسخة قال ابو العبّاس لُبانتى تلبّن بالمكان وتلدّن اى اقام ⊙

أَلا تَأْدِ فى آثارِهِنَّ الغَوانِيا سُقينَ سِمامًا ما لَهُنَّ وما لِيا
وَراهُنَّ رَبّى مِثْلَ ما قَدْ وَرَيْنَنى وأَحْمَى عَلَى أَكْبادِهِنَّ المَكاوِيا
أَشارَتْ بِمِدْراها وقالَتْ لِتِرْبِها أَعَبْدُ بَنى الحَسْحاسِ يُزْجى القَوافِيا
رَأَتْ قَتَبًا رَثًّا وسَحْقَ عِمامَةٍ وأَسْوَدَ مِمّا يَمْلِكُ الناسُ عانِيا

ابو العبّاس الاحول عارِيًا ويُرْوَى وسحق عباءة واسود يعنى نفسَه والعانى الاسير وهو هاهنا العبد ⊙

٣٠ فلَوْ كُنْتُ وَرْدًا لَوْنُهُ لَعَشِقْتِنى ولٰكِنَّ رَبّى شانَنى بِسَوادِيا

الورد الذى تعلو بياضَه حمرة ⊙

يُرَجِّلْنَ أَقْوامًا ويَتْرُكْنَ لِمَّتى وذاكَ هَوانٌ ظاهِرٌ قَدْ بَدا لِيا

اللمّة الشَّعَر الذى قد أَلَمّ بالأُذُن ⊙

تَعاوَرْنَ مِسْواكى وأَلْقَيْنَ مُذْهَبًا مِنَ الصَّوْغِ فى صُغْرَى بَنانِ شِمالِيا

V. 26 B ناد. — V. 27 *Ṣaḥāḥ*, *Lisān al-ʿarab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v. وري; *Kitāb al-aḍḍād* (ed. HOUTSMA) 45; *Kāmil* 505; B am Rand: وراهنّ اصابهنّ بالوَرْى وهو داء يكون فى البطن. — V. 29 B عاريا. — V. 30 L لَعَشِقَتَنِى. — V. 32 L صُغْرِى; B وغادرن مذهبا; am Rand folgende Erklärung, die der Hauptsache nach mit L übereinstimmt: قال ابو عبيد كانوا اذا جلسوا للغزل اخذت هذه مسواك هذه وهذه خاتم هذه عبثا فيقول اخذت مسواكى فاخذت خاتم احداهنّ فجعلته فى خنصر يسرى قال وذاك هوان ثمّ قال تعاورن مسواكى وذاك لسواده وهذا لظرفه.

ويُرْوَى وأَخْزَيْنَ ويُرْوَى وأَجْزَأْنَ جعلن الاصبع له بمنزلة الجُزّاءة وهى نصاب السكّين وحكى الاحول عن ابن الاعرابى تعاورنه اخذته هذه بعد هذه وقال ابو عُبيدة كانوا اذا جلسوا للغَزَل اخذت هذه مسواك هذه وهذه خاتم هذه عبثا فيقول اخذن مسواكى واخذتُ خاتم احداهنّ جعلتُه فى الخنصر اليسرى قال وذاك هوان ثمّ قال تعاورن وذاك لسواده وهذا لظرفه وحسن حديثه ⊙

وقُلْنَ أَلَا فٱلْعَبْنَ ما لَمْ يَرُدُّنا نُعاسٌ فإنَّا قَدْ أَطَلْنا التَّنائِيا

اطلنا التنائيا اى لم نلتق منذ حين ⊙

لَعِبْنَ بِدَكْداكٍ خَصيبٍ جَنابُهُ وأَلْقَيْنَ عَنْ أَعْطافِهِنَّ المَرادِيا

رِداء ومردّى متن جمعَ رداء على غير لفظه ⊙

تَهادَيْنَ شَتَّى مِنْ ثَلاثٍ وأَرْبَعٍ وواحِدَةٍ حَتَّى كَمَلْنَ ثَمانِيا ٣٥

وأَقْبَلْنَ مِنْ أَعْلَى الصَّعيدِ يَعُدْنَنى أَلَا إنَّ بَعْضَ العائِداتِ لَدائِيا

Vs. 34 B am Rand: الدكداك المستوى [من] الرمال والمرادى واحدها مردى; *Asās al-balāġa* s. v. ردى. — V. 35 من شتّى nach B; L من تجمّعن; B حتّى اجتمعن; dieselbe Lesart als Var. in L; Ibn Quteiba 241 شتّى; *Aġānī* XX, 5 تجمّعن من شتّى ثلاثا واربعا; *Kāmil* 167 ebenso bis auf ثلاثٌ واربعٌ. — V. 36 Ibn Quteiba, a. a. O.

واقبلن من اقصى الخيام يعدننى الا انّما بعض العوائد دائيا;

Aġānī XX, 5

واقبلن من اقصى الخيام يعدننى بقيّة ما ابقين نصلا يمانيا
يعدن مريضا هنّ قد هجن داءه الا انّما بعض العوائد دائيا;

وما رِمْنَ حَتَّى أَرْسَلَ الحَىُّ داعِيًا وحَتَّى بَدا الصُّبْحُ الَّذى كانَ تالِيا
وحَتَّى ٱسْتَبانَ الفَجْرُ أَبْيَضَ ساطِعًا كَأَنَّ عَلَى أَعْلاهُ رَيْطًا شَآمِيا

يُرْوَى استنار ⊙

فأَدْبَرْنَ يَخْفِضْنَ الشُّخوصَ كَأَنَّما قَتَلْنَ قَتيلًا أَوْ أَتَيْنَ الدَّواهِيا
وأَصْبَحْنَ صَرْعَى فى البُيوتِ كَأَنَّما شَرِبْنَ مُدامًا لا يُجِبْنَ المُنادِيا
فعَزَّيْتُ نَفْسى وٱجْتَنَبْتُ غَوايَتى وقَرَّبْتُ حُرْجوجَ العَشِيَّةِ ناجِيا
مَروحًا إذا صامَ النَّهارُ كَأَنَّما كَسَوْتُ قُتودى ناصِعَ اللَّوْنِ طاوِيا

فيه قولان احدهما انّه طوى ارضا الى ارض والآخر ضامر ⊙

شَبوبًا تَحاماهُ الكِلابُ تَحامِيًا هو اللَّيْثُ مَعْدُوًّا عَلَيْهِ وعادِيا
حَمَتْهُ العِشاءَ لَيْلَةٌ ذاتُ قِرَّةٍ بوَعْساءَ رَمْلٍ أَوْ بِعِرْنانَ خالِيا

عِرنانُ وادٍ ليس مضافا ⊙

يُثيرُ ويُبْدى عَنْ عُروقٍ كَأَنَّها أَعِنَّةُ خَرّازٍ جَديدًا وبالِيا

Kāmil 167

فاصبحتُ فى اقصى البيوت يعدننى بقيّة ما ابقين نصلا يمانيا
يعدن مريضا هنّ هيّجن ما به الا انّما بعض العوائد دائيا

V. 37 B zwischen den Zeilen يؤذّن الاذان; L اى مؤذّنا. — V. 38 B اسقر ساطعا. — V. 39 B يخفين. — V. 40 L صَرْعِى und ما يجبن. — V. 41 L فعدّيتُ. — V. 42 B Glosse zu مروحا: من المرح; ebendaselbst: اى ثوب. — V. 45 *Ḥizāna* IV, 244.

شبّه العروق بالاعنّة لحمرتها منها جُدُد ومنها بالٍ كما انّ العروق رطب ويابس ⊙

يُنَحّى تُرابًا عَنْ مَبيتٍ ومَكْنِسٍ رُكامًا كَبَيْتِ الصَّيْدَنانِيّ دانِيا
فصَبَّحَهُ الرّامى مِنَ الغَوْثِ غُدْوَةً بِأَكْلُبِهِ يُغْرى الكِلابَ الضَّوارِيا
فنجالَ عَلَى وَحْشِيّهِ وتَخالُهُ عَلَى مَتْنِهِ سِبًّا جَديدًا يَمانِيا

الغَوْث من طَيّءٍ وهم قوم رُماة قال بعضهم

قُلْ لبَنى شَيْبانَ عُودِى عُودِى إِلَى قِداحٍ بُرِيَتْ مِنْ عُودِ
حَديدُها مِنْ أَيْطَبِ الحَديدِ

يريد أَطْيَب وكأنّه قال تخال الثورَ تخال على متنه سِبًا جديدا يمانيا قال ابو علىّ الهاء فى تخاله كناية وضمير المصدر كما تقول ظننتُهُ زيدا قائما ⊙

يَذودُ ذِيادَ الخامِساتِ وقَدْ بَدَتْ سَوائِقُها مِنَ الكِلابِ غَواشِيا

اى يطرد صاحب الابل ابله اذا وردت خوامس لئلّا تزدحم على الحوض ⊙

فدَعْ ذا ولٰكِنْ هَلْ تَرَى ضَوْءَ بارِقٍ يُضىءُ حَبِيًّا مُنْجِدًا مُتَعالِيا ٥٠

V. 46 Glosse in B الصيدنانى الثعلب الوحشى. — V. 48 Glosse in B الجانب الايمن من كلّ دابّة لأنّه لا يجىء منه راكب ولا حالب بل كلّه من الجانب الايسر يُحْلَب منه ويُرْكَب منه ذِياب; Randglosse von jüngerer Hand in L: فائدة افاد انّ الغوث كبنى ثُعَل فى الرمى. — V. 49 L الحامسات. — V. 50 Glosse in B الحبىّ غير مهموز الشىء المتراكم.

يُضيءُ سَناهُ الهَضْبَ هَضْبَ مُتالِعٍ وحَبَّ بِذاكَ البَرْقِ لَوْ كانَ دانِيا

مُتالِع جبل فى ارض قيس وقيل متالع ويَذْبُلُ وقُعاقِعُ لباهِلة. اى ظننتُ انّه فى ناحية بلادها ⊙

نَعِمْتُ بِهِ ظَنًّا وأَيْقَنْتُ أَنَّهُ يَحُطُّ الوُعولَ والصُّخورَ الرَّواسِيا

فما حَرَّكَتْهُ الرّيحُ حَتّى حَسِبْتُهُ بِحَرَّةِ لَيْلَى أَوْ بِنَخْلَةَ ثاوِيا

بطن نَخْلة بستان بنى عامر بن كُريز وحرّة ليلى بالحجاز والنابغة من الحرّة ⊙

فَمَرَّ عَلَى الأَنْهاءِ فَٱلْتَجَّ مُزْنُهُ فعَقَّ طَويلًا يَسْكُبُ الماءَ ساجِيا

٥٥ ودامَ يَسُحُّ الماءَ عَنْ كُلِّ فيقَةٍ كَما سُقْتَ مَنْكوبَ الدَّوائِرِ حافِيا

الفيقة ما بين الحلبتين ⊙

فَمَرَّ عَلَى الأَجْبالِ أَجْبالِ طَيِّءٍ فغادَرَ بِالقيعانِ رَنْقًا وصافِيا

أَجَشَّ هَزيمًا سَيْلُهُ مُتَدافِعٌ تَرَى خَشَبَ الغُلّانِ فيهِ طَوافِيا

اجشّ هزيما سيله مع وَدْقه سمعتُ هَزْمة الرعد ويقال المتهزّم المتكسّر والغُلّان اودية داخلة والغَلَل الماء الجارى بين الشجر ⊙

لَهُ فُرَّقٌ مِنْهُ يُنَتَّجْنَ حَوْلَهُ يُفَقِّئْنَ بِالميثِ الدِّماثِ السَّوابِيا

V. 54 Glosse in B النهى الغدير. — V. 55 L رُكامٌ statt ودام; B zwischen den Zeilen folgende Glosse zu فيقة: هى ما بين الحلبتين. — V. 57 Glosse in B هى اودية داخلة. — V. 58 Randnote in B شبّهه بفرّق الابل جمع فارق وهى التى قد انفرقت لتَلِدَ; L الرماث; *Ṣaḥāḥ*, *Lisān al-ʿarab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v. فرق.

المِيث المَسيل العظيم والسابياء ما يخرج مع الولد ⊙

فلَمّا تَدَلَّى للجِبالِ وأَهْلِهـــــا وأَهْلِ الفُراتِ قاطِعَ البَحْرِ ماضِيا
أَثارَ خَنازيرَ السَّوادِ ٱرْتِجـــازُهُ وجادَّتْ أَعالِيهِ العَقيقَ المُعالِيا ٦٠
فأَصْبَحَتِ الثّيرانُ غَرْقَى وأَصْبَحَتْ نِساءُ تميمٍ يَلْتَقِطْنَ الصَّياصِيـــا

II.

وقالَ العَبْدُ أَيْضا

تَزَوَّدَ مِنْ أَسْماءَ ما قَدْ تَـــزَوَّدا وراجَعَ سُقْمًا بَعْدَ ما قَدْ تَجَلَّـدا
وقَدْ أَقْسَمَتْ بِاللّٰهِ يَجْمَعُ بَيْنَنـــا هَوًى أَبَدًا حَتَّى تَحَوَّلَ أَمْـــــرَدا
كَأَنَّ عَلَى أَنْيابِها بَعْدَ هَجْعَـــةٍ مِنَ اللَّيْلِ نامَتْها سُلافًا مُبَـرَّدا

فى ذلك الوقت تتغيّر الافواه ⊙

سُلافَةَ دَنٍّ أَوْ سُلافَـــــةَ دارِعٍ إذا صُبَّ مِنْهُ فى الزُّجاجَةِ أَزْبَـدا
رَأَيْتُ المَنايا لَمْ يَهَبْنَ مُحَمَّـدًا ولا أَحَدًا ولَمْ يَدَعْنَ مُخَلَّـــــدا ٥

يعنى النبىّ صلعم ويقال اى محمود فى فعله ⊙

أَلا لا أَرَى عَلَى المَنونِ مُخَلَّـــدًا ولا باقِيًا إلّا لَهُ المَوْتُ مُرْصِـــدا
رَأَيْتُ الحَبيبَ لا يُمَلُّ حَديثُـــهُ ولا يَنْفَعُ المَشْنوءَ أَنْ يَتَـــــوَدَّدا

V. 59 Fehlt in B. — V. 61 L غَرْقِى; B غرقا; *Lisān al-ʿarab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v. صيص; Ibn Hišām (ed. Wüstenfeld) I, 2, 697 واصبحت الثيران انتهت. — V. 62 L يبتدِرن statt يلتقطن; B fügt hinzu صَرْعَى.

V. 4 *Lisān al-ʿarab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v. ذرع: سلافة دارٍ الخ.

رَأَيْتُ الغَنِيَّ والفَقيرَ كِلَيْهِمـــا إِلَى المَوْتِ يَأْتى مِنْهُما المَوْتُ مَعْمَدا

مَعْمَدًا اى مقصد ⊙

فإِنْ لا تُلاقِ المَوْتَ فى اليَوْمِ فٱعْلَمَنْ بِأَنَّكَ رَهْنٌ أَنْ تُلاقِيَهُ غَـــدا

سَيَلْقاكَ قِرْنٌ لا تَرومُ قِتالَـــهُ كَمِيٌّ إِذاما هَمَّ بالقِرْنِ أَقْصَـــدا

بَغاكَ وما تَبْغيهِ إِلّا وَجَدْتَـــهُ كَأَنَّكَ قَدْ أَوْعَدْتَهُ أَمْسِ مَوْعِـــدا

فتُصْبِحُ فى لَحْدٍ مِنَ الأَرْضِ ثاوِيًا كَأَنَّكَ لَمْ تَشْهَدْ مِنَ اللَّهْوِ مَشْهَدا

ولَمْ تَلْهُ بِالبيضِ الكَواعِبِ كالدُّمَى زَمانًا ولَمْ تَقْعُدْ مِنَ الأَرْضِ مَقْعَدا

ولَمْ تَزْغِ الخَيْلَ المُغيرَةَ بالضُّحـــا عَلَى هَيْكَلٍ نَهْدِ المَراكِلِ أَجْرَدا

تَزْغ لغة ⊙

طَويلِ القَرا غَمْرِ البُداهَةِ لاحَـــهُ طِرادُ هَوادى الوَحْشِ حَتَّى تَخَدَّدا

غمرُ البُداهة كثير الجَرْى والبُداهة المفاجأة الهوادى الاوائل ⊙

يَرُدُّ عَلَيْنا العَيْرَ دونَ أَتانِـــهِ رثيرانَ رَوْضاتِ القَصيمَةِ عُنَّـــدا

عُنَّد مائلة من خوفه ⊙

V. 8 L vokalisiert مَعْمِدَا, im Scholion aber مَعْمَدا. — V. 13 L كالدُمِى. — V. 14 L تَزَع mit ع subscriptum, aus تزغ geändert, im Scholion aber تَزِغَ (sic); zu زاع oder زاغ vgl. LANE s. v.

On Ibn al-Muʿallim, the Poet of Wāsiṭ.

By *D. S. Margoliouth.*

Of Najm al-dīn Abu'l-Ghanā'im Muḥammad b. ʿAlī called Ibn al-Muʿallim (501—592) there is a biographical notice in Ibn Khallikān's Dictionary,[1]) much of which was reproduced by HAMMER-PURGSTALL in his History of Arabic Literature,[2]) and which was excerpted by the authors of the Turkish *Ḳāmūs al-Aʿlām.* A very few lines are assigned to him by Yāḳūt in his Geographical Dictionary in the articles *Ǧābān* and *Hurth*, and Ibn al-Athīr has a few words about him in his obituary of the year 592. BROCKELMANN merely mentions him as a rival of Ibn al-Taʿāwīdhī.[3]) Ibn Khallikān, as usual, is loud in his praise of Ibn al-Muʿallim's verse, but mentions the interesting fact in connexion with it that the members of the Rifāʿī order were in the habit of reciting it; a fact to which there appears to be no allusion in the accounts of that order which have recently been composed by French scholars.[4]) Of the disputes between him and Ibn al-Taʿāwīdhī there remains one monument in the Dīwān of the latter poet,[5]) of which however the Cairene printer was unwilling to set up more than a few verses

1) Transl. DE SLANE, III, 166—172.

2) VII, 1051—1053.

3) I, 249.

4) LE CHATELIER, *Confréries Musulmanes du Hedjaz* 202—210; DEPONT & COPPOLANI, *Confréries* 326—329.

5) My edition, no. 52.

owing to its coarseness; and the copy of Ibn al-Muʿallim's Dīwān which is in the Bodleian Library, of the date 608,[1]) contains no satire on the other, and indeed little that could be called satire on any one, or more severe than his poetical correspondence with the physician of Wāsiṭ, Ibn al-Barkhushī, copied by Ibn Abī Uṣaibiʿah (I, 257).

The verses which are over 3000 in number are mainly encomia and dirges; there are however some poetical epistles, some *ghazals*, and some epigrams. The poetical interest of the dīwān is perhaps not very great; but it might be worth editing on the ground of the historical allusions, which, if they do not give us much detailed information, at any rate render us somewhat more familiar with personages casually mentioned in Ibn al-Athīr's chronicle, and teach us something of the condition of Wāsiṭ and its neighbourhood during the sixth century AH. I propose to collect from it a few details concerning the poet's life, the names of the more important subjects of his eulogies, and certain epigrams which illustrate the manners of the time. The dīwān appears to be arranged on no principle that can be guessed; it is neither chronological nor alphabetical nor divided according to the subjects. It covers however at least fifty years, since the author mentions his twentieth year in one poem and his seventieth in others. The personages mentioned in the poems are a fair chronological guide.

The poet was born at al-Hurth, in the district of Wāsiṭ, and according to Yāḳūt had property in Jābān, a neighbouring village; the latter is rarely mentioned in the dīwān, whereas there are many allusions to the former, which had a *ḳāḍī*, who was subject to the *ḳāḍī* of Wāsiṭ, at one time Ibn al-Dāmaghānī, to whom the poet addresses more than one complaint about the local magistrate. A more important place than al-Hurth was Gharrāf, properly the name of a canal, but also of a collection of villages; it had a governor

1) Marsh. 516.

(*amīr* or *wālī*), at one time Mujāhid al-dīn Bahrūz al-Ghiyāthī, who figures repeatedly in Ibn al-Athīr's Chronicle; as governor of Takrīt, afterwards as *shiḥnah* of Baghdad, an office to which he was appointed in the year 532. He died in the year 540. A village of Gharrāf to which the poet sometimes alludes had the name Hālah; there is a dirge on an *amīr* of Hālah, named Yaḥyā b. Muḳbil b. Abi'l-Jabr. In another village, probably in the same region, called Jaurajā, the poet possessed property; in one of the odes he complains of having lost both revenues and palm-trees there, whence the first syllable of the name *(jaur)* would have done for the whole.

His fame as a poet seems to have spread abroad when he was quite young, and he appears to have enjoyed the patronage of Bek Abah, feudal lord of Baṣrah, and at one time *shiḥnah* of Baghdād; to this office he was raised in 529 by the Sultan Masʿūd, who afterwards employed him to deal with the son of Dubais in Ḥillah, on which occasion he according to Ibn al-Athīr displayed cowardice and incompetence, in consequence of which he lost his office. The poems addressed to this personage by Ibn al-Muʿallim belong to a period before 529. He is given the titles Naṣr al-dīn and Ẓahīr al-daulah, at another time Ḥusām al-daulah; such variation is not uncommon. The subject of the two poetical epistles addressed to this personage seems to be the same. The poet is detained at Balās, whence he is to accompany Bek Abah to Baṣrah, and his patron delays him week after week. If he must be delayed, let it not be at Balās, where the "water is like an incurable disease, and the interpreter a Turcoman".

Ibn al-Athīr gives 532 as the date for the termination of the rule of the Banū Marwān at Miyyāfāriḳīn, which has been described by Mr. AMEDROZ in the JRAS for 1903. The poet seems to have entered into relations with this family some years before that date, and several of his odes are addressed to members of it: in a poem in honour of

Raḍī al-dīn b. Ḥumaid b. Kāmarrā he mentions a calamity that had ruined *(azāla)* the Banū Marwān, this being a dispute between members of the family. On one occasion he writes "in the name of ʿAbdallāh b. Marwān to his uncle Marwān". ʿAbd al-Bāḳī b. Marwān and Abū Suʿūd Aḥmad b. Marwān are also addressed by him in odes. The place wherewith he connects the latter is not Miyyāfāriḳīn, but Humāmiyyah, in the neighbourhood of Wāsiṭ, and al-Mughīrah, which is apparently unknown to Yāḳūt.

A rather more familiar figure is Saif al-daulah (called by Ibn Khallikān Nūr al-daulah) Dubais b. Mazyad, prince of Ḥillah, which was visited by the poet before 530. When he reached Ḥillah, it was a place of gloom to him (he says), because his friend Manṣūr b. ʿAntar was in prison; when he was released, it became bright. He was allowed to address some encomia to Dubais, one of which contains an elaborate account of the talents of Buthainah, a singing-woman belonging to the prince. This was probably a breach of etiquette; and the poet appears to have been imprisoned by Dubais (whether in consequence of this indiscretion or not), and to have been rescued by Thiḳat al-daulah ʿAbd al-Razzāḳ b. al-Ḥusain, who had previously been governor of Wāsiṭ, where doubtless our poet had made his acquaintance. This personage also promised to help him in Baghdād, whither he now proceeded, like so many poets, in quest of fortune. The Caliph Mustarshid was a mortal enemy of Dubais, and it was natural that the poet should encourage this animosity in the encomium which he was allowed to present to the sovereign; he also attacked Dubais in an ode addressed to the Vizier Sharaf al-dīn ʿAlī b. Ṭarrād. He had no difficulty, it would seem, in getting his encomia accepted, though occasionally intermediaries had to be employed in presenting them; the difficulty lay rather in obtaining payment, whence we get (in the case of ʿAlī b. Ṭarrād) a series of the following character: first an encomium: then a reminder: then a complaint of being refused admittance by the door-keeper: then a

remonstrance at the smallness of the sum finally awarded. Another appeal was addressed to the Treasurer *(Ṣāḥib al-makhzan)* Athīr al-daulah Abu'l-Futūḥ Ḥamzah, also known to us from Ibn al-Athīr. It would appear that he was cast into prison in Baghdād also, in the company of a one-eyed astrologer, who dictated to him, and constantly compelled him to erase what he had dictated. Perhaps he derived from this experience a dislike of astrologers: in an epigram which will be quoted later he triumphs over an astrologer who had prophesied the appearance of a comet, which after all failed to appear. His place of detention in Baghdād is given as the residence of Sa'd al-daulah, called دلمون. Hence he addressed an appeal to the Sultan Maḥmūd, on his way to the Tomb of 'Alī, reminding him of the merit to be acquired by releasing prisoners. How he eventually obtained release is not clear.

He travelled further than Baghdad in search of fortune; to Mauṣil, whither he was invited by the governor Jiḳar (ob. 539), and in the neighbourhood of which he was attacked and taken prisoner. The place where he had this misfortune was Ribāṭ al-'Aḳr, and the captor a Turcoman leader named Ḳorḳubān. The Turcomans are generally mentioned by him with opprobrious epithets; on the other hand he is friendly towards the Kurds, and mentions in one poem five members of this nation who had entertained him hospitably; their names were Ghālib, Abu'l-Ward al-Ṣaghīr, 'Adnān al-Ṭarīd, 'Azzār and Sallār.

The greater part of his life was evidently spent at al-Hurth, which he disliked much as other poets who had been in Baghdād disliked their provincial homes. Still Wāsiṭ was near enough to the capital to enable the poet to keep in touch with the court; and he addressed an encomium to Muḳtafī, and on the occasion of Mustanjid going to the fortress of al-Māhakī he at the instance of the vizier al-Baladī composed a geographical poem describing the stations between Baghdād and this fortress. The expedition of Mustanjid

was in the year 557, and a short account of it is given by Ibn al-Athīr; to this the lines of Ibn al-Muʿallim offer a supplement. Elsewhere he adds that the conqueror of Māhakī was the *Amīr al-Ḥājj* Ṭāshkīn. Besides the Viziers we find him addressing encomia to the *Ṣāḥib al-makhzan* and to the *Mutawallī dīwān al-zimām*, one Zaʿīm al-dīn b. al-Khallāl.

His complaints of al-Hurth usually are confined to generalities; it is a place which would have driven the poetry out of the mind of Jarīr, had he settled there. It is like fate; when a patron tries to exalt him, al-Hurth depresses him. He couples it with the *dīwān* (secretarial duties?) and a party hostile to him in a triad of evils that have overtaken him in his old age. To one Najm al-dīn Mimlān, who had taken Juwaizah (from the Mazyadites?), and dammed the breach of ʿAbduyah, which for its depth was like a sea, he addresses a request to be allowed to quit al-Hurth, where his means are always decreasing and the straitness of his breast increasing.

The troubles which he experienced in his home were probably to a great extent due to the peculation of officials. When a sum was allotted him by a governor, the governor's deputy might keep it from him; a fierce remonstrance is addressed to Abū Jaʿfar the *nāʾib* for keeping back a sum assigned him by Bahā' al-dīn al-ʿAmīd. The governor of Baṣrah Būzābah assigned him a pension *(rasm)*; this he claims as a debt from Abū Taghlib, the *kātib* of Būzābah, to whom the affairs of ʿIrāḳ have been entrusted. The governors appointed to look after Wāsiṭ have neglected the justice and mercy which they were instructed to deal out; Abū Jaʿfar Zain al-dīn ʿAin al-Kufāt is asked to help. He is again imprisoned at the demand of one Rustam, "whose god is gold"; he appeals to the ruler of Wāsiṭ, Tāj al-dīn ʿAlam al-sharīʿah ʿAlī b. Aḥmad b. al-Bukhārī, denying the debt. His relations with the Banū Ghazāl, a family of some importance in Wāsiṭ, provide the material for several odes. He composes an encomium on Muhaddhib al-dīn Abu'l-

Karam b. Ghazāl, "seeking help and wealth wherewith to humiliate his enemies and obliterate his poverty"; Abu'l-Karam orders his case to be settled by one who "alarms him instead of quieting, bruises him instead of binding"; instead of obtaining a reward he finds his property taken away. He now makes an application to the Vizier Ḳawām al-dīn, declaring that these Banū Ghazāl are *Bāṭinīs*, and dragging Wāsiṭ back to the days of Paganism; if their rule be restored to Wāsiṭ, then all is up with the Baṭīḥah.

Quarrels of this sort seem to have occupied a great deal of the poet's time; we learn from them many names of governors of Baṣrah, Wāsiṭ, and places of less importance, and occasionally are brought into the presence of the more important functionaries of Baghdād, though Ibn al-Muʿallim's circle is clearly less exalted than that in which Taʿāwīdhī moves. Baṣrah appears to have been regularly a fief *(iḳṭāʿ)* of a Turk; besides Bek Abah we hear of Būz Abah Muẓaffir al-dīn, perhaps identical with the Būz Abah of Ibn al-Athīr XI, 39; of Ṭoghrul, praised for his services to Ḥaddādiyyah, a village afterwards visited by Yāḳūt. Of magistrates in Wāsiṭ bearing the title *Nāẓir* we learn several names; ʿAmīd al-dīn Yaḥyā b. Ziyādah, ʿAmīd al-dīn Ṣandal, perhaps the personage mentioned by Ibn al-Athīr XI, 243, Abū Jaʿfar b. al-Baladī, afterwards vizier; the ʿAmīd of Wāsiṭ is also mentioned, a man named Naṣīr al-dīn Abu'l-Ḥasan b. Saʿd. The theory that men were ashamed of being *Turks*, and regarded the name as a reproach is no more borne out by these poems than it is by those of Mutanabbī; on the contrary Turks in high places are complimented on their origin.

One of the Turks occupies on the whole the chief place in the dīwān of Ibn al-Muʿallim, viz. the prefect of the Pilgrims, Mujīr al-dīn Ṭāshkīn. The first poem in the dīwān celebrates an event connected with this personage which was regarded as of sufficient importance to be registered in the chronicles. In the year 571 he was commanded by the Caliph to depose the governor of Meccah, who had built

a fortress on Abū Ḳubais, and annoyed the pilgrims from ʿIrāḳ; he succeeded in taking the fortress, and removing the rebellious governor. The poet compliments him also for his services to Gharrāf, which with al-Hurth appears to have been his "fief"; Ibn al-Muʿallim asserts that Ṭāshkīn was the first feudal lord of these places who had ever received an encomium from himself. In another poem he is praised for his benefits to Ḥillah, which he calls *al-Faiḥā*, and which Ṭāshkīn has filled with justice and prosperity. A poem sent by oversight without mention of Ṭāshkīn's name causes another to be composed excusing it; the poet appears to have been regularly in Ṭāshkīn's employment, and to have composed verses not only upon but for his patron when they were required. A geographical poem on the stations to Meccah, not unlike others which have come down to us, was composed by Ibn al-Muʿallim, recording his own pilgrimage, and in honour of this leader of the pilgrims, then called Nāṣir al-dīn. The poet's praise of this personage is confirmed by Ibn al-Athīr; he outlived the poet by some years, as he died in 602, as prefect of Khūzistān, whither he had been sent after his arrest, which is recorded by Ibn al-Athīr, who regularly calls him Ṭāshtakīn.

There are besides odes addressed to numerous men of eminence, who probably paid or promised payment for a *ḳaṣīdah*; owing to the stereotyped character of the compliments we learn less about these personages from the verses than from the headings. One is almost astonished at the prevalence of titles compounded with *dīn*, which, as is well known, only come into use at the beginning of this century; an index of proper names to this dīwān would show that the language was being ransacked to find variations. Certain compounds appear to have been more honourable than others, as we see in the case of Ṭāshkīn; but it is not easy to make out any hierarchy. The *tashbīb* occupies as a rule something like half the *ḳaṣīdah*; to us it has little interest, but as may be seen from Ibn Khallikān, the judgment of

the poet's contemporaries was very different from ours; it is as an erotic poet that he chiefly wins Ibn Khallikān's praise. He also even in his lifetime was frequently cited by preachers, among them the celebrated Abu'l-Faraj b. al-Jauzī; such citations usually come from poems dealing with *zuhd* or asceticism, which scarcely seems to be the subject of any odes in this dīwān, though some verses of the sort are to be found in the dirges, which are chiefly on local celebrities. The verse in general seems to the present writer facile and graceful, but to posses neither quality in the same degree as Ta'āwīdhī's. I close this paper with a selection of epigrams from the dīwān, illustrating various sides of the poet's life.

صدر مكاتبة كتبها الى ابى فراس بن مروان فى حق طبيب ساله اياها

ولقد علمت بانه لا بد للبلد الخصيب
فى الدين والبلد المعـ رض للحوادث والخطوب
عند الشريعة من فقيـ ـه والطبيعة من طبيب

وله الى ابى الفضل المنجم حيث ارجف بظهور الكوكب الذى له ذنب وجريان الريح التى تقلع فى جمادى الآخر

قل لابى الفضل قول معترف مضى جمادى وجاءنا رجب
وما جرت زعزع كما زعموا ولا بدا كوكب له ذنب
كلا ولا اظلمت ذكاء ولا ابدت اذى فى قرانها الشهب
يقضى عليها من ليس يعلم ما تقضى عليه هذا هو العجب
فارم بتقويمك الفرات فالاصـ طرلاب خير من صفره الخشب
قد بان كذب المنجمين وفى اى مقال قالوا وما كذبوا

مدبر الامر واحد ليس لله سبعة فى كل حادث سبب
لا المشترى سالم ولا زحل باق ولا زهرة ولا قطب
تبارك الله حصحص الحق واذ جاب التمارى وزالت الريب
فليبطل المدعون ما وضعوا فى كتبهم ولتحرق الكتب

وقال وهو يشرب وقد قام بقدح الى اسود فعابوا ذلك عليه

لما رايتكم بيض الوجوه لكم سواد خلق يشوب الامن بالفرق
قصدت اقبحكم لونًا واحسنكم خلقًا لعلمى ان المجد فى الخلق

وله شفاعة فى مغنية اسمها فتون

ايا من لم يزل بندى يديه وسطوة باسه يحيى ويردى
لئن جاءت فتون عن ذنوب اتت خطًا اليك بعذر عمد
فهب لشفاعتى ما كان منها فقد وهب النبى ذنوب هند

وله الى ابى المعالى بن المعلى شيخ الطيب وقد اهدى له سكينًا كالّة

حاش الهدية ان تردّ وانما هى غير صالحة لحسم الداء
واذا المدى كلّت عن الاقلام ان تبرى فقد صغرت عن الاهداء

وله وقد انفذ له عوضها سكينًا نصابها شفاف

فضلت هذه الهدية ما جا ء الينا من قبل بالاهداء
مدية فاقت المدى وحكت عز مك فى حل مشكل ومضاء
فحديد كالهند وانى قطعًا ونصاب كالفضة البيضاء
فلها لا لغيرها اليوم وصفى وعليها لا بل عليك ثنائى

وله الى ابن الدامغانى قاضى واسط يتالم من قاضى الهرث

لله اقضية فى الارض جارية والهرث شر قضاء الله قاضيها
مضى ابوه وابقى شر باقية اعجب لمستقبل البلوى وماضيها

وله اليه فيه

لى عند قاضى الهرث دين فضائل يقضى علىّ بها ولا يقضينى
احكمت قصته ورشت نباله وبها انثنى عن قوسه يرمينى
واظنه ان هز اكعب رمحه ما ان يرى فى الهرث غير طعين
انا بين قاض بالفساد ومقطع ويلى من الحجاج والطاعون

Yemenische Sprichwörter aus Sanaa.

Von *A. S. Yahuda.*

Als ich vor einigen Jahren gelegentlich Herrn Professor GOLDZIHER von einer in meinen Händen befindlichen Sammlung yemenisch-arabischer Erzählungen, Gedichte und Sprichwörter erzählte, bezeichnete er die Bearbeitung jener Sammlung als eine sehr wünschenswerte und nützliche Arbeit. Jetzt wo es gilt, dem Meister eine Huldigung zum Abschluß einer 40 jährigen Lehrtätigkeit, die weit, weit über die Mauern seiner Hochschule hinausgegangen ist, darzubringen, scheint mir der Zeitpunkt gekommen zu sein, wo ich mit der Veröffentlichung folgender yemenischer Sprichwörter wenigstens zum Teil der Anregung des Meisters nachkommen soll.[1])

1. الباب المغلق يردّ الشيطان المطلق *el-bāb-el-muġlag yeridd eš-šaiṭān-al-muṭlag*: »Die geschlossene Türe hält fern den losgelassenen Teufel«, d. h. bei verschlossener Türe hat man niemanden zu fürchten. اطلق »Loslassen«, vgl. Hadr. p. 298 N. 1. طلّق وانطلق »Dem Roß die Zügel schießen lassen, losgehen lassen«. Die Yemener verstehen unter

1) Wegen des engbemessenen Raumes muß ich mich hier mit einer kleinen Auswahl begnügen. Die Fortsetzung wird eventuell im nächsten Band dieser *Zeitschrift* folgen. Gute Dienste hat mir bei vorliegender Arbeit das groß angelegte Werk des Grafen C. VON LANDBERG *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, Band I: Hadramaut, Leiden 1901 (im folgenden mit Hadr. abgekürzt) geleistet. Der hadramautische Dialekt dürfte dem Yemenisch-arabischen am nächsten stehen.

الشيطان المطلق den »verfluchten, von Gott ausgestossenen Teufel«, اطلق wird auch im Sinne von »verbannen, exkommunizieren« gebraucht. شيطان heißt auch ein Bösewicht, ein Schurke; dasselbe bedeuten شرّانى *šerrānī* und مُؤذى.

2. خذ بامانك زمانك *Ḫuḏ bāmānak zamānak*: »Mit deiner Ehrlichkeit erobere deine Zeit«. »Zeit« im Sinne von »Schicksal«. Gegen ehrlichen Wandel kann das böse Schicksal nichts ausrichten. Wer ehrlich ist, hat niemanden und nichts zu fürchten, ist der unabhängigste Mensch der Welt. زمان mit Pronominalsuffix heißt »zeitlebens«; man sagt z. B. ما خان زمانه von einem, »der sein Leben lang keine Unehrlichkeit begangen hat« und ما شفت هكذا زمانى »ich habe so etwas mein ganzes Leben nicht gesehen«.

3. بدل الحمحمه قرمه *Badal-al-ḥumḥumē gurmumē*: »Für eine Myrthenblüte eine Dochtkohle!« Wird von jemanden gesagt, der etwas minderwertiges gegen wertvolles eintauscht, z. B. wenn sich jemand von einer schönen Frau scheiden läßt und eine häßliche heiratet. حمحم »Wenn die Blütenknospe reif zum Öffnen ist«, daher wird es auch vom »Aufblühen« des Geschwüres gesagt[1]). قرمه (auch جِذفه) heißt eigentlich ein »Holzklotz«. In Syrien und Palästina bedeutet

---

1) Hadr. 65, V. 11 وكعوب صفر لونهن قد حمحم فى الصدر شبه الليم وسط خياله bezieht LANDBERG حمحم auf لون; gemeint sind aber die Brustwarzen, wenn sie sich bereits zu formen beginnen wie zum Aufblühen reife Blütenknospen. Der Vers ist demnach zu übersetzen: »Und ihre Brustwarzen sind von gelblicher Farbe, bereits aufgeblüht auf ihrer Brust, wie Orangen an den Ästen«, sie sind gelb-rötlich, rundlich, fest und stramm, wie zwei Orangen, und die Öffnung der Warze erscheint in diesem Bilde als die Blume der goldenen Frucht. حمحم vom Geschwür bedeutet also nicht schlechtweg »reif werden« (p. 80), sondern »aufblühen«, wenn der Eiter schon so reif ist, daß das Geschwür sich öffnen muß.

قرامى »zu Kohlen gebrannte Holzklötze«. In unserem Sprichwort versteht man unter قرمة den verkohlten Kopf des Dochtes, der durch seine rundliche Form und die grauweisse Aschenspitze der Myrthenblüte ähnlich sieht. Sonst wird es von einer ähnlich aussehenden Geschwürkruste oder von vertrocknetem Nasenschleim gebraucht, daher تقرمم »in die Nase bohren, sich die Nase putzen«. In anderen Teilen des Orients, z. B. in Mesopotamien wird قرمايى *qirmāyī*, in Palästina قَرَامه von einem plumpen, ungehobelten Menschen gesagt.

4. البصر غلب القوّه *el-baṣar ġalab al-guwweh*: »Einsicht siegt über Gewalt«. بصر auch schlechthin »Ansicht«, z. B. كيف بصرك »was ist deine Ansicht, wie denkst du darüber?« Hadr. p. 53, 1 s. v.

5. البيضة لدرّه والبقبقه لعمران *El-bēiḍa lidirrē wel-bagbaga liʿimrān*: »Das Ei ist für Dirre, das Gegacker für ʿImrān«. Dirre entspricht dem Frauennamen »Täubchen«. Das Ei wird für Täubchen gelegt, der Nachbar ʿImrān muß das Gegacker hören. Der Eine hat den Nutzen, der Andere nur die Plackerei.

6. الجاوع خرج والعارى ما خرج *el-ǧāwiʿ ḫarağ wel-ʿārī mā ḫarağ*: »Der Hungrige geht betteln, der Nackte aber nicht«. Vom verschämten Armen, der eher berücksichtigt werden soll. Ein anderer ähnlicher Spruch lautet الصدقه على اهل الدور ما هى على اللى يدور »Almosen soll man denen spenden, die zu Hause sind, nicht jenen, die von Haus zu Haus gehen«. Wie in جاوع so kommt das و in fast allen übrigen Stämmen von med. و im Part. act. zum Vorschein,

z. B. ما انت عاوز »was willst du, was brauchst du?« انا عاوز اشرى كيس »ich muß mir ein Kīs (Schlafsack) kaufen«.[1])

7. جارك القريب ولا اخوك البعيد *ğārak el-garīb welā ʾaḫūk el-baʿīd*: »Dein Nachbar in der Nähe nützt mehr als dein Bruder in der Ferne«. Gute Nachbarschaft ist ja im ganzen Orient sprichwörtlich. Als ein Hausbesitzer sein Haus verkaufen wollte und wegen des allzuhohen von ihm verlangten Preises befragt wurde, gab er zur Antwort: zehntausend Dīnār (Taler) ist mein Haus wert und zehntausend Dīnār mein guter Nachbar, »denn der Nachbar in der Nähe nützt mehr als der Bruder in der Ferne«.

8. جعلين يديك فى الحبال ورجليك فى الجبال *ǧaʿlēn yedayk fi -l-ḥibāl uriǧlayk fi-ǧ-ǧibāl*: »Daß deine Hände in Stricke gelegt werden, daß deine Beine in die Berge wandern!« Wenn man jemandem flucht, wünscht man ihm Gefangenschaft und ewiges Wanderleben. »In die Berge gehen« heißt im hochgelegenen Sanaa »auf die Reise gehen«.

9. الجوز يقرقح لبعضاته البعض *eǧ-ǧōz yegargeḥ libaʿ-ḍāteh-elbaʿḍ*: »Nüsse rascheln für einander«. Der Sinn: ein Schwindler hält zum anderen, oder »eine Hand wäscht die andere« قرقح ist eine Onomatopoie für den Laut der harten Nüsse, wenn sie an einander gerieben werden الجوز يقرقحوا يعنى يوحّوا حسّ اذا بتحرّكهم: »die Nüsse lassen einen Laut vernehmen, wenn du sie rührst«, so erklärte mir mein Gewährsmann dieses Wort. Bemerkenswert ist der Gebrauch von وحى für »hören«, z. B. اوحى »höre doch zu!«; وحّى

1) *kīs* ist ein Sack aus starkem Baumwollstoff, den die Yemener, wenn sie zum Schlafen hineinkriechen, von innen zusammenschnüren, um sich im Winter gegen Kälte und im Sommer gegen Insekten und Ungeziefer zu schützen. Das *kīs* dient zuweilen auch als Matte oder Decke; manche legen es zusammen und tragen es bei Tag auf den Schultern. Vgl. BURCHARDT, *Zeitschrift für Erdkunde* 1902, p. 598.

»hören lassen«; وحيه اجا من حديده *waḥyōh ʾağā min Ḥodēidē* »eine Nachricht ist von ihm aus Hodeida angelangt«, oder وحيه مليح *waḥyōh melīḥ* »er hat einen guten Ruf«.

10. جيب الداعى ولو لملطم *ğīb ad-dāʿī walaw limulṭam*: »Antworte dem Rufenden selbst zu einer Schlägerei«, d. h. stets flink und dienstbereit sein, ohne lange zu überlegen. Ohrfeige heißt لِطْمَه, kollektivisch für Ohrfeigen oder Schlägerei مُلْطَم.

11. الجيد معروف بشمله *eğ-ğīd maʿrūf bišamlē*: »Der Edle wird auch im einfachen Schulterkleid erkannt«, d. h. auch wenn er ärmlich gekleidet ist. شمله ist ähnlich wie das biblische שמלה ein viereckiges, ziemlich großes, weißes oder braunes Tuch, das auf den Schultern getragen wird. Dieses Kleidungsstück dient, wie einst das שמלה, vor allem zum Wärmen von Brust und Schultern, dann zu verschiedenen Zwecken, so als Matte zum Daraufsitzen, als Decke beim Schlafen oder als Sack zum Tragen von Lasten. Selbst der ärmste Yemener besitzt ein شمله. Da dieses Kleidungsstück nur unter Juden üblich ist, so dürfte شمله tatsächlich mit dem biblischen שמלה identisch sein. *ğīd* im allgemeinen von einem vornehmen, freigebigen und gastfreien Mann. In einem anderen Spruch heißt es z. B. الجيد يعرف مكانه: »Der Vornehme kennt seinen Platz«. Wieder ein anderer Spruch lautet عاتِبْ الجيد ولا تعاتب النذل يُتْعِبك: »Tadle den Edlen und tadle nicht den Gemeinen, denn am Ende macht er dich müde«. Statt يتعبك wird auch يبغضك gesagt; vgl. Prov. 9, 8.

12. الحرّ يذوق الكلام والنذل طبز بالرجل *El-ḥurr yeḏūg el-kalām wen-naḏel ṭobz bi-r-riğl*: »Der Freie schmeckt schon die Worte, der Gemeine braucht aber einen Stich ins Bein«.

Für den Vornehmen bedarf es nicht vieler Worte; schon der bittere Geschmack eines Tadels genügt für ihn. Nicht so der Ruchlose; da muß man sich schon einer Sattlernadel مسلّه *msallē*, mit der man die Lasttiere durch Stechen in die Hinterbeine antreibt, bedienen.

13. حشم الكلب لاجل مولاه *Ḥaššem el-kalb li'ağal mawlāh*: »Ehre den Hund wegen seines Herrn«, denn sonst hast du es mit dem Herrn zu tun oder auch: man soll manchesmal einen gemeinen Menschen schonen, wenn es gilt die Ehre seines verdienten Herrn hochzuhalten. In anderen Dialekten heißt حشّم beschämen, z. B. حشّمتنى »du bringst mich in Verlegenheit«, als Antwort auf ein schmeichelhaftes Kompliment oder als Ausdruck der Dankbarkeit für eine große Gefälligkeit. Im Yemenischen sagt man für »sich genieren« استحجم, z. B. سوّينا خاطره كيف استحجمنا منه »wir taten ihm seinen Wunsch, weil wir uns vor ihm genierten«. استحجم heißt auch »sich von jemanden imponieren lassen«, ما نستحجم منك »ich mache mir nichts aus dir!«. جهمه heißt »Bild, Figur«, ارى جهمته »ich halte sein Bild fest in mir« sagt man von einem in der Ferne weilenden Freund. رأيت جهمتك »ich sah dich im Traum«. Heute gebraucht man es auch für Bildnis: so fragte mich ein Yemener über eine Photographie جهمة من هذا »wessen Bild ist das?«. Ein anderes Wort, خزى, das in anderen Dialekten nur in malam partem gebraucht wird, wenn man wegen einer schändlichen Handlung beschämt ist, wird im Yemenischen schlechthin für »sich genieren« gebraucht, wie z. B. in dem Sprichwort ما احد يخزا من شى يضرّة *mā 'aḥad yiḫzē min šay yeḍurrōh*: »keiner geniert sich vor dem, was

ihm schadet«. Man nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn es gilt, seine Interessen zu wahren. Wenn der Henker hinter dem Rücken steht, geniert man sich nicht, auf und davon zu laufen.

14. ادخل بيتك حنش ولا تدخل انسان *'Adḫil baytak ḥanaš weḷā tedḫēl-'ensān*: »Lieber eine Schlange ins Haus, als einen (fremden) Menschen!«. Verrat ist gefährlicher als Schlangengift. Im gewöhnlichen Verkehr wird im Yemenischen (auch im Marokkanischen) حنش für Schlange gesagt, weniger das im übrigen Orient übliche حيّة. Hingegen hört man in anderen Dialekten حنش sehr selten.

15. دجدج فوق حمار *Duǧduǧ fōg ḥimār*: »Ein Prachtsattel auf einem Esel!«. دجدج ist ein mit Gold gewirkter und Edelsteinen besetzter, kostbarer Sattel für das Reitpferd eines Fürsten bei feierlichen Gelegenheiten. Ein solcher Sattel paßt sehr schlecht auf einem Esel; ebenso lächerlich nimmt sich ein Mann aus, dem unverdiente Ehren zugedacht sind.

16. الدمّ يحبّ خانقه *ed-dimm yeḥobb ḫāngēh*: »Die Katze liebt ihren Würger«, von übertriebener Servilität einem böswilligen, hinterlistigen Menschen gegenüber. الدمّ ist in Yemen das gewöhnliche Wort für Katze, pl. أدمم.

17. الدين قبل الميراث *Addayn gabl al-mīrāṯ*: »Erst kommen die Schulden, dann kommt die Erbschaft«. Noch bevor man von der reichen Erbschaft etwas hat, fallen schon die Gläubiger über den Glücklichen her. Also: jedem Glück geht ein noch größeres Unglück voraus.

18. اذلّ مهره تمنّك من الفقر *Aḏall mahrē teminnak min el-fagr*: »Das niedrigste Handwerk schützt dich vor Armut«. Lieber angestrengte Arbeit als geheuchelte Vornehmheit. Noch drastischer heißt es in einem anderen Sprich-

wort: حمل الخرا على الراس ولا حاجه الى الناس: »lieber Unrat auf dem Kopf [tragen] als der Anderen Wohltat bedürfen«. من dürfte wohl sekundärer Stamm zu امّن »vor etwas bewahren, retten« sein. So lautet z. B. die Übersetzung von צדקה תציל ממות (Prov. 10, 2) الصدقة تمن من الموت Armenspende rettet vom Tode.

19. الذلّ عافية البدن *Ed-dill ʿāfiyyat el-badan*: »Vorsicht ist für den Körper gesund«. Dasselbe bedeutet الذلّ in einem anderen Sprichwort الذلّ ولا الشجاعه »Vorsicht, nicht Wagemut!«. انا ذليل منه (pl. ذِلال) heißt »ich habe Bedenken gegen ihn«.[1]) Wenn einer zur Vorsicht gemahnt wird, heißt es لازمك تذلّ من فلان (tdill) »sei auf der Hut vor N. N.!«.

20. الراغب يحجم بحيف *Er-rāġib yuḥġum biḥayf*: »Wer will, kann auch mit einem Stein schröpfen«. حيف ein spitzer Straßenstein. مِحْجَمه und مِحْجَم »Schröpfmesser«; aber محاجم im pl. »Schröpfgläser« zum Abzapfen des Blutes.

21. الرمح يطعن من اوله *Ar-rumḥ yiṭʿan min ʾawwallēh*: »Eine Lanze sticht schon beim ersten Stoß nieder«. Was gut ist, zeigt sich bei der ersten Gelegenheit, bewährt sich schon von Anfang an.

22. الزوج المناكر ولا الرمله والسراج الملخسس ولا الظلمه *Ez-zōg el-menāger welā ar-rumlē wes-sirāğ el-mulaḫses welā eḍ-ḍulmē*: »Lieber ein Zänker als Witwenstand; lieber ein

1) Ein Yemener, den ich gefragt habe, weshalb er sich von seinem Sozius getrennt habe, gäb mir zur Antwort: كيف انا ذليل منه »weil ich misstrauisch gegen ihn bin«.

flimmerndes Licht als Dunkelheit«. نَقْر und مناقرة »Streit«, z. B. الفقر يجيب النقر *el-fagr yeğīb eu-nagr*: »Armut bringt Hader«. له مناقره مع فلان »Er hat Streit mit N. N.«

23. الشباع يدّى النباع والجوع يدّى القوحزه *aš-šebāʿ yiddī eu-nebāʿ waǧǧuʿ yiddī el-gōḥazē*: »Wohlstand gewährt Bewegungsfreiheit; Hunger zwingt zum Niederhocken«. Wer unabhängig ist, kann überall hin; der Arme muß aber an den Straßenecken sitzen und betteln. Wird gesagt, wenn man aus Mangel an Mitteln gehemmt ist, etwas zu unternehmen. الشباع »Sattheit« für Wohlstand und Reichtum. So heißt es ما ينفعك من شبع الا من قنع خاطره »Nicht hilft dir, wer reich ist, sondern nur der, der genügsam ist«. نبع heißt eigentlich »laufen, hineilen, hinspringen«. اقول لابنى انبع للسوق وانفعنى »ich sage zu meinem Sohn, spring hin zum Markte und besorge für mich etwas«.[1]) قوحز »nieder-

1) Hadr. p. 113 v. 5 hat نابى für «Bote» und p. 719 s. v. نبى vermutet LANDBERG die Identität von نبى mit نبأ und نبه »sprechen« und meint, daß نبع eine emphatische Form darstellt, ähnlich wie بدى; بدأ und بدء. Er weist p. 527 s. v. بدأ auf جزأ, جزى und جزع »vorbeigehen« hin (p. 542). Im Falle بدأ dürfte es wohl eher eine Abschwächung des ursprünglichen بدع »erfinden, erdichten« sein, wie es ja in jenem von LANDBERG selbst angeführten, für den fortschreitenden fremden Einfluß in jenen Gegenden sehr charakteristischen Satz heißt كل ساعه نبدا كلام جديد فى بلادنا: »jeden Augenblick machen wir neue Wörter hierzulande«. Auch die Erklärung von شابع ibid. p. 124 für den »Satten« ZDMG 1873, 289, weil sein Bauch شابيه »hoch und dick« ist, dürfte etwas gewagt sein. In anderen Fällen dürfte aber wohl ein Übergang von tert. Hamza in tert. ع vorkommen; vgl. Hadr. p. 519 zu أ.

kauern«, auch »schmollen«. القوحزه ist spezifisch für die Art, wie Bettler und Gefangene gedehmütigt, mit herabhängendem Kopf und niedergeschlagenen Augen auf den Knieen hocken.

24. ازقم الغريم بيده والضمين بذقنه *Ezgum el-ġerīm by-addo weḍ-ḍamīn biḏagnō*: »Packe den Schuldner bei der Hand, den Bürgen aber beim Bart«, — weil er mehr verantwortlich ist: der Schuldner leiht aus Not; der Bürge müßte aber mehr überlegen. Unser Spruch geht im Grunde auf jene Bürgen, die die Bürgschaft als Geschäft betreiben, was nur eine andere Form des Wuchers ist. زقم »nach etwas greifen«: زقمت المصحف فى يدى »ich nahm das Buch in die Hand«. فلان مزقوم »N. N. ist ergriffen worden [um eingesperrt zu werden]«. الحاجه مزقومه عندى لما تفاصينى »Der Gegenstand bleibt fest in meiner Hand, bis du mir bezahlst«.[1])

25. شف الحاكم ولا غزر الشهاده *šaff el-ḥākem welā ġuzr eš-šehādē*: »Entscheidend ist der Wille des Richters, nicht die Menge der Zeugen«. Die Entscheidung liegt eben in der Hand des Qadi, dessen Urteil in der Regel zu Gunsten desjenigen ausfällt, der mehr Geld in seinen Sack steckt. اذا بدّو القاضى موش لازمك شهود والّا ما بريد القاضى ايش ينفعوك الشهود »will der Qadi, so brauchst du keine Zeugen; will der Qadi

---

1) Ob فاصى mit hebr. פָּצָה »jemanden mit einer Summe abfinden« identisch ist? Aus anderen Dialekten ist mir dieses Wort in dieser Bedeutung nicht bekannt. Die yemenischen Juden gebrauchen gewöhnlich سلّم für »eine Schuld begleichen«, z. B. ايمتى تسلّملى *ʾēmetā tsallemlī* »wann wirst du mir bezahlen?« Allein mir scheint, daß سلّم in dieser spezifischen Bedeutung an das hebr. שָׁלַם angelehnt ist.

nicht, was nützen dir die Zeugen?« sind Worte, die man sehr oft im Orient zu hören bekommt. شفّ »Wunsch«; wenn man z. B. nach dem Preise fragt, antwortet der Händler على شَفَّك »nach Wunsch, so viel es dir beliebt«. شفّى اخطب لابنى »ich habe die Absicht, für meinen Sohn ein Mädchen zu freien«. Vgl. Hadr. p. 187, 1. لى شَفّ بِدْخل عَدَن »ich muß nach Aden gehen«, p. 187 f. قضيت شفى من البلاد »ich habe alles erledigt in der Stadt«. Da nun شفّ dasselbe bedeutet wie خاطر und من خاطر adverbiell = »wegen« gebraucht wird, so bildete man im Yemenischen, wie auch im Hadr., aus شفّ das Adverbium من شفّ in derselben Bedeutung wie من خاطر, so z. B. »er ging nach Yemen wegen der Bücher« سار لليمن من شفّ المصاحف. Im Hadramautischen heißt ما انا مشتفّ منك (auch مستشفّ) »ich brauche dich nicht«. Hadr. ibid.

26. الحيا بالعينين *El-ḥayā bi-l-ʿaynāyn*: »Man schämt sich nur mit den Augen«, man respektiert nur den, den man vor sich hat; »aus den Augen, aus dem Sinn« und »was man nicht weiß, macht einem nicht heiß«.

27. الشقب يقول العيد عيد العافيه *eš-šagb yegūl el-ʿīd ʿīd el-ʿāfiyē*: »Der Pechvogel sagt sich: ein Fest — ist das Fest der Gesundheit!« Gegenüber dem Wohlhabenden, Verweichlichten, von allerlei Hypochondrien gequälten Neurastheniker, der sich über die Freudseligkeit eines armen Menschen nicht genug wundern kann, hält sich der »arme Teufel« für einen Günstling des Schicksals, weil er heil und gesund ist. Da er an Festtagen nichts zu kauen und nichts zu schlürfen hat, so feiert er das Fest seiner »Gesundheit« und macht so aus

der Not eine Tugend. Den »armen Teufel« charakterisiert auch ein anderes yemenisches Sprichwort. الشقب شقب الى آخر عزاه *eš-šagb šagb 'ilā 'āḫer 'azāh*: »Der Pechvogel bleibt ein Pechvogel bis ans Ende seines Mißgeschicks«. Als Ursprung dieses Sprichworts wird folgender Vorfall angeführt: Ein Bettler verwandte die Ersparnisse seines ganzen langen Lebens zum Ankauf einer Grabstätte in der Reihe der Wohlhabenden und Vornehmen. Als er nun endlich starb, stellte sich heraus, daß irrtümlicherweise schon lange vorher ein reicher Mann dort bestattet worden war. Da sagte seine Frau: der Pechvogel hat kein Glück, selbst nach seinem Tod. عزَى »Unglück, Mißgeschick«. تعازى heißt aber »sich unterhalten«. ايش تعملوا يا اخوان قالوا قاعدين نتعازى »was tut ihr, Brüder? sie sagten: wir sitzen und unterhalten uns«.

28. شهر ما لك فيه نفقه لا تعدّ ايامه *Šahr mā lak fīh nafaga lā te'udd ayyāmēh*: »Ein Monat, in dem du weder kaufst noch verkaufst, zähle nicht seine Tage«, — weil nichts dabei herauskommt. نفقه heißt nicht »Ausgaben« schlechtweg, es umfaßt auch die Einnahmen. Ein Kaufmann sagt z. B. عندى نفقه فى دكّانى يعنى خَرْج ودَخْل كذا وكذا »meine Einnahmen und Augaben im Laden betragen so und so viel«. نفقه wird aber auch für »Einnahme« allein gesagt, z. B. بعت خمسين ثوب وخرج لى نفقه كذا وكذا »ich verkaufte fünfzig Stoffstücke, die mir eine Einnahme von so und so viel eingebracht haben«. Für »Reingewinn« jedoch wird محصول gesagt, z. B. نفقتى عشرين ريال فى الشهر ومحصولى خمسه »meine Einnahmen betragen zwanzig Riyāl im Monat, mein Reingewinn fünf«.[1])

1) Mit Riyāl (aus Royal) pl. Riyālāt bezeichnet man in Yemen die Maria-Theresia-Taler, die dort von jeher beliebter waren, als die türkischen Meǧīdi-Taler.

29. الصبايا على عمّاتهن ما هن على امّاتهن *eṣ-ṣebāyā ʿalā ʿammāthen mā hen ʿalā ʾummāthen*: »Die Frauen sind je nach ihren Schwiegermüttern, nicht nach ihren Müttern« — sie sind gut oder schlecht, friedfertig oder streitsüchtig je nach dem Verhalten der Schwiegermutter zu ihnen. Im Gegensatz zum Okzident, wo die Schwiegermutter nur noch der Schrecken des Eidams ist, hat es im Orient die Schwiegertochter mit der zweiten Mutter zu tun. Die jungvermählte Frau, die manchmal kaum das Alter von 13 Jahren überschritten hat, folgt dem nicht um vieles älteren Ehemann in sein väterliches Haus und kommt so unter die Obhut der Schwiegermutter, bis der Mann sich durch eigenen Erwerb selbständig machen kann. Unter solchen Umständen hat die Schwiegermutter großen Einfluß und ihr Verhalten ist von ausschlaggebender Bedeutung für die junge Ehefrau. Die unglücklichen Ehen sowie die häufigen Ehescheidungen sind zumeist auf Konto der Schwiegermutter zu setzen, weil sie sehr tief in das Leben der Jungvermählten eingreift und nicht wie häufig im Okzident bloß die Rolle einer Statistin mehr oder weniger komischer Art spielt, je nach dem guten oder schlechten Humor des Schwiegersohns. Die Schwäherin ist daher das Odium aller Angehörigen des schönen Geschlechtes, überall dort, wo noch keine moderneren Anschauungen eingedrungen sind und die Ehe in ihrem ersten Stadium noch immer mehr den Eltern zur Freude gereicht, als den Kindern, die gar nicht wissen, weshalb sie zusammengeführt worden seien. Charakteristisch sind gewisse Redensarten, die mit diesen Verhältnissen in Verbindung stehen. Wenn eine Mutter keine Macht mehr über ihre hartnäckige Tochter besitzt, so sagt sie zu ihr »deine Schwiegermutter wird dir schon Vernunft beibringen« oder »deine Schwiegermutter wird mich schon rächen«. Wenn man sich nach dem Verhältnis von jungen Eheleuten zu einander erkundigt, so lautet die allererste Frage: »wie vertragen sich Schwiegermutter und Schwiegertochter?« [1]).

1) Eine witzige Orientalin soll einmal gesagt haben, Mutter Eva sei die

30. لبج الحبيب تكبيس ولعنه دريس *labǧ el-ḥabīb tekbīs wela'nōh derīs*: »Des Freundes Schläge sind heilsame Mittel und sein Schimpf eine Lehre«. لبج »Schlagen, Prügeln«, vgl. Hadr. p. 16 Note 1 انا اشتيك تلبجه »ich wünschte, du schlügst ihn«. مِلْباج »Stock« p. 311 f. Neben لبج ist صفع für »Schlagen« gebräuchlich. مَصافيع sind »Hiebe«, so im yemenischen Sprichwort مصافيع الدهر ولا مصافيع الوالدين *mesāfī' ed-dahr welā mesāfī' el-wāldāin*: »Lieber Schicksalsschläge als der Eltern Schläge«. صلفع wird nur für »Ohrfeigen« gesagt.

تكبيس heißt eigentlich »Massage«, ein Heilverfahren, das in Yemen sehr üblich ist. Ganz besonders wird die Massage mit Öl, Fett oder zerlassener Butter nach einer langen Wanderung im Hochgebirge angewandt, wo keine guten Wege sind. Jeder Yemener hält darauf, daß sein übermüdeter Körper tüchtig eingerieben wird. Eine solche Massage wirkt sowohl auf die Haut als auch auf die Muskeln außerordentlich wohltuend, löst den Muskelkrampf und verhindert jegliche Blutanstauung. Daher ist die Massage, ähnlich wie »Balsam«, sprichwörtlich für jedes heilsame Verfahren geworden.[1]) دريس kommt von درس »lernen, studieren« und dürfte eine jüdische Wortbildung sein.

---

einzige Frau gewesen, die keine Schwiegermutter gehabt hätte; darum habe sie auch zuerst die paradiesischen Freuden genießen können. Da beneidete sie aber die Schlange; sie übernahm die Rolle der friedenstörenden Schwäherin, und aus war es mit allen paradiesischen Freuden!

1) Dasselbe liegt vor in ושקוי לעצמותיו Prov. 3, 8, wo שקוי parallel zu רפאות in übertragenem Sinne von »Balsam« steht. Hos. 2, 7 steht שקוי neben שמן und muß Parfumöle bezeichnen, womit man den Körper einrieb, um ihn elastisch und geschmeidig zu machen.

Poème didactique sur le féminin

par Borhān ad-dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm ben ʿOmar al-Ǧaʿbarī.

Par *M. Bencheneb.*

Borhān ad-dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm ben ʿOmar ben Ibrāhīm ben Ḫalīl al-moqriʾ aš-Šāfiʿī al-Ǧaʿbarī est né vers 640 (1er Juillet 1242 — 20 Juin 1243) à Ǧaʿbar, citadelle (*qalʿa*) située sur l'Euphrate entre Bālis at ar-Raqqa.

On n'est pas d'accord sur sa *konya*, les uns disent Abū Isḥāq, les autres Abūl-ʿAbbās ou Abū Moḥammad. Al-Ǧaʿbarī est encore appelé Ibn as-Sarrāǧ, La même divergence existe encore au sujet de son *laqab*: il aurait porté celui de Taqiyy ad-dīn avant de se rendre en Syrie. Quant à son ethnique, il ajoutait lui-même après al-Ǧaʿbarī, celui de *as-Salafī* pour indiquer peut-être qu'il suivait la voie tracée par les premiers musulmans.

Après avoir fait dans sa ville natale de bonnes études qu'il compléta à Mossoul et ensuite à Bagdad où il se fit délivrer le diplôme de licence par le ḥāfiẓ Yūsof ben Ḫalīl, il se rendit à Damas d'où, après y avoir passé quelques années consacrées à l'étude et à l'enseignement, il alla se fixer à al-Ḫalīl (Hébron), comme *šaïḫ* (gardien en chef) du sanctuaire du patriarche Abraham et de ses descendants.

Il mourut dans cette dernière localité le dimanche 5 du mois de ramaḍān 732 (31 Mai 1332), après y avoir vécu environ 40 ans. Soyūṭī seul dit que sa mort arriva en 733.

Parsuite de ce long séjour à al-Ḫalīl, il est appelé quelquefois al-Ḫalılī.

Parmi ses maîtres, on cite Moḥammad ben Sālim al-Manbağī, al-Woğūhī, Ibn an-Naǧǧārī, al-Faḫr Ibn al-Boḫārī, Ibrāhīm ben Ğalīl (sic).

Pendant son séjour à Mossoul, il étudia le *Kitāb at-taʿğīz fī moḫtaṣar al-waǧīz fī forūʿ aš-Šāfiʿiyya* sous la direction de son auteur, Tāǧ ad-dīn Abūl Qāsim ʿAbdar-Raḥīm ben Moḥammad ben Moḥammad, connu sous le nom d'Ibn Yūnos al-Mawṣilī aš-Šāfiʿī mort en 671/1272—3 (Cf. ḤḪ I, 313, n° 3073 et Ibn Sobkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿyya* V, 72).

Al-Ğaʿbarī passait pour avoir de vastes connaissances, surtout dans la lecture coranique, le droit, le ḥadīṯ, la langue et l'histoire.

Ibn Baṭūṭa qui l'avait vu, lors de son passage à Hébron s'exprime ainsi: »... je vis dans cette ville le professeur, le prince, le vénérable, l'imām, le prédicateur Borhān ad-dīn al-Ğaʿbarī, un des hommes saints, élus de Dieu, et un des imāms célèbres« (trad. DEFREMERY et SANGINUETTI, Paris 1893, I, 116).

Parmi environ cent ouvrages qu'il a composés, on cite les suivants qui existent dans les bibliothèques d'Europe, du Caire ou d'Alger: 1° *al-hibat al-hanīʾa fil-moṣannafāt al-Ğaʿbariyya*, 2° *ʿiqd ad-dorar fī ʿadd as-sowar*, 3° *taqrīb al-maʾmūl fī tartīb an-nozūl*, 4° *taḏhīb al-omniyya fī taḥḏīb aš-Šāṭibiyya*, 5° *Kanz al-maʿānī fī šarḥ ḥirz al-amānī wa waǧh at-tahānī*, 6° *al-wāḍiḥa fī taǧwīd al-Fātiḥa*, 7° *tosūm at-taḥdīṯ fī ʿolūm al-ḥadīṯ*, 8° *al-ifṣāḥ bi-marātib aṣ-ṣiḥāḥ*, 9° *Kitāb al-mašyaḫat aš-Šaʾmiyya*, 10° *ʿawālī mašyaḫat al-Ğaʿbarī*, 11° *at-tarṣīʿ fī ṣināʿat (var. fī ʿilm) al-badīʿ*, 12° *Ğamīlat arbāb al-marāṣid fī šarḥ ʿaqīlat atrāb al-qaṣāʾid fī asnāl-maqāṣid*, 13° *nozhat al-barara fī qiraʾat al-aʾimmat al-ʿašara*, 14° *šarḥ at-taʿğīz fī moḫtaṣar al-waǧīz fī forūʿ aš-Šāfiʿyya (il a achevé le commentaire que l'auteur fit sur son propue ouvrage)*, 15° *Qaṣīda*, 16° *tadmīṯ at-taḏkīr fit-taʾnīṯ wat-taḏkīr*.

Les ouvrages suivants sont considérés comme perdus: 1° *Kitāb al-moʿtabar fī iḫtisār al-Moḫtaṣar [l Ibn al-Ḥāǧib fīl oṣūl]*, 2° *abrégé de la Kāfiyat Ibn al-Ḥāǧib fīn-naḥw*, 3° *Manāsik*, 4° *Iḫkām al-hamza li-Hišam wa-Ḥamza;* 5° *Iḫtisār asbāb an-nozūl d'Abūl-Ḥasan ʿAlī ben Aḥmad al-Wāḥidī;* 6° *al-ifhām wal-iṣāba fī maṣāliḥ al-Kitāba;* 7° *al-ihtidā fīl-waqf wal-ibtidā;* 8° *al-iǧāz fīl-alġāz;* 9° *taḥqīq at-taʿlīm fīt-tarqīq wat-tafḫīm;* 10° *taḏkirat al-ḥoffāẓ fī moštabih al-alfāẓ;* 11° *Ḥadīqat az-zahar fī ʿadd āy as-sowar;* 12° *risālat fiš-Šawāḏḏ;* 13° *Rawḍat aṭ-ṭarīf;* 14° *as-sabīl al-aḥmad ilā ʿilm al-Ḫalīl ben Aḥmad;* 15° *Šarʿat fīl-qirāʿāt as-sabʿ;* 16° *ʿOqūd al-ǧomān fī taǧwīd al-Qorʾān;* 17° *Šarḥ al-Qaṣīdat ar-rāʾiyyat fī ʿilm al-ḫaṭṭ lIbn al-Bawwāb;* 18° *waṣf al-ihtidā fīl-waqf wal-ibtidā;* 19° *al-madad fī maʿrifat al-ʿadad;* 20° *mawʿid al-Kirām fī mawlid an-Nabiyy ʿalayh aṣ-ṣalāt was-salām;* 21° *Naḥǧ ad-damāṭa;* 22° *Yawāqīt al-mawāqīt.*

C'est le *tadmīṭ at-taḏkīr fīt-taʾnīṭ wat-taḏkīr* qui traite du féminin que nous publions d'après deux manuscrits dont l'un existe à la Bibliothèque Nationale d'Alger, 2466 et dont l'autre qui, sans date, semble avoir été copié sur le premier, nous appartient.

Sans l'exiguité de la place qui nous est réservée, nous aurions pu compléter ce travail par un premier index des noms féminins à forme masculine et un second index des noms appartenant aux deux genres d'après al-Ǧaʿbarī, Ibn al Ḥāǧib, Sıbawaïh, Ibn Sıda, Ibn Mālik, Soyūṭī, Nūr ad-dīn, Ibn Niʿmat Allāh al-Ḥosaïnī al-Ǧazāʾirī, etc.

Sur la biographie d'al-Ǧaʿbarī, cf.: Ibn Baṭūṭa, *Voyages*, éd. et trad. DEFREMERY et SANGUINETTI, Paris 1893, I, 116; — BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Berlin 1902, II, 164; — Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf aḍ-ḍonūn ʿan āsāmil-kotob wal-fonūn*, ed. FLÜGEL, Leipzig 1858, I, 313; — Sobkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿyya*, Caire 1324, VI, 82; Moǧīr ad-dīn al-Ḥanbalī, *Kitāb al-Ons al-ǧalīl bi-taʾrīḫ al-Qods wal-Ḫalīl*, Caire 1283, II, 496; — Ibn Šākir al Kotobī, *Fawāt al-wa-*

fayāt, Būlāq 1299, I, 30; — Soyūṭī, *Boġyat al-woʿāt fī ṭabaqāt al-loġawiyyīn wan-noḥāt*, Caire 1326, p. 184; — Abūl-Fidā, *Taʾrīḫ*, Constantinople 1286, IV, 110; — Mortaḍā, *Tāǧ al-ʿArūs*, Caire 1307, III, 103.

تدميث التذكير فى التأنيث والتذكير
للامام المحقق العلامة
ابراهيم بن عمر الجعبرى

بٱسم الاله الواحدِ المَنّـــانِ رب العبادِ الماجدِ الديّـانِ
صلّى على خير الانام محمـــد والآل والتُّبّاع بالاحســـــان
أفدى الذى بسؤاله وافـــانى عن مُبْهَم التأنيث فى الوُحْدان
أبْشِرْ هداك الله إنىَ مُفْصِح عما سألتَ فلا تُعَدِّ بيـــانى
كى لا تُرَى عند البيان مُحَرِّفا سَمْتَ الكلام تُعَدَّ فى اللُّحّان

السبب الحامل على معرفة المذكر والمؤنث

فظهورُ فائدةِ المُؤَنَّثِ عاريـــا فى فِعْله والوَصْف كيف أتانى
كالحال والتصغير والإخْبار عنـــه والاشارةِ والضميرِ فَـعَـــان
والصرفِ ثم الجمعِ والتأكيدِ مَعْ نَسَبٍ ومعْ عَدَدٍ من الحِسْبان
ولَكَمْ أديبٍ ظل يَخْبِطُ خَبْطَ عَشْـــوَاء[1] إذا اسْتُفْتِى كليلَ لِسان
فَأُنَفْ ولا تَقْنَعْ بصيتٍ كاذبٍ مثل السرابِ يُخِيلُ باللَّمَعـان

1) Sur la locution proverbiale يخبط خبط عشواء, cf. Maïdānī, éd. Caire 1310, II, 249; *Asās al-balāġa*, *Lis.ᶜAr.* s. v. خبط et *Lis.ᶜAr.*, *Qāmūs* s. v. عشو.

واسْتَجْلِ عِقْدَ الدُّرِّ سِمْطَ نِظامِه رَصَّعْتُه بفَرَائِدِ المَرْجان
رَقَّتْ معانيها اللطيفةُ فازْدَهَتْ أَسْماعُنا ببَدائع الأَلْحان
وحديثُها السِّحْرُ الحلالُ فلا تَحِدْ عن وَصْل غانيةٍ سليلةِ غان

بيان نسبة احد المتقابلين الى الآخر

الاصْلُ تَذْكيرٌ لِشَيْءٍ وآدَمٍ و تَفَرَّعَ التأْنيثُ إِذْ هو ثان
و لِذا إذا اجتَمعا يُغَلَّبُ نحوجآ الأَبَوَانِ والإبنانِ والأَخَوان
فآحتاج ذا الثانى لأَمْرٍ زائدٍ حتى يُمَيِّزَه عن الذُّكْران
إمّا حقيقيٌّ لـه فَرْجٌ إزآ ذَكَرٍ وغَيْرٌ بالمَجَازِ دَعانى
ودليلُه لَفْظٌ وفى تقديرِه قد ظَلَّ عاجِزُنا قَصيرَ عِنان
هو فى الحقيقِى فارِقٌ ومؤَنِّثٌ وبغَيْرِه لِلَّفْظِ حَسْبُ أَرانى

بيان كيفية علامات التأْنيث وحدّ المؤْنث

فعَلَامَةُ النَّوْعَيْنِ تاءُ تَحَرُّكٍ وَصْلًا وقِفْ بالتآ ويآ إِسْكان
وكذلك الأَلِفُ المُنيفُ وقد أَتَتْ مَقْصورةً مَمْدودةً قِسْمان
والياءُ فى هذى وتاءُ تَكَرَّمَتْ وتقومُ هِنْدٌ وَهْىَ ذاتُ جَنَان(1)
وكهُنَّ يَعْفُونَ اسْتَمِعْ لا هُمْ إذا النونانِ فى الفعليْن مُجْتَمِعان
ويَكُونُ إِعْرابًا برَفْعٍ مُضارعٍ وهُما لدى المُعْتَلِّ يَشْتَبِهان
وبَنَوْه مَعْها ساكنًا وخفيفةً رَفْعًا وشَدِّدْ إِنْ أَتَى الغَيْران

1) جنان il faut peut-être lire حنان.

كَلَيُسْجَنَنَّ(1 مُؤَكَّدًا ولَنَسْفَعًا(2 وبضَيْفَنٍ زِيدَتْ وفى فَعْـــلان
سَعْدانِ والعَطْشانِ والنَّطْشانِ والـــزُّقّانِ والبِغثّانِ و الوَجْهـــان
حَسّان والتَّبّان والقَبّان والـــــشَّيْطان والسُّمّان كالرُّمّـــــان
وتأَصَّل الحَنّانُ والمَنّان والـــــمُرّان والدِّهْقان كالتِّيـــــنَان
ولذا بمَنْعِ الصرفِ شَأْنٌ فاعْتَبِرْ إذ ذاك تفصيلى بلا نِسْيـان ٣٠
والهاء الاَصْلُ لِعَوْدِها بمُصَغَّـرٍ لا الهآ وإِنْ الاَقْوَى رَحِيبُ مَكَان
الاِسْمُ المُؤَنَّثُ ما عَرَاه عَلَامَةُ الـــتأْنيثِ لَفْظًا أَو يُقَـــدَّرُيَـــان
أَو نائبٌ عنها يَحُلُّ مَحَلَّهـــا أَو أُنِّثَ المَعْنَى بغَيْرِ تَـــوَان
عَمَّهْ وسُعَدى ثم لَمْياءُ وزَيْـــــنَبُ ثم هِنْدٌ ثم أُمُّ عِـنَـان

بيان اختلافهم فى اصالة الهاء والتاء

والتآ فى الاِسْمِ الأَصْلُ لِلْوَصْلِ آنْقُلُوا عن سِيبَوَيْهِ(3 وعن فَتَى كَيْسان(4 ٣٥
والهآ بوَقْفٍ فارِقٌ فِعْـلًا وذا ك كنحْو عِفْرِيتٍ فيَخْتَلِفـــان
ولثَعْلَبٍ(5 فاعْكِسْ وتُبْدَلُ وَصْلَها تاءٌ لِتَحْمِلَ آلَةَ التِّبْيـــــان
ولِذا فقِفْ بالهآ بلا خُلْفٍ وللـــشَّيْخَيْنِ حَقًّا جاءت الوَجْهان
وتَنَوُّعُ المرسومِ تابعُ خُلْفِهـم فتَحَرَّ فى التفريعِ رَبَّ عِيَـــان

1) Cor. XII, 32.
2) Cor. XCVI, 15.
3) Sur ce grammairien, cf. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.* I, 101.
4) فتى كيسان désigne Moḥammad ben Aḥmad ben Kaisān; cf. Brockelmann I, 110.
5) Sur ce personnage, cf. Brockelmann I, 118.

٤٠ وقَدَ الْزَموا ما قَبْلَها فَتْحًا كما أَلِفٌ لذا فى اللَّتَيّ(1 يشْتَرِكان
ومُقَدَّرٌ نحو الصلوةِ وكَسْـر ذِهْ مَعْ هذه واسْتُلْزِمَ الهـــاءان
والشَّوْبُ فى بِنْتٍ وأُخْتٍ سَوَّغ الـ ـإِسْكانَ قَبْلُ وعَمَّت التـــاءان
وجَرَتْ مَعًا مَجْرى الاصولِ فحُمِّلَتْ حركاتِ إِعْرابٍ أُتى لِبَيَـــان
ولرُبَّما لَحَظُوا انْفِصالَ زِيـــادةٍ فلِذا ٱغْتَفِرْ سَلْمَهْ وقُلْ لَفْظان
٤٥ والتآ بفِعْلٍ مَعْ صحيحٍ مؤنثٍ أَصْلٌ فمُدَّ وليس يَنْقَلِبـــان
والكُوفِ هآ دَفْنُ البَنَاهِ رواه مِنْ ٱلْمَكْرُماهِ(2 وليس عن أَعْيـان
والتاءِ والهاوِى له و لجَمْعِـــه إِفْرازًا ٱنْصُرْ أو شُيُوعًـــا وَان
والنَّصْبُ محمولٌ على جَرٍّ لِأَجْـــلِ قضاء حَقِّ أَصَالةِ الذُّكْران
وشُذوذ فَتْحٍ فى سَمِعْتُ لُغاتَهم وبَنَاتًا الفَرَّآ(3 بحَذْفٍ جـــآن
٥٠ ويقابل التنوينُ لا للصرفِ إذ عَرَفاتٌ التنوينُ والسِّيّـــان
وكذاك فى عَلَمٍ و بَعْضٌ حاذفٌ ولقَوْمٍ ٱحْذِفْه وجآ الفَتْحـــان
واحْذِفْ لِهآ الاولى كمَنْسوب به خَوْفَ اجْتِماعٍ اذ هُما تـــاءان
مَدَنِيَّةُ النَّكَحاتِ وافَتْ فى المُثَـــنَّى الهآ وشَدَّ البان مَعْ حضيان(1

---

1) Sic.

2) الكوف licence pour الكوفى; sur le ḥadīṯ دفن البنات من المكرمات cf. Soyūṭī, *Kit. addorar al montaṭira fil aḥādīṯ al moštahira* publ. en marge d'Ibn Ḥağar al-Haitamī, *Kit. al fatāwīl ḥadiṭiyya*, Caire 1307, p. 163; al-ʿAzīzī, *as-Sirāğ al-monīr šarḥ al-Ğāmiʿ aṣṣağīr lis-Soyūṭī*, Caire 1304, I, 287; al Ḥūt al baïrūtī, *Kit. asnāl maṭālib fi aḥādīṯ Moḫtalifat al marātib*, Bairūt 1319, p. 105.

3) Cf. Brockelmann I, 116.

بيان محالّها

وتُزَادُ رابِعةً وخامِسةً وســـا م دِسةً وسابِعةً وقِفْ بِثَمَـــان
كغُلَامةٍ إنْسانةٍ مَرَةٍ(1 وســـا م لِمَةٍ كذا رَجْلَهْ(2 عن الأَعْيان
وكجَدَّةٍ أو عَمَّةٍ او خـــالـــةٍ أو صِهْرةٍ أو حَمْئَةِ الفِتْيـــان
وكفِضَّةٍ مع جَنَّةٍ مع بَهْجـــةٍ مع قَصْعةٍ مع جَفْنةٍ لِجِفَـــان
وكعَمْرَةٍ وقَرَعْبَلانَةَ مَعْ قُـــدَعْـــمِلةٍ وتَرْقُوَةٍ من الحَيَـــوان
وأتَتْك ثالثةً لحَذْفٍ حَـــلَّ فى سَنَةٍ لهذا أَمُّها أَصْـــلان

حذفها من التابع اعتمادا على المتبوع

وفَعُولُ فاعِلُ ثم مِفْعالٌ ومِـــفْـــعِيلٌ ومِفْعَلُ ذاكِرَ الانْســـان
كصَبُورٍ ثم شَكُورٍ مِهْذاءٍ ومِعْـــطِيرٍ ومِغْشَمٍ ما خلا مِيقـــان
وعَدُوَّةٍ مِسْكِينةٍ بِخِلَافِـــــه لِصَدِيقةٍ وفَقِيرةٍ ضِـــــدّان
إذ هآ فَعِيلَتِهِ أَتَتْ كشَرِيفةٍ وقَرِيبُ ثم رَمِيمُ خارِجَتـــان
وفَعُولُ مَفْعولٍ يَقِلُّ بِهَائِـــــه كرَكُوبةٍ ورَكُوبِهِمْ لِعِيَـــــان
ورَغُوثـــةٍ وحَلُوبةٍ وفَعِيلـــــةً أَخْلِهْ مع الموصوفِ من تِبْيان
كدَهِينِ ثم خَضِيبِ ثم كَحِيلِ ثـــم لَدِيغِ ثم كَسِيرِ فاسْتَمِعانى
وحَمِيدةٌ وذَمِيمةٌ قاسوهُمـــا بقبيحةٍ وجميلةِ الأَعْكـــان

---

1) مرة pour مرأة, cf. *Qāmūs* s. v. مرء.

2) رجله pour رجلة, fém. de رَجُل.

لزومها لنسج الاسمية الوصفية

ولَرُبَّما نُقِلَتْ الى إسْمِيّـــــةٍ فالهاء فيها ثابتُ الوِجْـدان
كذَبِيحةٍ ونطيحةٍ وفريســـــةٍ وبحيرةٍ وقتيلةِ السِّعْـــــلان
وعثيرةٍ ونقيعةٍ وربيئـــــةٍ وفليقةٍ وأُخيذةِ الفُرْســـــان
وبَكِيلةٍ ورتيكةٍ ووكيـــــرةٍ وسخينةٍ وغَبيثةِ الالْبـــــان
وكتيلةٍ وودِيلةٍ ونميلـــــةٍ ومزيّةٍ وبَنِيَّةِ البُنْيـــــان

الاستغناء عنها لعدم المزاحم

ولَرُبَّما اخْتَصَّتْ صِفاتُ مؤنثٍ فاسْتَغْنِ عن عَلَمٍ تَكُنْ ذا شان
مِنْ ذاك قاعِدُ عن مَحِيضٍ حامِلٌ حُبْلَى وطالِقُ مُرْضِعُ الوِلْـدان
مع مُقْرِبٍ مع مُطْفِلٍ مع مُلْبِنٍ مَعَ طامِثٍ هى حائِضُ السَّيَلان
مع طاهِرٍ منه وناشِزِ فـــارِكٍ مع مِيتَمٍ مع مِشْدَنِ الصِّبْيان[1]
و إذا قصَدتَ الفِعْلَ حائضةً فَقُلْ أو ذا اشْتِراكٍ فَأْتِيًا ببَيـــان
فتقول قاعدةٌ على لِبَدٍ لهـــا وكذاك حاملةٌ على أَرْكـــان
وتَرَدَّدوا فى حَمْلِ أَشْجـــارٍ إذًا لتردُّدِ البُطْنانِ و الظُّهْـــران
ولِلأُنْثَيَيْن كنَخْلةٍ جَبَّـــارة طالَتْ وجَبّارٍ لناقةِ هـــان

---

1) Les Ms. portent مِشْدَن tandis que les dict. donnent مُشْدِن; il faut peut-être corriger صبيان en ظبيان, plur. qui n'est pas donné par les dict.

ولذاك قالوا بَلْدةٌ مَيْتٌ وأَرْ م ضٌ مَيْتةٌ ويُقاسُ للحَيَـــوان
والمَيْتةُ اسْمٌ جامِعٌ ولَمـا يَمُو م تُ مُشَدَّدٌ ولِمَا مَضَى لُغتـان

المعدول عنها مبالغة

مَعْدولُ فاعِلةٍ سَكَابِ كَسَابِ ثـــم حَذَامِ ثم قَطَامِ للنِّسْـــوان
ولَكَاعِ ثم ذَفارِ ثم فَجَارِ ثـــــم فَسَاقِ بل فِعْلٌ عن الذُّكْران
ويُبَالِغون به ويَمْنَعُ مَعْزِيًـــا لِتَمِيمَ إذ قد حَلَّه السَّبَبـان ٨٥
ويُؤَثِّرُ التانيثُ مَعْ عَلَمِيَّـــةٍ وبَنَى الحِجازِى إذ نَزَالِ يُـدَانى
وتَمِيمُ وافَقَ فى حَضَارِ تَوَصُّـلًا لِإمالةٍ عن كَسْرةٍ تَـــــرَيَان
وبِناءُ ذا البِنَآ لِأَصْلِ أَصالـــةٍ لا شِبْهِ حَرْفٍ لِابْنِ مالِكِ[1] وان
فمَحَلُّه رَفْعٌ ونَصْبٌ فانْقُلُـوا والحَرْفُ معمولٌ فأُمَّ بَيـــانى

اختصاصها بالمذكر للمبالغة

و أُتْ مبالَغةً بوَصْفِ مُذَكَّـرٍ أَىْ قد حَوَى ما حازَه النوْعان ٩٠
عَلَّامةٌ نَسّابةٌ أَمَّعَـــــةٌ[2] ورَا م وِيَةٌ وداهِيَةٌ وأُمَّةٌ عـــــان
مِقْدامةٌ هِلْباجةٌ مِعْزابـــــةٌ نَحْأَبةٌ أَمَنَهْ[3] من الإيمـــــان
معافة[3] جَحَّايةٌ وَقَّاعـــــةٌ صِمَّهْ[4] ومِدْرَهْ[5] بُهْمَةُ الشُّجْعان

---

1) Sur ce gramm. cf. Brockelmann I, 298.

2) Licence pour أِمعة.

3) Sic.

4) Licence pour صمة.

5) Peut-être faut-il lire مَدره pour مدرة.

وكضُحْكةٍ مع هَمْزةٍ فتُسَكِّنُ المفعولَ وافْتَحْ فاعِلًا وافانى
وكذلك المَلَكوتُ والجَبَروتُ والرَّغَبوتُ والرَّهَبوتُ للأَعْيان

انعكاسها فى العدد

فثلاثةٌ فاعْكِسْ الى تِسْع وإنْ رَكَّبْتَ قابِلْ أَوَّلا بالثانى
فثلاثَ نِسْوَةٍ قُلْ وسَبْعة أَشْخُصٍ وثلاثَ عشْرةَ ثم يَنْعَكِسان
فتَقَنَّعَ الفِتْيانُ أَخْمِرةَ النِّسا وتَعَمَّمَ الغَنِجاتُ بالتِّيجان
وإذا حذفتَ مُمَيِّزَ الاحاد فالـ ـها احْذِفْ فى الافْصَحِ وهْو فى الذُّكْران
وعليهما أَرْبَعُ أَشْهُرٍ وتَعَقَّبَتْ عَشْرًا وخَلِّ الليلَ للنُّقْصان
ومُمَيِّزُ النوعيْن فى العَقْل اعْتَبِرْ تذكيرَه طُرًّا و مُتَّصِلان
فى غيْرِهِ التقديمُ عَزَّ وفَضْلَه أَنِّثْ ويُشْرَطُ فيهما جَمْعان

اشتراكهما فيها

وتَشارَكا فى يَفْعَةٍ مع رَبْعةٍ ومَلُولةٍ و فَرُوقةٍ يا دانى
وصَرُورةٍ هُمَزَهْ كذا لُمَزَهْ كذا هُذَرَهْ[1] كذا عِسبارةُ الضِّبْعان

اشتراكهما فى عدمها

قُلْ عاشِقٌ أُو عانِسٌ أُو عاقِرٌ كعَقِيمِ أَيِّم ثَيِّبٍ بِكْران
كلٌّ وقاعٌ صَحْبُ قِنٌّ ناصِلٌ قِرْنٌ لسن بكسره[2] الكفّان
مع نازِعٍ مع ضامِرٍ وجَوادِ ثم كُمَيْتِ ثم بَهِيمِهِمْ لَوْنان

1) Licence pour همزة, لمزة et هذرة. 2) Sic.

جُنُبٌ رِضًى عَدْلٌ وَصِىٌّ شاهِدٌ ضَيْفٌ رَسولٌ خَصْمٌ والوَجْهان
فى الزَّوْجِ وهو الفَرْدُ فى مُتَلازِمَيْـــن وفى الحِسابِ تَرَبَّعَ الزَّوْجان

تأنيث الادوات

والهاءُ فى هَيْهاتَ أُنِّثَ لَفْظُه لا هـاتِ واللفْظانِ مُزْدَوِجان
ولُغاتُه سِتٌّ و هَيْهَيْهِ أَصْلُـــه وبوَقْفِ مَفْتوحٍ فيه الامْـــران
وأَتَى رُباعِيًّا وليس مُضاعَفـــا ويقولُ كُوفِىٌّ له فـــــاءان
وكذاك لاتَ وتاؤه إن لاصَقَتْ ظَرْفَ الزمانِ أَتَى بها لُغَتان
وأَبو عُبَيْد[1] لاتَحِينَ مناصِ[2] قا لَ لدى الامامِ بِصَادَ مُتَّصلان
وعليه أُنْكِرَ وهْو عَدْلٌ فاسْمَعوا جَمْعِى بتاءٍ حازَها الطَّرَفـــان
وكذاك رُبْتَ و ثُمَّتَ افْتَحْ تاءها حيث البناءُ مُـــلازِمُ الاوْزان

تشخيصها الجنس و بالعكس

والهاءُ شَخَّصَ واحدا من جنْسه ويَنُوبُ يآ نَسَبٍ و يَقْتَصّـــان
والجنسُ يَشْمُل مُفْرَداتٍ دُفْعَةً وجَرَى على البَدَل اسْمُه فثِقَانى
وأَتَى على نوعيْن نَوْعٌ ما لَه من مُفْرَدٍ كعَناصِرِ الاكْـــوان
والهاءُ فى هذا أَمْنَعَنَّ ونَحْـوِهِ والثانِ جاء بواحِدِ الوُحْـدان

1) Cf. Brockelmann I, 106.
2) Cor. XXXVIII, 2.

ولِسِيبويهِ فليس جَمْعا مطلقًا ولِلَاخْفَشِ[1] اجْمَعْ لَفْظَ هذا الثانى
وكفِرقــةٍ مع ظُلَّةٍ مع جِرْيةٍ لتَغَيُّرِ اللفظيْن يَتَّفِقــــان
إبِلٌ كذا غَنَمٌ وشاءٌ ضائِنٌ . سَخْلٌ وبَهْمٌ والنَّعَامُ الــــوانى
شَجَرٌ له ثَمَرٌ وطَلْعٌ نَخْلُــــه وَرْدٌ وحَبٌّ ثم بُرٌّ الثــــانى
١٢٥ وعَقِيقُهُ بِلَّوْرُه وزُمُــــــرُّدٌ والدُّرُّ والياقُوتُ كالمَــــرْجان
ويَقِلُّ فى المَصْنُوعِ مِثْل سَفينةٍ لَبِنٍ وآجُرّ قَلَنْسِ[2] بَنَــــان
وتجىء لازمةً كما فى حِنْطــةٍ ذُرَةٍ كذلك حَيَّةُ الثُّعْبــــان
والعَكْسُ فى كَمْءٍ وجُــبٍّ وارِدٌ والهاءُ ليس مُؤَنَّثَ البُنْيــان
فتقولُ هذا بَطَّةٌ وحَمَــــامةٌ ذَكَرٌ وباضَتْ نَمْلةٌ للثــــانى

دخولها على المصادر

١٣٠ والهآ لِمَرَّةٍ أَوْ لِهَيْئةِ مَصْــدَرٍ فى أَخْذةٍ أو قِعْدةٍ تَجِــــدان
وإذا تَعَرَّى عنه أَكِّدْ فِعْلَــه وأَلْزِمْه توحيدًا بلا نِسْيــان
وأَبَى ابنُ مالكِ حَذْفَ عامِلِه فَقُلْ سَقْيًا ورَعْيًا ثابِتــــا الاركان
ويُعَوِّضون الفاءَ هاءً فيــه فى عِدَةٍ وفى زِنَةٍ من المِيــزان
وعُمومُه باقٍ وليس مُحَــدَّدا لكنّ وِجْهَةً أَسْمُها وافــانى

1) Cf. Brockelmann I, 125.
2) Licence pour قلنسى.

والعَيْنَ نحو إجارةٍ وإقامـــــةٍ ولدى لإضافةِ حَذْفُها قد جآنى ١٣٥
ولِيَاء تَفْعِيلٍ كتَزْكِيَـــــةٍ أَتَتْ واللام فى لُغَةٍ كذا الفَرْعـــان
وكذا رَفَاهِيَةٌ كَرَاهِيَةٌ رَبَـــتْ ولَعَلَّها عِوَضٌ عن الإسْكـــان

دخولها على المكسر

والهاء فى التكسير أُنّث لفظَه لجماعةٍ قد قُدِّرَتْ وأَتـــانى
فى رَجْلةٍ وبُعُولَةٍ وأَيِّمَـــــةٍ وكذا أَساوِرةٍ وقَصْرٌ جـــآنى
وتَنُوبُ يآ نَسَبٍ مَهَالِبَةٌ أَشَا م عِتَةٌ أُزَارِقَةٌ وذِهْ يـــــاءان ١٤٠
وكذا جَحَاجِحَةٌ مَرَازِبَـةٌ زَنَا م دِقَةٌ عن المَدِّ المَزِيدِ دَعانى
ودليل تَعْرِيبٍ كَيَالِجَةٌ جَـــوَا م رِبَةٌ مَوَازِجَةٌ عن العُجْمـــان
أَوْلَوْهُ صَرْفا حيث صار مُوَازِنًا لَفْظًا رَفَاهِيَةً من الوُحْـــدان
ورَوَى ابْنُ حاجِبِهِمْ[1] به التَّخْيِيرَ من دُون التَّناسُبِ أو ضَرُورَةِ عان
فاصْرِفْ سلاسِلاً أَوْ قَوَارِيرًا ولا تَعْبَأْ بقَوْلِ الجاهِلِ الفَتَّـــان ١٤٥

بقية أحكامها

وتجىء أَصْلًا مَهْ ونَفْقَهُ والمِيَا م هُ كذا الشِّفَاهُ مع العِضَاهِ صِلَانى
عنْه ويُؤتيه ضميرٌ زائِـــــدٌ رَهْ قِهْ وشِهْ لِهْ مَهْ لِسَكْتِ بَيَان
وقُبَيْلَها بالخُلْفِ أُمَّهَتِى أَتَتْ لأُمومةٍ وتَأَمَّهَتْ هِنْـــــدان

---

1) Cf. Brockelmann I, 303.

والتآ بكِبْرِيتٍ وبَيْتٍ أُصِّلَتْ وكذلك الحِلْتِيتُ فـــاللَّامَان
وتُزادُ فى العِفْرِيتِ والسُّبْرُوتِ والـــتَّرَبُوتِ مِثْل العَنْكَبُوتِ العانى

بيان أصالة إحدى الالفين وأحكامها

والاصْلُ فى الالِفَيْن ذاتُ القَصْرِ إذ مَمْدودُها مُتَوَقِّفُ الوِجْـــدان
فاهْمِزْ ومُدَّ الهاوِيَيْنِ إذا تَجَا م وَرَتَا لئلا يُجْمَعَ الالِفـــــان
وتَلَقَّبَتْ مقصورةً لعُرُوِّهـــــا عن زائدِ المَدّاتِ فى الازْمان
ويُقَدَّر الممدودُ ممدودًا له إذ أَثَّرَتْ فى سابِقٍ لِبَيـــان
ومتى تُخَفِّفْها فأَنْتَ مُخَيَّـــر قَصْرًا ومَـدًّا وهْو ذو أَرْكان
وارْسُمْ بواحدةٍ عليها مَطَّةً من بَعْدِها عَيْنٌ لِشَكْلِ الثانى
والقَصْرَ فاقْلِبْ فى المُثَنَّى والمُصَحَّحِ يآ ووَاوَ المَدِّ كلَّ أَوان
وكِلَيْهِما واوَيْنِ فى المنسوبِ قُلْ ولنَحْوِ حُبْلِىّ قَلِيلُ مَـــكان

أوزان المقصورة

الاَلِفُ المُطَرَّفُ فى الحروفِ وغَيْرِها مُتَمَكِّنِ ٱسْمٍ ٱصْلٍ كما النَّوْعان
وبه وفِعْلٍ مُبْدَلٌ عن وَاوٍ ٱوْ يآ كالعَصَا وغَزَا رَمَى ٱلفَتَيَان
وأَتَتْك للتأنيثِ رابِعـــة الى لَفْظِ السُّباعِى فَأْتِ بالاوْزان
فُعْلَى بضم مع سكونٍ خَصَّها فُعَلَى فضُمَّ افْتَحْ ومَفْتوحـــان
بُهْمَى وعُدْوَى ثم قُصْوَى ثم بُشْـــرَى ثم ضِيزَى فانْتَبِهْ لبيانى

أُرَبَى كذا أُدَمَى كذا شُعَبَى كذا جُعَبَى كذا جُنَفَى وجآ الفَتْحان
بَرَدَى وخُذْ حَيَدَى وزِدْ مَرَطَى ومَعْ بَشَكَى أُتى حَبَلَى[1] ويَشْتَرِكان ١٦٥
فَعْلَى بفَتْحٍ إنْ تَلَا فَعْلَانَ او يَكُ مصدرًا او جَمْعَ ذى النِسْوان
سَكْرَى ودَعْوَى ثم صَرْعَى بل بَنُو أَسَدٍ على رَيَّائِه الرَّيّـــان
فيجوزُ فيه الصرفُ حينئذ على أَسَدِيَّةٍ قَلَّتْ لدى العُرْبـان
فِعْلَى بكَسْرٍ مَصْدَرٌ ذِكْرَى اجْمَعًا جِجْلَى كذا ظِرْبَى من الظِرْبان
واخْصُصْ فُعَالَى كالحُبَارَى والأُسَا م رَى لا فُعَالَى كالشُّقَارَى جآنى ١٧٠
والفُعَّلَى والأُفْعَلَى اضْمُمْ وافْتَحًا والأَفْعُلَاوَى عكسُه وافـــانى
والأَفْعَلَى والفَعْلَلَى وفروعـــه والفُعْلَلَى ثم الفَعَلَّى عـــانِ
فَيْعُولَ فَعْلَالَى وفِعِّيلَى ومَفْـــعُلَّى وهاك الفَنْعَلُولَى الوانى
وفِعِلْنَ[2] إفْعِيلَى ويَفْعِلَّى وفَا م عَوْلَى ورَهْبُوتَى به بُرْهـــانى
كالبُهَّمَى والأُرْبَعَى والأُرْبُـــعَـــا م وَى الأَجْفَلَى والقَرْنَبَى ودَعَانى ١٧٥
لِلخَوْزَلَى والخَلْوَسَى والرَّهْبَوَى والدَّوْدَرَى والقِرفِـــصَى كَسْران
والشِّقْصِلَى وكذا القِطِبَّى والحُذُ م رَّى ثم اِهْجِيرَى ويَهْيَرَّى نى
وكذاك بَادَوْلَى ورَهْبُوتَى وفَوْ م ضَوْضَى وحَوْلَايَـــا ومُخْتَلِفان
خِلِّيفَ خِلِّيطَى ومُكْوَرَّى وجا م ءالحَنْدَقُوقَى آخر البُنْيـــان

1) Ms. حبلى. 2) Sic.

لواحقها

١٨٠ اِلْحَاقُ فى عَلَقَى وبُضَى(1 مَعْ حَبَنْطَى معْ كُفُرَّى قُلْ خُمَاسِيّان
والْخُلْفُ فى تَتْرَى وأَرْطَى ثم ذِفْرَى مِثْل مَنْعٍ جاءنا الطَّرَفان
وتكونُ للتكثيرِ مِثْلَ قُبَعْثَرَى إذ لا سُدَاسِىٌّ أَصِيلَ وِزَان

أوزان الممدودة

والهَمْزُ فى طَرَفٍ تَلَا أَلِفًا أتى أَصْلًا كقُرّاءٍ وذا طَرَفَان
وعَنِ ٱصْلِ هآ والياآ وواوٍ مُبْدَلٌ ماءٍ رِدَاءٍ فى كِسَاءٍ البانى
١٨٥ أَسْمَاءٍ فى عَلَمِ الاناثِ مُوَجَّهٌ وكذاك للتأنيثِ فى أَوْزان
فُعْلَآ وحَرِّكْ مُطْلَقَ الفآ أَفْعِلَآ وفَعَلَّلَاءٍ معًا ثُلاثِيَّان
بفروعِهِ وكذا فَعَالَآ عينُهُ واكْسِرْ وفاعُولَآ وقَصِّرْ وان
وفَعِيلِيَآ ٱفْعِيلَآ فَعِيلَآ فاعِلَآ وكذاك مَفْعُولاءٍ فاتَّبِعانى
وفَعَالِلَاءٍ يُفاعِلَاءٍ(2 مَعًا وفَعْلُولَآ وفَعْلِيّآ بفتح الثانى
١٩٠ قُلْ مَفْعَلَآ والفُنْعُلَآ مَعًا وفِعِّيلَآ وفَنْعَلَآ رما(2 لَفْظان
جَرْعاءٍ قَصْباءٍ ورَغْباءٍ وهَطْلَاءٍ وبَيْضَاءٍ كثيرُ مَكان
رُحَضَاءٍ والجُفَنَاءٍ والخُيَلَاءٍ ثم الأَرْبِعَاءٍ وأَنْبِيَآ الرحْمان
والقُرْفُصَاءٍ وعَقْرَبَآ والدِيكَسَا مٍ(3 وحَوْصَلَآ وتَرْكُضَآ المشيان

1) Ms. وبصى. 2) Sic. 3) Le *Qāmūs* ne donne que الدِيكْساء.

ثم الثَّلاثَآ والكَثِيرَآ والذُّبُـو م قآ مَعْ عَشُورآ قُلْ وجآ الأَلِفان
ثم القُصَاصَاءِ كذاك مُزَيْقِيَآ أَهْـــجِيرَآ سُلَحْفَآ الراهِطَاءِ عَرَانى ١٩٥
مأْتُونَآ ثم جُحَادِبَاءِ يَنَابِعَا م ء كذاك بُعْكُوكَآ وميم دانى
وبفَتْحِ زَكْرِيَّآءِ ثُمَّتَ مَشْيَخا م ء العُنْصُلاءِ بصادِهِ الوجْهان
وكذاك دِخِّيلاءِ بَرْنَاسَآ بَرَا م سآ[1] بَرْنَسَاءِ فتَابِعَنَّ بيانى

لواحقها

وأَتَتْ لِإِلْحاقٍ كضَهْيَاءِ وعِلْـــــباءِ وقُوباءِ فيَنْصَرِفـــــــان
وكذا زِمِكَّاءِ لعُصْعُصٍ طائـــرٍ وبه خلافٌ فاعْتَلَى الامـــران ٢٠٠

التأْنيث بالصيغة

وقَدَ أَنَّثُوا بالوَضْعِ فاسْتَغْنَوْا به لِنُصُوصِه وتأَخَّرَ العَلَمـــــان
رَجُلٌ يُقابِلُه الخَرُوفُ عَنَاتُها للجَدْى ثم عَجُوزُ شَيْخٍ فان
فالتآ إِذَنْ فى نَعْجَةٍ أَو ناقةٍ قد أَكَّدَتْ تأْنيثَه فثِقَـــانى
وأَبِى وأُمِّى التآ عن اليآ أُبْدِلَتْ فَتْحًا وكَسْرًا عُوقِبَ البَدَلان
والجمعُ فى أَبْنآ عَسَاك لكونها أَلِفًا وهاءِ الوَقْفِ فيه أَتانى ٢٠٥
قَوْلُ الخليلِ[2] لسِيبويهِ كعَمَّةٍ أَىْ زِيدَ فى طَرَفٍ بلا فُرْقان
أَوْ لا تَرَى إِعْرابَهم متخلِّفا عنها وبالتقديرِ يَطَّـــرِدان

---

1) Sic.
2) Cf. Brockelmann I, 100.

التأنيث للتأنيث

وقَدْ أَنَّثوا الفِعْلَ المؤَنَّثَ فاعِلًا إذ بالمجازِ تَشابَهَ اللفْظـــان
فالمُضْمَرَ أَنِّثْ مطلقا بل مُظْهَرا أَنِّثْ حقيقيًّا يُلاصِـــقُ دانى
وبفَصْلِه إنَّ امْرَءًا قد غَـــرَّه مِنْكُنَّ واحدةٌ أتى وَجْهـــان
ومجازَه خَيِّرْ كقَرَّتْ عينُـــــه وازْدادَ حُسْنًا حين يَنْفَصِلان
أمّا صحيحُ مؤنَّثٍ ومكسَّـــــرٍ فلِجَمْعِ أَوْ لجماعةٍ الاَمـــــران
وترتُّب الاجناسِ ثم مُصَحَّحُ الـــتذكيرِ واسْمُ الجمعِ ذُكِّرَ ذان
قالتْ رِجالٌ واسْتَقَلَّ حَوامِـــلٌ وأتاك نِسْوَةُ عامرِ بْن سِنان[1]
وقَدْ أَيْنَعَتْ نَخْلُ العِراقِ وجاءنا البَكْرُونَ سارَ القومُ بالأَظْعان
وإذا نَقَلْتَ مؤنثا بعَلَامـــةٍ لمُذَكَّرٍ مَعْنَى الأَخِيرِ فَعَـــان
فتقولُ حَمْزَةُ صامَ ثُمَّتَ جاءنا بُشْرَى وحَسْناءُ أتى بِحِسَـــان
بل طَلْحَةُ الطَّلَحاتِ راعَوْا لَفْظَه فى جَمْعِ تَصْحيحٍ بشَـــرْطٍ وان
وبعَكْسِه سَعْدٌ سَمَتْ وعُمَيْرَةٌ وغَزَتْك رَهْطٌ من بنى شَيْبان[2]
وإذا تَفَهَّمْتَ الذى قَرَّرْتُـــــه فأَصِخْ لنَشْرِ مَسَائلِ الديـــوان

---

1) Il se peut que l'auteur ait eu en vue عامر بن سنان appelé encore عامر بن الاكوع, poète et compagnon du Prophète, mort à la bataille qui s'est livrée devant Ḫaibar. Cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Kit. el Istiʿāb*, Ḥaidarābād 1319, II, 463.

2) Il y eut de ce nom deux fractions de la grande tribu de Bakr, la première ayant pour ancêtre Šaibān ben Ṯaʿlaba, et la seconde Šaibān ben Ḏohl. Cf. *Tāǧ al-ʿArūs* s. v. شيب; Ibn Doraid, *Kit. al-Ištiqāq*, Göttingen 1854, p. 210.

المؤنث بالعلامة

ثَبَتَ الحجازُ على خِلافِ وُجوهِه فى ذِى اللُّغاتِ وجاء فى القرآن
والحَذْفُ نَوْعٌ منه وهْو صِناعةٌ إذ دَلَّ بالمحذوفِ للوُجْدان
والهاء خُصَّ الوَصْلَ حيث تأَصَّلَتْ فأَعِدْ لِسابِقِ آلةِ التِبْيـــان
ويُفارِقُ الترخيمُ ذا الوَجْهَيْنِ بالـ ـإِيجابِ ثم وفيه بالإِمْـــكان
قَصَدوا به الإِبْهامَ ثم تَوَسُّعًا مع خِفَّةٍ تَحْلو لكُلِّ لِســـان ٢٢٥
وقَرِينةُ الأَقْوالِ والأَحْـــوالِ كَا م فِلَةٌ برَفْعِ اللَّبْسِ كلَّ مـكان
وإذا تَجَرَّدَ فاعْتَمِدْ كُتُبَ اللُّغا تِ أَو الثِّقَاتِ ولا قِيَاسَ تُعَانى
فَتَرَى الذى لم يُحْكِمِ التصريفَ فى أَبْوابِه كالوَالِهِ الحَيْـــران
وتُقَدَّرُ الهآ فى الثُلَاثِى ثم إِنْ صَغَّرْتَه عادَتْ بخَيْرِ هـــانى
كهُنَيْدةٍ كالنقْل فى خَوْد وفى سُمْرٍ فقِسْه وعان ٢٣٠
وبِبَدْرةٍ ثَبَتَتْ وجَوْهَرةٍ فَمِـــزْ هاءَيْه عن قِسْمَيْهِ عن إِتْقان
ويَنُوبُ ما فَوْقَ الثَّلَاثِ فلا تُعِدْ كزُيَيْنِبٍ وشذوذُ ذَيْنِ أُتـانى
قالوا قُوَيْسٌ مَعْ عُرَيْسٍ مَعْ عُرَيْـــبٍ مَعْ حُرَيْبٍ مَعْ دُرَيْعِ سِنَان
وكذا ذُوَيْدٌ مَعْ لأَسْـــما البَوَاقِ فمِنْه لِلْإِنْســـان
جُمْلٌ وعُتْبٌ دَعْدُ هِنْدُ وعِرْسُه ولجُرْثُمٍ قد عَمَّ بالحَيَـــوان ٢٣٥
عُنُقٌ يَمِينٌ والشِمَالُ وإِصْبَعٌ كَفٌّ وسِنٌّ الأُذْنُ ثم يَـــدَان

قَدَمٌ ورِجْلٌ ساقُها قدَمٌ(1 رَحِمٌ عَضُدٌ كذا كَبِدٌ وقِتْبٌ سَان
ضِلْعٌ وكَرِشٌ والكُرَاعُ وفَخْـذُه ولِكُلِّه فقَلُوصُ كالغِيـــلان
وجَزُورِها وعُقَابِها ولغَيْـــرِه عَيْنٌ يَدٌ والرِّجْلُ والأُذُنـان
٢٤٠ دارٌ وساقٌ والعَرُوضُ عَصَا الصُّعُو دِ مع الحُدُورِ رَحًى ونَعْلٌ فان
كَأْسٌ وقُلْبٌ مَنْجَنِيقٌ فَهِرُّهـا طَشْتٌ قَدُومٌ فَأْسُ شَمْسُ بيان
أَرْضٌ سَمَاءٌ مَعْ سَرَاوِيلٍ كـذا صَوْتٌ ونارٌ مَعْ لَظَاها الثانى
سَقَرٌ جَهَنَّمُ والسَّعِيرُ وقِدْرُها رِيحٌ ضُحَى السُّلْطانُ والوَجْهان
عُنُقٌ قَفًا مَتْنٌ وإِبْطٌ عاتِـقٌ ثم الطريقُ مع السبيلِ لِبَان
٢٤٥ خَمْرٌ وسُوقٌ والسِلاحُ وصاعُها عَسَلٌ كذا ضَرَبٌ الإِزارُ فَعَان
مُوسَى كسِكِّينٍ قَلِيبُ ذِراعُ دَلْـوٌ والذَّنُوبُ وسِلْمٌ حالٌ جانى
والجِنْسُ كالاضْحَى الجِارِ مؤنثٌ وتَمِيمُ مَعْ نَجْدٍ مـــذَكَّرتان
والنَّخْلُ خاوِيَةٌ(2 ومُنْقَعِرٌ على الـلُّغَتَيْن دَلَّ وأَنَّثُوا بعِنـــان
نَعَمًا وخَيْلًا ثم ذَوْدًا فَأْفْهَمُوا تذكيرَ غيرٍ من ثَلاثِ عِيان
٢٥٠ والشَّخْصَ ثم النَّفْسَ ثم العَيْنَ قد أَجْرَوْا على النوعيْن فالأَمْران
وكذا اذا احْتَمَلا بلفظٍ واحدٍ كَاسْمِ القَبَائِلِ فيه والبُلْـدان
فالحَيَّ والأَبَ والمكانَ مع البَلَدْ ذَكِّرْ بذا التأويلِ ثم التـانى

1) Sic. 2) Comparez Cor. LXIX, 7.

بقبيلةٍ والأُمِّ ثم مدينـــــةٍ مع بَلْدةٍ أو بُقْعةٍ تَجِـــدان
وكذاك فى سُوَرِ القرآن كيُوسُفٍ ومحمدٍ مع نوحِ ذى الإحْسان
ولِذا بمَنْعِ الصرْفِ شَأْنٌ فاعْتَبِرْ تفريعَها فى الباب فالوَجْهان ٢٥٥
بقُرَيْشَ لا غَيْلانَ معْه بهُودَ[1] ثـــم مَجُوسَ بل بغَدْادَ لا هَمْدَانِ[2]
لضَرُورةٍ ذَكِّرْ مُؤَنَّثَها أَقْصُـــرًا ممدودَها وبخُلْفِ العَكْســـان

خاتمة

وَضَعُوا لِآحادِ الإنَاثِ خَصاصةً وذُكورِها أَسْمآ بلا فُرْقـــان
فَيّادُ بُومٍ ثم حِرْبـــاءٌ لأُمِّ م حُبَيْن شَيْهَمُ قُنْفُذٍ تَجِـــدان
والعُنْظُبآ لجَرَادةٍ خُـــزَزٌ لأَرْ م نَبَ ضَيْوَنٌ هِرٌّ وقِطٌّ قـــان ٢٦٠
والغَيْلَمُ الآتى سُلَحْفاةً وقـد جاء الظَلِيمُ الى النَّعَامِ الدانى
ولَبُوءةُ[3] الأَسَدِ أَهْمِزَنَّ وسِلْقةٌ للذئبِ قسة[4] قِرْدةُ القِرْدان
أُرْوِيَّةُ الأَوْعالِ عِكْرِشَـــةُ الارا م نِبِ لِقْوَة لكَوَاسِرِ العِقْبـــان
"تَمَّتْ" بحمد الله غانيةً عن الـــتحسين بالحسن البديع الغانى
منثورَ دُرٍّ قد نظمتُ بلفظها رَقَّتْ حواشيه لطيفَ مَعـان ٢٦٥

1) Sic. Peut-être faut-il lire يهود.
2) Cf. Ibn Doraid, *Kīt. al-Iṣtiqāq* 250; *Tāǧ al ʿArūs* s. v. همد.
3) Licence pour لبؤة.
4) Sic. Peut-être faut-il lire قِشّة?

برزت مُبارِزةً بزِينةِ بَهْجـــةٍ نفْسى الفداء لسائلٍ وافانى[1]

فاحْكُمْ هداك الله بينهما ولا تُشْطِطْ ولا تَكُ مُخْسِرَ الميزان

تَجِدِ الطريقةَ فى كمال جمالها كالشمس لا تَخْفَى على إنسان

فاستشهدَنّ بما حَوَتْه عقودُنا ما أَكْحَلٌ ومُكَحَّلٌ سِيّـــان

٢٧٠ فارْتَعْ بمَرْبَعِها الخصيبِ ولا تَخَلْ وَشَلَ البقيعِ بساحةِ القِيعان

بل للتليدة فخْرُ فَضْلِ تقدُّمِ الـــآباء على الوِلْدان

وإذا أَبَتْ الا النُّشوزَ فحُلَّها بصفاء ذِهْنٍ تَحْظَ بالعِقْيـان

واحمد وصَلِّ مسلّما ثم اشْكُرًا لمَسائلٍ فاحت كنَشْر البـــان

---

1) L'auteur fait allusion à un poème didactique sur les noms féminins à forme masculine, donné par nos ms. à la suite de celui d'al-Ǧa'barī et attribué par eux à Abūl-Ḥasan as-Saḫāwī (cf. BROCKELMANN I, 410); mais dont l'auteur est, d'après BROCKELMANN (I, 306, VI[e]), Abū 'Amr 'Otmān ben 'Omar ben Abī Bakr ben al-Ḥāǧib (BROCKELMANN I, 303). Il a été d'ailleurs publié à la fin du Commentaire d'Ibn 'Aqīl sur l'*Alfiyya* d'Ibn Mālik à Beyrouth en 1872, et publié encore par L. CHEIKHO dans son *Recueil de Dix anciens traités de Philologie arabe* à Beyrouth, en 1908 (pp. 157—8).

Zu arabisch *rṯi*

Von *N. Rhodokanakis*.

Die nachfolgenden Erörterungen sind von einem eigenartigen Gebrauch der Radix رثى im Ḍfârī ausgegangen; davon wird später die Rede sein.

Die Bedeutung von رثى *i*, zu welchem رِثَاء »Totenklage« und مَرْثِيَة »Elegie« usf. gehören, ist allgemein bekannt. Die Frage nach den etymologischen Zusammenhängen dieser Ausdrücke ist meines Wissens noch nicht aufgeworfen worden. Ich bringe damit zusammen: رَثَيْتُ عَنْهُ حَدِيثًا أَى حفظته (*Lisān*, s. v. nach Ibn Sîdah, Liḥyânī; daneben رَثَوْتُ) und رَثَوْنَا بَيْنَنَا حديثًا (ebda. nach al-ʿUqeylī, daneben رَثَيْنَاهُ); die Wörterbücher bemerken dazu, daß der »wohlbekannte« Ausdruck (المَعْرُوف) für رَثَوْتُ bzw. رَثَيْتُ bzw. رَثَوْنَا بَيْنَنَا (رَثَيْنَا) eigentlich: نَثَوْتُ bzw. نَثَيْتُ bzw. تَنَاثَيْنَاهُ ist.[1]) Eine weitere Bedeutung, die für رثى aus diesen lexikographischen Glossen sich ergibt, ist demnach: »eine Tradition (Erzählung od. dgl.) im Gedächtnis bewahren, bzw. verkünden, weiterüberliefern, erzählen, verbreiten«.[2])

1) نثا wird im *Lisān* s. v. erklärt: نثا الحديث والخبر ... حدّث به وأشاعه وأظهره. — Dazu نث NÖLDEKE, *Neue Beiträge* 198.

2) Ǧauharī s. v. رثيت عنه حديثا ... إذا ذكرته عنه.

Denkt man an die große Rolle, welche in der altarabischen Elegie das Lob des Toten,[1]) die Erwähnung seiner Großtaten und die Verbreitung seines Ruhmes, und zwar technisch unter Wiederholung seines Namens und ganzer Satzglieder (GOLDZIHER, a. a. O. 313 f.) immer spielt, so ist mir wahrscheinlich, daß رثى ursprünglich »des Toten Lob wiederholt verkünden, ihn preisen« bedeutet haben muß, wie es denn die altarabischen Lexikographen auch sachgemäß nicht mit بكى allein paraphrasieren, sondern dazufügen مدحه بعد موته und عدّد محاسنه.

Sehen wir uns innerhalb des semitischen Sprachstammes nach einer Radix um, in welcher die zwei Bedeutungen »preisen« und »den Toten beklagen« zusammentreffen, so bietet sich hebr. תני (Piel) dar. Es kommt im AT. zweimal vor,[2]) beidemal im Buch der Richter; das erstemal im Deboralied V, 11: יְתַנּוּ צִדְקוֹת יהוה; hier ist die Bedeutung »preisen, preisend erzählen« oder »besingen«; so die 15. Auflage von GESENIUS-KAUTZSCH-BUHL, HWB. Kap. XI, Vers 40 wird erzählt, daß alljährlich die Töchter Israel's auszogen לְחַנּוֹת לְבַת־יִפְתָּח vier Tage im Jahr. תַּנּוֹת wird bald als »klagen, betrauern« gedeutet (LXX θρηνεῖν), bald als »preisen« (Tanchum);[3]) es ist aber weder das eine noch das andere, sondern beides zugleich: »klagende Gesänge« (GESENIUS-KAUTZSCH-BUHL[15] s. v.) im Sinne des arab. رثاء und

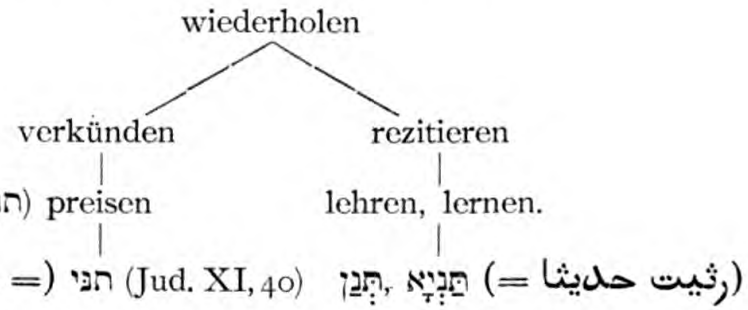
1) Vgl. I. GOLDZIHER, *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie*, WZKM XVI, 307 ff., ferner meine *al-Ḫansâ und ihre Trauerlieder* (SBWA, phil.-hist. Kl., Bd. 147, 1904) S. 62 ff. 74 ff.

2) Mal. I, 3 לתנות מדבר läßt sich weder zu diesem Verbum noch zu תן »Schakal« gut stellen; es ist wahrscheinlich Korruptel; vgl. auch D. H. MÜLLER, *Bibl. Stud.* III (Komposition und Strophenbau) S. 54.

3) Weitere Belege s. in KEIL-DELITZSCH's Kommentar zur Stelle. — Dieses תנות etymologisch zu תן »Schakal« = Heuler zu stellen, geht nicht gut an. So noch, aber mit Fragezeichen, GESENIUS-KAUTZSCH[12].

der eben auch mit Lobpreisungen (guter Nachrede, *εὐλογεῖν*) verbundenen مَرْثِيَة.

Dieses hebr. תני hängt, trotz ת, ohne Zweifel mit שנה ثنى ثنو und *šunnā* zusammen. Dieser Wurzel kommen die Bedeutungen zu: »wiederholen, erzählen, preisen, lehren — lernen« u. z. nach Sprachen in folgender Verteilung: Arabisch: ثنى I. »doppeln, falten« (ebenso II. جعله اثنين) IV. »loben, preisen«; ثَنَاء »Lob, Preis«; doch angeblich auch »tadeln« und »Tadel«[1]) da es eigentlich »wiederholte Verkündung, Verbreitung[2]) einer guten oder schlechten Aussage« bedeute; vgl. *Ḥamāsa* ٩٩٩: لأنّه يُعاد ويكرّر. — Hebräisch שָׁנָה »wiederholen«. — Aramäisch תְּנָא »wiederholen, erzählen, rezitieren«[3]), weiterhin »lernen, lehren«, vgl. תַּנָּא »Traditionskundiger, Mišnalehrer«, תְּנַן »wir haben gelernt« (zur Einführung eines Mišnasatzes), תַּנְיָא »es ist gelehrt worden« (zur Einführung einer Baraitā).[4]) — Assyrisch II, 1 »wiederholen, ankünden, melden«. Die Grundbedeutung (vgl. das Zahlwort für *2*) dürfte sein: »zwei-mal, zwei-fach sein, bzw. machen«; daraus entwickelte sich:



---

1) الثَّنَاء ما تصف به الانسان من مدح أو ذمّ وخصّ بعضهم به المدح (*Lisān*, s. v. XVIII, 134).

2) وقد طار ثناء فلان أى ذهب فى الناس ebd.

3) NÖLDEKE, *Neue Beiträge* S. 77.

4) H. L. STRACK, *Einleitung in den Talmud* S. 3.

Vergleichen wir diese Bedeutungen der Radix ثنى und ihrer nordsemitischen Entsprechungen (einschließlich תנו Jud. V, 11; XI, 40) mit den schon vorher gewonnenen Bedeutungen von رثى, so ergibt sich ein auffallender Parallelismus in ihnen bis auf Eines: was ich als die Grundbedeutung von ثنى ansehe, fehlt, wenigstens *explicite*, der Radix رثى. Hält man aber arabisches رثى a) ذكر حديثا, b) بكى وعدّد محاسنه, zusammen mit a) שָׁנָה »rezitieren, erzählen« תְּנַן etc., b) mit *šunnū* »verkünden, melden«, أَثْنَى »loben«, so läßt sich auch für رَثَّى[1] »jemandes Lob wiederholt verkünden, ein Ḥadīṯ tradieren« als Grundbedeutung »zweifach machen, wiederholen« vermuten, von wo aus die in der Sprache *explicite* erhaltenen Bedeutungen sich ähnlich wie bei ثنى abgezweigt hätten.

Auch aus den, besonders der arabischen Sprache eignenden, Wörtern mit Gegensinn, über die unlängst NÖLDEKE in seinen *Neuen Beiträgen* so ausführlich gehandelt hat, läßt sich für diesen Wahrscheinlichkeitsschluß vielleicht eine Stütze gewinnen. ضَعُفَ bedeutet »schwach sein«, aber ضَعَّفْتُ ٱلْقَوْمَ ist auch soviel als زِدتُ عليهم[2] und ضعف II, III, IV bedeutet »falten, doppeln«; und so wird √ضعف parallel zu √ثنى verwendet: *Lisān* s. v. XVIII, 124: والثِّنْى واحد أَثْناء الشيء أى تضاعيفه und 125, 6 unten والاثنانِ ضعفُ الواحدِ. Es ist nun merkwürdig, daß die Radix رثى, zu der wir, dem ثنى analog, eine Bedeutung »doppeln, wiederholen«

1) I. Form wie in שָׁנָה.

2) *Lisān* s. v. XI, 108 unten: ضَعُفَ = زَادَ.

angenommen haben, mit ضعف auch im Sinne von »schwach sein« eine semasiologische Berührung aufweist. Das mögen folgende Belege aus *Lisān* zeigen: الرَّثْيَةُ والرَّثِيَّةُ الضَّعْفُ und وفي أمره رَثْية أي فتور, schließlich رَجُلٌ أَرْثَى لا يُبرم أمرًا. In diese Kategorie (ja nicht zu رثى المَيِّت) gehört auch رثى له = رقّ له[1] »nachgiebig, nachsichtig, mitfühlend, barmherzig sein; milde verfahren«. Vergleichen wir diese, in den Glossen mit ضعف paraphrasierten Anwendungen von رثى mit jenen, in denen es sich semasiologisch (in der schon übertragenen Bedeutung des »Lobens, Berichtens, Tradierens«) mit der Radix ثنى berührt, so wir ein Ansatz رثى = »zweifach sein, machen« bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich.

In Hinblick auf aram. ڕڬڡ, mehrī *ṯru*, soqoṭrī *tro*, šḥaurī *ṯro* gegen اثنان שנים und den semasiologischen Parallelismus der hier behandelten Wurzeln ist die Frage zwar gewagt, aber immerhin schwer zu unterdrücken, wenn auch noch schwerer zu bejahen, ob schließlich ثنى (שנה ڕڬڡ, dazu תרין = שנים) und رثى nicht — allerdings sehr alte — Reflexe ein und derselben, eventuell zweiradikaligen, »Wurzel« sind. Bei رثى müßten wir zum Wechsel der Sonorlaute *n-r* noch die Metathese *ṯ"r* > *rṯ* annehmen, was eben recht mißlich ist. Ich möchte mich auch dagegen sträuben, bei dem allen altarabischen Lexikographen neben رثى bzw. رثو als المعروف geläufigen نثو oder نثى[2] (auch نثّ kommt vor, eventuell also zu einer Radix נתּ) eine Metathese aus (י)תּנ

1) »Zu gunsten jemandes schwach sein«; *Lisān* s. v. XIX, 23 auch رثيت له رحمته. Vgl. WZKM XXV, 82, N. 4.

2) S. ob. p. 382. Vgl. *Lisān* s. v. XVIII, 134, 4 unten (Ibn el-ʾAʿrabī): يقال أثنى إذا قال خيرًا أو شرًّا وأنثى إذا اغتاب.

zu vermuten, Das ist eben alles, wie so vieles in der semitischen Wurzeluntersuchung, unsicher.

Nun kehre ich an den Ausgangspunkt der Untersuchung, zum Dfârī zurück. Pag. 74 ult. meiner Texte (Südarabische Exped. VIII) kommt als *ἅπαξ λεγόμενον* in einem Verse vor:

šidd ḥárbak ʿel-ḥaiât tarṭî-lah.

Zu تَرْثِى لَهْ die Glossen: خلّيها ، لا تقل أنا أبغى الحياة. Also doch wohl zu übersetzen: »führ' kräftig deinen Kampf und laß beiseite (achte gering) das Leben«.[1]) Dieses *rṭi* ist zu رثى = ضعف »nachlasssen, lockerlassen« zu stellen; etwa: »klammere dich nicht, halte nicht gar so fest an deinem Leben«; vgl. رَجُلٌ أَرْثَى »ein Schwächling; jem., der etwas nicht fest durchführt«: لَا يُبْرِمُ أَمْرًا. Zu beachten ist, daß in dem herangezogenen Verse *rṭi* neben *šdd* vorkommt, ganz wie in einem *Lisān* s. v. رثى und بدا citierten Verse des Abû Nuḫayla (يَصِفُ كِبَرَهُ).

وَرَثْيَةٌ تَنْهَضُ بِالتَّشَدُّدِ[2])

Es liegt eine Art Oxymoron vor; jedenfalls sind die Wurzeln رثى und شدّ im altarabischen ganz so wie im neuarabischen Verse absichtlich als Gegensätze nebeneinander gestellt.

---

1) Im Vorangehenden ist davon die Rede, wie man sich gegen den Gegner benehmen soll.

2) Var. فى تشدّد. GEYER übersetzt: »und eine Gicht, die meine Kraftbeherrschung davongetragen hat«.

بَحْر = Metre.

By *C. J. Lyall.*

The technical terms of Arabic prosody, as is well known, are not of classical origin, but date from the second century of the Hijrah. Their invention is usually ascribed to al-Khalīl b. Aḥmad (100—175 [or 190]), the father of Arabian metric. Some of those used, such as شِعْر, قَصِيدة, رَجَز, قافِيَة, occur in the old poetry, and have been adapted to the prosodial system; others, such as بَيْت, مِصْراع, سَبَب, وَتِد, عَرُوض, have been taken from the tent and its appurtenances, the tent itself denoting the couplet or unit of metrical form.

One of the words which in the metrical system has been applied in a sense unknown to the classical poets is بَحْر, *metre*, properly *the sea*, or *a great river or other large body of water*. The tropical senses of بَحْر in the old poetry, — a fleet horse, a generous man, and other similar uses, are derived from the idea of spaciousness associated with the sea. The word as there used does not suggest any reason why al-Khalīl chose it to designate the individual kinds of metre, and the explanations[1]) offered by grammarians are far-fetched and unconvincing.

1) See FREYTAG, *Darstellung der arabischen Verskunst* p. 125 and 148.

The *Dīwān* of ʿAbīd b. al-ʾAbraṣ of ʾAsad, one of the oldest of the prae-islamic poets whose compositions have come down to us, and a contemporary and antagonist of Imraʾ al-Qais, has been preserved in an ancient MS., dating from the 5th century of the Hijrah, now in the British Museum (*Or.* 6771, foll. 60b—86b). Of the poems comprised in this MS. (which will shortly be published by the Gibb Trustees) one, No. XXIII, contains a passage which strongly suggests that al-Khalīl adopted بَحْر for the sense of *metre* because he was acquainted with it. The poem, which has 24 couplets, presents a text which, in view of the indifferent character of the MS. and the unfamiliar subject of the passage, offers considerable difficulties. Fortunately, however, we possess, in Jāḥiḍh's *Bayān* (Cairo edn. I, 73—74) six verses of the text, while another, not contained in the MS., is found in the *Asās al-Balāghah* of az-Zamakhsharī (Cairo edn. 1299, I, 190[2]). Three of the verses quoted by Jāḥiḍh (nos. 1, 2, 8) are also cited in the *Lisān al-ʿArab*, VIII, 365[20—22], on the authority of Ibn Barrī († 582). Jāḥiḍh does not mention ʿAbīd's name in quoting the poem, but az-Zamakhsharī does. Jāḥiḍh's dates are 159—255, so that his acquaintance with the piece shows that it goes back to a period which may include al-Khalīl's lifetime.

The poem, in *wāfir*, rhyming in ـاصِ, opens (vv. 1—7) with a description of a thunderstorm, a subject which is a favorite one with ʿAbīd, and in treating which he is considered to have excelled.[1]) The description is spirited, but somewhat overloaded and artificial, and is remarkable as not containing any geographical names, which in other passages dealing with storms are seldom absent. The poet is apparently conscious that he has produced a fine and striking effect, and proceeds to challenge his competitors in the poetic art: —

1) See Dhu-r-Rummah's opinion, cited in BQut., *Shiʿr* p. 41[8]; Yūnus (90—182) is the authority.

8 سَلِ (1الشُّعَرَاءَ هَلْ سَبَحُوا كَسَبْحِي (2بُحُورَ الشِّعْرِ أَوْ غَاصُوا مَغَاصِي

9 لِسَانِي (3بِالْقَرِيضِ وَبِالْقَوَافِي (4وَبِالْأَشْعَارِ أَمْهَرُ فِي الْغَوَاصِ

10 مِنَ الْحُوتِ الَّذِي فِي لُجِّ بَحْرٍ يُجِيدُ السَّبْحَ فِي (5لُجَجِ الْمَغَاصِ

11 إِذَا مَا بَاصَ لَاحَ بِصَفْحَتَيْهِ وَبَيَّضَ فِي الْمَكَرِّ وَفِي الْحَمَاصِ

12 تُلَاوِصُ فِي الْمَدَاصِ مُلَاوِصَاتٌ لَهُ مَلْصَى دَوَاجِنَ بِالْمِلَاصِ

13 (6[بَنَاتُ الْمَاءِ لَيْسَ لَهَا حَيَاةٌ إِذَا أَخْرَجْتَهُنَّ مِنَ الْمَدَاصِ]

14 إِذَا قَبَضَتْ عَلَيْهِ الْكَفُّ حِينًا تَنَاعَصَ تَحْتَهَا أَيَّ انْتِعَاصِ

15 وَبَاصَ وَلَاصَ مِنْ مَلَصٍ مِلَاصٍ وَحُوتُ الْبَحْرِ أَسْوَدُ أَوْ مِلَاصُ

16 كَلَوْنِ الْمَاءِ أَسْوَدُ ذُو قُشُورٍ ذُسِجْنَ تَلَاحُمَ السَّرَدِ الدِّلَاصِ(7

Then follows a passage (vv. 17—24) contrasting the poet's own magnanimity and generosity with the character of a presumable rival in the art of poetry, who is notorious for shameless greed. Some expressions in this passage suggest that it was composed at a time when settled rather than nomad habits of life prevailed, although they might perhaps be parallelled from other undoubted productions of ancient date.[8])

1) Jāḥ. and LA الْخُطَبَاءَ.

2) Jāḥ. and LA بُحُورَ الْقَوْلِ.

3) Jāḥ. بِالنَّثِيرِ. 4) Jāḥ. وَبِالْأَسْجَاعِ.

5) So Jāḥ.; MS. اللجج العماص.

6) This verse from Asās, not found in MS.: it seems in place here.

7) A translation of the poem will be found in the Edition of the *Dīwān*.

8) Thus the mention of الباب and البَوّاب in vv. 20 and 21: but cf. Zuhair (AHLW.) 9, 27.

These verses describing the great fish, however, exhibit two features which seem to make it doubtful whether the poem can really be the work of ʿAbīd. The first is the familiarity with the sea and its denizens which they display. The tribe of Asad dwelt in the Ḥijāz uplands, to the west and south-west of the Mountains of Ṭaiyyi', and could know little of the sea-coast. In the narrative of the slaying of Ḥujr, the most celebrated exploit in its history during ʿAbīd's time, it is stated that the Kindite Prince punished the contumacy of Asad by compelling the tribe to remove from the *ʿĀliyah*, the high land of the Ḥijāz and Najd, to Tihāmah,[1]) the hot, and, to a Najdean, most uncongenial region between the plateau-edge of the Ḥijāz and the Red Sea. If this sojourn lasted for any time, a man of Asad might have made the acquaintance with the sea-coast and its features which the verses illustrate; but the legend states that the tribe did not actually settle in Tihāmah, but was almost immediately allowed to return to Najd. ʿAbīd, like other Desert poets, shows a knowledge of the sea and ships in more than one passage; but these relate to the Eastern confines of Arabia, the Persian Gulf and the estuary of the Euphrates-Tigris. Here we have a scene which recalls the clear transparent waters of a coral coast, such as fringes the Red Sea, not a silt-laden channel like the head of the Gulf.

The other feature is the remarkable alliteration which the passage exhibits, especially in vv. 12 and 15, which is unlike the style of the old poets, and seems to sacrifice sense to sound. On the other hand, alliteration is not unknown in the classical poetry; al-Aʿshà of Qais uses it in a well-known passage;[2]) ʿAbīd himself perhaps shows instances[3]) in his celebrated and undoubtedly genuine poem beginning: —

1) It seems probable that the name *Tihāmah* is identical with the Heb. *Tehōm*, Assyr.-Bab. *Tiāmat*.

2) V. 25 of his Muʿallaqah.

3) E. g. v. 6 وَالشَّيْبُ شَيْنٌ لِمَنْ يَشِيبُ, v. 8 مَعِينٌ مُمْعِنٌ.

أَقْفَرَ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبُ

Neither of these features is perhaps decisive as regards the authorship of the piece, which, as already observed, is cited by at least three good authorities on classical poetry. It is probably an early work, even if it is not the composition of ʿAbīd. It may at any rate be presumed that it was already in existence, and admired, when al-Khalīl was constructing his metrical system; and it seems likely that he took from it his use of بَحْر to designate a metre.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

August 1912.

FESTSCHRIFT
FÜR
IGNAZ GOLDZIHER
HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD.

DRITTER (SCHLUSS)-TEIL.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.

INHALT VOM 3. (SCHLUSS-) TEIL DER GOLDZIHER-FESTSCHRIFT.

	Seite
Th. W. Juynboll, Über die Bedeutung des Wortes Taschrīḳ . .	393
T. J. de Boer, اورانى	400
C. F. Seybold, *Ġrāgūjefaċ* غراغويفج	408
W. Marçais, L'alternance vocalique *a-u* (*a-i*) au parfait du verbe régulier (Ière forme) dans le parler arabe de Tanger	414
Friedrich Schwally, Ein arabisches Liber Vagatorum	420
Martin Hartmann, Quṣaij	435
Fr. Buhl, Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684 . .	442
A. Mez, Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert . .	457
M. Sobernheim, Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbāī . . .	467
Max van Berchem, Épigraphie des Danishmendides	477
Paul Kahle, Marktszene aus einem egyptischen Schattenspiel . .	484
Knut Tallqvist, Ein arabischer Reisebericht von G. A. Wallin . .	495
Enno Littmann, Ein nordabessinisches Heldenlied	504
Hans Stumme, Gedanken über libysch-phönizische Anklänge . .	513
R. Brünnow, Zur neuesten Entwickelung der Meschetta-Frage . .	521
Josef Strzygowski, Der große hellenistische Kunstkreis im Innern Asiens. Mit einer Tafel	531

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8° zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M.

Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an **Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold** in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von **Karl J. Trübner** in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

ASHMOLEAN MUSEUM
MARGOLIOUTH BEQUEST 1940

Über die Bedeutung des Wortes Taschrīḳ.

Von *Th. W. Juynboll.*

Mit dem Namen »Taschrīḳ-Tage« bezeichnen die späteren Muslime die Tage, welche die Pilgrime in Minā verbringen nach Ablauf des jährlichen Opferfestes am 10. Ḏu'l-Ḥiddjah.[1]) An jedem dieser Tage (11.—13. Ḏu'l-Ḥiddjah) wiederholt man Mittags, nachdem die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat (ba'da'l-Zawāl), die Zeremonie des Steinwerfens, die auch am Morgen des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah bereits stattgefunden hat. Die Vermutung Dozy's (*De Israëlieten te Mekka.* Haarlem 1864, S. 129—137), daß der Name Taschrīḳ aus dem hebräischen תַּסְקֵל verderbt sei und also einfach das Steinwerfen bezeichne, könnte meines Erachtens nur Beifall finden, wenn man mit Dozy als wahrscheinlich annehmen wollte, daß die Feierlichkeiten des Ḥaddj ihren Ursprung den Juden verdanken.

Die muslimischen Philologen pflegen Taschrīḳ als ein arabisches Wort zu betrachten, dessen Bedeutung nach der Auffassung der Mehrheit zusammenhienge mit dem Verbum شرق (d. h. die Sonne geht auf) oder اشرق (d. h. das Licht der Sonne strahlt). Daher meint man das Wort Taschrīḳ erklären zu können als eine »früh am Morgen zu verrichtende« Zeremonie, eine Feierlichkeit, die begangen wird,

1) Aber in einem Vers des Achṭal (*Lisān* XII, 43; *Tādj al-'Arūs* VI, 394) heißt auch der 10. Ḏu'l-Ḥiddjah ein Taschrīḳ-Tag:

وبالهدايا اذا احمرت مدارعها فى يوم ذبح وتشريق وتنحار

»sobald die Sonne aufgegangen ist« oder »nachdem das Licht der Sonne über die Erde zu strahlen angefangen hat« (ebenso wie z. B. auch die Verba *ṣabbaḥa* und *massā* das Kommen, Sein, Abreisen usw. »nachdem es Morgen bezw. Abend geworden ist« bezeichnen). »Auch die Festṣalāt,« sagen die arabischen Gelehrten, »heißt Taschrīḳ, weil sie früh am Morgen abgehalten wird«.[1])

Wirklich scheint das Wort Taschrīḳ im Anfang des Islām in diesem Sinne (also als eine früh am Morgen zu verrichtende Zeremonie) aufgefaßt zu sein. Nur daraus läßt sich erklären, daß die Festṣalāt (speziell die am Morgen des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah, aber auch die des 1. Schauwāl) in gewissen muslimischen Kreisen Taschrīḳ genannt wurde. Das Wort kommt in diesem Sinne mehrmals in der Überlieferung vor: »Wer opfert, bevor er sich am Taschrīḳ (d. h. an der Festṣalāt) beteiligt hat, muß noch ein zweites Opfer darbringen,« soll der Prophet gesagt haben.[2]) In einer dem ʿAlī zuge-

---

1) Muṭarrizī, *Al-Mughrib fī Tartīb al-Muʿrib* (Cod. Lugd. Bat. 613 Warn.): والتشريق صلوة العيد من شرقت الشمس شروقا اذا طلعت او من اشرقت اذا اضاءت لان ذلك وقتها; Zamachscharī, *Al-Fāʾiḳ* (Cod. Lugd. Bat. 307ª Warn., S. 597 = edit. Haiderabad I, 320): التشريق صلاة العيد وهو من شروق الشمس او اشراقها لان ذلك وقتها كانه على معنى شرق اذا صلى وقت الشروق كما يقال صبح ومسى اذا اتى فى هذين الوقتين (vgl. *Lisān* und *Tādj al-ʿArūs*, a. a. O.; Ibn al-Athīr, *Nihājah* II, 215).

2) S. *Fāʾiḳ*, a. a. O.: من ذبح قبل التشريق فليعد اى قبل ان يصلى صلاة العيد (vgl. *Lisān*, *Tādj*, *Nihājah*, a. a. O.). Die muslimischen Pilger müssen die Zeremonien des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah also anfangen mit dem spezifisch muslimischen Gottesdienst, dem Festṣalāt, oder wie der Prophet nach der Überlieferung gesagt hat: ان اول ما نبدأ به فى يومنا هذا ان نصلى . . . من فعله فقد اصاب سنتنا [سنة المسلمين :var.] من ذبح

schriebenen Überlieferung heißt es in allgemeinem Sinne: »Der Freitagsgottesdienst und der Taschriḳ (d. h. die Festṣalāt, auch die des 1. Schauwāl) dürfen nur an größeren Orten (nämlich nur dort, wo eine genügende Anzahl Muslime sich daran beteiligen kann) abgehalten werden«.[1]) Auch die Muṣallā wurde daher Muscharraḳ (d. h. Stelle des Taschrīḳ) genannt.[2])

Dieser ganz eigentümliche Name ist jedoch gewiß nicht erst von den Muslimen erfunden. Schon im Heidentum muß es einen Taschrīḳ gegeben haben. Die Festṣalāt war ein islāmischer Taschrīḳ; was war aber der altheidnische?

Nach einigen muslimischen Gelehrten soll das Opfern am Morgen des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah Taschrīḳ geheißen haben;[3]) nach anderen bezeichnete Taschrīḳ im Heidentum das Hersagen der Worte: »Aschriḳ Thabīr, kaimā nughīr!« (vgl.

بعد ان يصلى ثم نسكه واصاب سنة المسلمين (Buchārī, *Ṣaḥīḥ*, Al-Adhāḥī, Bāb 1).

1) *Fā'iḳ*, a. a. O.: لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع (vgl. *Nihājah*, *Lisān*, a. a. O.).

2) *Lisān*, a. a. O.: [التشريق صلاة العيد] ويقال لموضعها المشرق وفى حديث مسروق انطلق بنا الى مشرقكم يعنى المصلى وسال اعرابى رجلا اين منزل المشرق يعنى الذى يصلى فيه العيد ويقال لمسجد الخيف المشرق وكذلك لسوق الطائف ... سمى بذلك لان الصلاة فيه بعد الشرقة اى الشمس وقيل المشرق مصلى العيد بمكة وقيل مصلى العيد ولم يقيد بمكة ولا غيرها وقيل مصلى العيدين وقيل المشرق المصلى مطلقا (vgl. *Tādj*, *Nihājah*, a. a. O. und die Stellen bei Jāḳūt und Bekrī, unten, S. 398, N. 2).

3) *Nihājah*, a. a. O.: [ايام التشويق] سميت بذلك لان الهدى والضحايا لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع (vgl. *Lisān*, *Tādj*, a. a. O.).

Takbīr: das Hersagen der Worte: »Allāhu akbar«). Die Pilger pflegten nämlich damals am Morgen des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah in Muzdalifah zu warten, bis die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne oben gegen die Gipfel der Berge sichtbar wurden »so wie die Turbane auf den Häuptern der Männer«.[1]) Erst dann fing der schnelle Lauf nach Minā an. Darum rief man: »Komm in das Licht der Sonne, Thabīr, damit wir [nach Minā] laufen können!«.

Aber die Frage, warum denn gerade die Tage nach dem 10. Ḏu'l-Ḥiddjah die Taschrīḳ-Tage hießen, indem doch die sogen. Taschrīḳ-Feierlichkeit (die Ṣalāt, bezw. das Opfern oder das Hersagen der Worte »Aschriḳ Thabīr« usw.) ausschließlich am 10. Ḏu'l-Ḥiddjah stattfand, lassen die muslimischen Gelehrten tatsächlich unbeantwortet.[2]) Man darf also annehmen, daß sie den wahren Ursprung der Benennung dieser Tage nicht mehr kannten.

---

1) Azraḳī, ed. WÜSTENFELD, S. 130: حتى اذا طلعت الشمس وصارت على رؤوس الجبال كانها عمائم الرجال فى وجوههم دفعوا من مزدلفة وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير. *Nihājah* II, 215: ان المشركين كانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير ثبير جبل بمنى اى ادخل ايها الجبل فى الشروق وهو ضوء الشمس كيما نغير اى ندفع للنفر وذكر بعضهم ان ايام التشريق بهذا سميت [وكانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس فخالفهم رسول الله صلعم] (vgl. *Fā'iḳ*, Muṭarrizī, *Lisān*, *Tādj*, a. a. O.).

2) *Fā'iḳ*, a. a. O.: سميت بذلك لانها تبع [ايام التشريق] انها لليوم النحر. Muṭarrizī, a. a. O.: وسميت ايام التشريق لصلوة يوم النحر. *Lisān*, a. a. O.: سميت بذلك لانها تبعا له النحر وصار ما سواه كلها ايام تشريق لصلاة يوم النحر يقول فصارت هذه الايام تبعا ليوم النحر (vgl. oben, N. 1 und S. 395, N. 3).

Wenn man nun ins Auge faßt, daß die Pilger während der sogen. Taschrīḳ-Tage nur eine besondere religiöse Handlung — nämlich das Steinwerfen — in Minā zu verrichten haben, so liegt die Vermutung nahe, daß der Name dieser Tage jener eigentümlichen Zeremonie entlehnt sei. Auch das Steinwerfen konnte ja Taschrīḳ heißen. Zwar wirft man die Steine während der Taschrīḳ-Tage erst, nachdem die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat, aber am 10. Du'l-Ḥiddjah findet auch das Steinwerfen ebenso wie das Opfern und die Festṣalāt früh am Morgen »während des Strahlens der Morgensonne« statt.[1])

Daß die heidnischen Araber das Steinwerfen wirklich Taschrīḳ genannt haben, wird in den arabischen Wörterbüchern zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber das in einem zur Erklärung von Taschrīḳ angeführten Verse des Abū Du'aib[2]) vorkommende Wort Muscharraḳ kann nur die Stelle bezeichnen, wo das Steinwerfen stattfindet. Dieser Dichter, der ein Zeitgenosse des Propheten war, beweint den Tod seiner fünf Söhne[3]) und beklagt sich über sein Schicksal, indem er sagt: »Es ist als ob ich für die Wechselfälle des Schicksals ein Steinhaufen geworden sei, der jeden Tag mit

1) Nach HOUTSMA's Ansicht wäre das Steinwerfen am Morgen des 10. Du'l-Ḥijjah kein alter Brauch, sondern eine islāmische Neuerung. Weil nämlich diese Feierlichkeit im Heidentum während der Taschrīḳ-Tage am Mittag (baʿda'l-Zawāl) begangen wurde (vgl. Ibn Hischām, ed. WÜSTENFELD, S. 76 f.) und an diesen Tagen nur eine Nachahmung der Zeremonie des 10. Du'l-Ḥiddjah sein konnte, so muß sie damals auch am 10. Du'l-Ḥiddjah Mittags zur selben Zeit (also baʿda'l-Zawāl) stattgefunden haben, meint er (HOUTSMA, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina*, in *Verslagen en Mededeel. v. d. Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterk.* 4. Reeks VI, 197—199). Der Grund für diese Annahme scheint mir jedoch zu schwach.

2) S. die Literatur bei DOZY, a. a. O., S. 135; vgl. Ibn Qotaiba, *Liber poësis et poëtarum*, ed. DE GOEJE, S. 345 und unten, S. 398, N. 2. — Der Vers lautet:

كانّى لحوادث مَرّوَة بصفا المشرّق كلّ يوم تُقْرَع

3) Vgl. *Aghānī* VI, 58; *Jāḳūt*, ed. WÜSTENFELD IV, 539.

dem Stein des Muscharraḳ[1]) getroffen wird« — d. h. also ein Steinhaufen an der Stelle, wo die Taschrīḳ-Zeremonie stattfindet, der nicht nur beim Ḥaddj, sondern sogar jeden Tag mit Steinen geworfen wird. Die Ansicht der arabischen Philologen, daß hier mit Muscharraḳ eine beliebige »Stelle der Festṣalāt« (Muṣallā) gemeint sei,[2]) kann nicht richtig sein.

Der Islām hat den uralten Brauch des Steinwerfens, den er nicht austilgen konnte, gewissermaßen in eine muslimische Feierlichkeit umgestaltet durch die Vorschrift, daß der Muslim bei jedem Wurfe den Takbīr (die Worte: »Im Namen Gottes, Allāh ist groß!«) aussprechen muß. Die Ansicht des Abū Ḥanīfah, daß der Ausdruck Taschrīḳ eigentlich den Takbīr bezeichne,[3]) muß sich meines Erachtens auf diesen Takbīr beim Steinwerfen bezogen haben.

Auf Grund des oben Gesagten dürfte die Annahme nicht ganz unberechtigt scheinen, 1. daß die Zeremonie des Steinwerfens (speziell die am Morgen des 10. Ḏu'l-Ḥiddjah) im Heidentum Taschrīḳ genannt wurde, 2. daß man unter diesem Namen im Anfang des Islām in gewissen muslimischen Kreisen die Festṣalāt zu verstehen pflegte, weil auch diese muslimische Feierlichkeit »früh am Morgen nach Aufgang

1) Vielleicht ist Muscharriḳ zu lesen, d. h. mit dem Stein des »Steinwerfers, der sich an der Taschrīḳ-Feierlichkeit beteiligt«; vgl. DOZY, a. a. O., S. 136 f.

2) *Yāḳūt*, ed. WÜSTENFELD IV, 539: وحكى عن شعبة انه قال خرجتُ اقود سماك بن حرب فقال اين المشرق يعنى مسجد العيدين واياه عنى ابو ذؤيب بقوله يذكر بنيه الخمسة كانى المشرق مصلى للحوادث الخ; vgl. *Bekrī*, ed. WÜSTENFELD II, 560 f.: العيدين وكل مصلى مشرق ذكرته لان بعض العلماء غلط فيه فظنه موضعا بعينه فى قول ابى ذؤيب كانى للحوادث الخ.

3) *Tādj*, a. a. O.: قال ابو عبيد وكان ابو حنيفة يذهب بالتشريق الى التكبير ولم يذهب اليه غيره.

der Sonne« begangen wurde, 3. daß aber das Wort Taschrīḳ sich später nur erhielt in dem Ausdruck Aijām al-Taschrīḳ, d. h. eigentlich die Tage, an denen das Steinwerfen — der altheidnische Taschrīḳ — nochmals wiederholt wurde (sei es denn auch nicht am Morgen und nicht nur bei dem Steinhaufen der ʿAḳabah, sondern nach dem Mittag und bei den drei verschiedenen Steinhaufen in Minā).

Taschrīḳ heißt bekanntlich auch: Fleisch in Streifen schneiden und in der Sonne trocknen, damit es sich halte. Daher begann man, nachdem der Ursprung des Namens vergessen war, den Ausdruck Aijām al-Taschrīḳ aufzufassen als: die Tage, an denen das Opferfleisch getrocknet wird.[1]) Diese scheinbar ganz einfache Ableitung des Namens kann aber meines Erachtens nicht die richtige sein, weil sich dann nicht erklären ließe, warum die Festṣalāt anfänglich Taschrīḳ geheißen hätte. Auch in dem oben zitierten Verse des Abū Ḏu'aib bezeichnet das Wort Muscharraḳ gewiß nicht die Stelle, wo Fleisch getrocknet wird.

---

1) Vgl. z. B. *Lisān*, a. a. O.: وتشريق اللحم تقطيعه وتقديده وبسطه ومنه سميت ايام التشريق ... لان لحم الاضاحى يشرق فيها للشمس.

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

اورانی.

Von *T. J. de Boer.*

An verschiedenen Stellen meiner *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901) habe ich den Einfluß hermetischer Weisheit auf die Entwicklung der islamischen Gedankenwelt betont.[1]) Mit ZELLER[2]) nahm ich damals an, diese Weisheit, sofern nämlich Philosophisches darin, stamme hauptsächlich aus der platonisch-pythagoräischen Schule her. Im ganzen ist das gewiß richtig. Seitdem sind aber die vortrefflichen Studien REITZENSTEIN's[3]) über die hermetische Literatur erschienen, die ZELLER's Ansichten vielfach berichtigen und den Zusammenhang des ḥarrānischen sogenannten »altsemitischen« Heidentums mit hellenistischer Mysterienreligion, speziell mit der *γνῶσις* hermetischer Gemeinden aufdecken. Es dürfte jetzt wohl klar sein, daß vieles von dem, was ich als »neupythagoräische Naturphilosophie« oder als »platonische Weisheit« (z. B. bei Rāzī, den Lauteren, usw.) bezeichnet habe, durch das hermetische Schrifttum vermittelt wurde. Eben diese Weisheit, die in innigster Verbindung mit Astrologie und Alchemie vom Hellenismus übernommen wurde, hat von Anfang an und bis auf den heutigen Tag im Orient viel tiefer und in weit größerem Umfange gewirkt

1) S. S. 20, 27, 151, vor allem aber S. 69 ff., wo bloß der Name fehlt.

2) *Die Philosophie der Griechen* III, 2[3], S. 224 ff.

3) R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig 1904. Vgl. jetzt auch desselben *Die hellenistischen Mysterienreligionen.* Leipzig und Berlin 1910.

als die mehr oder weniger neuplatonisch bearbeitete peripatetische Philosophie. Das braucht dem verehrten Meister und Freund, dem dieser Beitrag gewidmet wird, nicht gesagt zu werden.[1])

Es wäre nun eine verlockende Aufgabe, auf die sachlichen Zusammenhänge zwischen hermetischer *γνῶσις* und den im Islam verbreiteten Philosophemen, die man vielleicht am besten unter der Bezeichnung »Offenbarungsphilosophie« zusammenfaßt, näher einzugehen. Leider muß ich mir das jetzt versagen. Ich möchte bloß versuchen, den dunklen Namen, der an der Spitze hermetischer Tradition im Orient steht, aus dem ursprünglichen Vorstellungskreis heraus zu deuten.

Nach unseren ältesten Quellen heißt der erste in der Prophetenreihe, von dem die ḥarrānischen Sabier ihre Offenbarungsweisheit herleiten, اورانى. Wir können diese Tradition zurückführen auf al-Kindī (gest. nach 870) und seinen Schüler al-Saraḫsī (gest. 899). Nach ihnen berichtet der *Fihrist*, S. 318, die berühmten Lehrer der Sabier seien ارانى, Ἀγαθὸς δαίμων (اغاثا ذيمون) und Hermes, denen einige noch Solon hinzufügen. Dieselbe Reihenfolge bietet al-Jaʿqūbī (ed. HOUTSMA I, S. 166; er schrieb 891), wo er über hellenistische Sabier redet:

وكانت ملوك اليونانيّين ومن ملك بعدهم من الروم مختلفة فطائفة منهم على دين الصابئين وكانوا يسمّون الحنفاء وهم الذين يقرّون ويعترفون بخالق ويزعمون ان لهم نبيّا (l. انبياء) مثل اورانى وعابيديمون وهرمس وهو المثلّث بالنعمة ويقال انّه ادريس النبىّ الخ.

Damit stimmt die Überlieferung bei al-Mubaššir (schrieb 1053) in seinem *Muḫtār al-ḥikam wamaḥāsin al-kalim.*[2]) Der

1) S. I. GOLDZIHER, *Die islamische und die jüdische Philosophie* (*Die Kultur der Gegenwart* I, 5), S. 51 f.

2) Handschriften Leiden, Nr. 1487 und 1488, und Berlin Nr. 7859.

erste Abschnitt dieses Werkes handelt vom Propheten Seth, dessen griechischer Name der erste اورانى (اسمه عند اليونانيّين الاوّل اورانى: Cod. Leid. 1487, fol. 3). Und im zweiten Abschnitt (ibid., fol. 4 verso) lesen wir folgendes:

حكم ارميس وادابه

وهو ادريس النبىّ صلوات الله عليه وسلامه وشئ من اخباره. وُلد هرميس الهرامسة بمصر فى مدينة منف منما وهو باليونانيّة ارميس فقيل هرميس ومعنى ارميس عطارد ويسمّى ايضًا عليه السلام عند اليونانيّين طرميس وعند العرب ادريس وعند العبرانيّين خنوخ وهو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عليهم السلام وكان قبل الطوفان الكبير الذى غرّق الدنيا وهو الطوفان الاوّل وكان بعده طوفان آخر غرّق اهل المصر فقط وكان فى بداية امره تلميذًا لغوثاديمون المصرىّ وكان غوثاديمون احد انبيآء اليونانيّين والمصريّين وهو اورانى الثانى عندهم وادريس اورانى الثالث عليه السلام الخ.

Auf Grund dieser Tradition, *Ἀγαθὸς δαίμων* sei der zweite, Hermes der dritte اورانى, ist dann die Stelle bei al-Qiftī (ed. LIPPERT, S. 2, 13. Jahrh.) zu verstehen, wo es heißt: وسمّوه (nämlich *Ἀγαθὸς δαίμων*) أيضا أورين الثانى وإدريس عندهم أورين الثالث.

Unter den Lesarten اورين, لورين und لودين der Handschriften ist unser اورانى versteckt. Aus dem Kontext ergibt sich deutlich, daß al-Qiftī hier von derselben Quelle abhängig ist wie al-Mubaššir, wenn nicht von diesem selbst.

Neben dieser Tradition, mit der Reihenfolge اورانی, Ἀγαθὸς δαίμων, Hermes, bzw. erster, zweiter und dritter اورانی, läuft in der arabischen Literatur eine andere her, die nur einen ersten und zweiten اورانی kennt und dieselben mit Ἀγαθὸς δαίμων und Hermes identifiziert oder einfach neben sie hinstellt. In der sogenannten nabaṭäischen Landwirtschaft[1]) (um 900) erscheinen Ermīsa (Hermes) und sein Lehrer Agathodämon, der, wie bei al-Mubaššir اورانی, mit Seth identifiziert wird. Al-Masʿūdī (st. 956) führt in seinem *Murūg*[2]) die Geheimlehre der Sabier zurück auf اوريايس الاوّل واوريايس الثانی وهما هرمس واغا ثيمون.[3]) Hier ist also Hermes der erste, Ἀγαθὸς δαίμων der zweite اورانی. Wie wenig genau man mit dergleichen unverstandenen Namen wirtschaftete, zeigt derselbe Verfasser in seinem späteren *Kitāb al-tanbīh* (ed. DE GOEJE, *Bibl. geogr.* VIII, S. 161), wo er nach Hermes, Ἀγαθὸς δαίμων und anderen Propheten der Sabier weiter ارانی الاوّل والثانی aufzählt. Ebenso macht es ibn Haẓm in seinem *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* (CHWOLSOHN, *Die Sabier* II, S. 527), der nach Hermes, dessen Sohn Ṭāṭ und Ἀγαθὸς δαίμων aufzählt: واسقلابيوس[4]) وارانی الكبير وارانی الصغير

1) Vgl. VON GUTSCHMID, *Kl. Schriften* II, S. 614 ff.

2) *Les prairies d'or* III, 348.

3) Die Būlāqer Ausgabe hat hier: ازرياسيس وأوايس واويس الثانی وهما هرمس وأغافيمون. Mit ازرياسيس ist zu vergleichen das اريباسيس des *Tanbīh*, S. 161 (nach DE GOEJE: Oribasius).

4) Den hier nicht zur Sache gehörigen Schluß füge ich hinzu, weil CHWOLSOHN an obengenannter Stelle und auch SACHAU (Bērūnī, *Chronologie* S. 205 und 318) nicht erkannt haben, daß سوار eine Entstellung ist von سولون. Über den Offenbarungscharakter oder die Prophetenschaft des Hermes u. s. w. ist unter den Sabiern kein Zweifel, nur in bezug auf Solon sind sie verschiedener Ansicht. Man hat also eine Ahnung davon, daß es zwischen den hermetischen Offenbarungsgöttern und dem historischen Weisen Solon einen Unterschied gibt. Vgl. oben (S. 401) die Mitteilung des *Fihrist*.

ويختلفون فى سوار. Der große und der kleine ارانى ist nur ein anderer Ausdruck für den ersten und zweiten oder älteren und jüngeren.

Al-Šahrastānī zitiert in seinem *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* (verfaßt 1127) im Abschnitte über die Sabier wiederholt den *Ἀγαθὸς δαίμων* und Hermes und nennt sie auch Seth und Idrīs (Henoch). Wo er aber speziell von den ḥarrānischen Sabiern redet (II, S. 250), zählt er zunächst vier von ihren Propheten auf: عاذيمون وهرمس واعيانا واواذى. Die zwei letztgenannten Namen sind wohl Entstellungen für den ersten und zweiten اورانى.

Genug damit; ich beabsichtige keine Vollständigkeit. Eine große Anzahl entstellter Lesarten, die sich auf den Namen اورانى beziehen, hat CHWOLSOHN (*Die Sabier* I, S. 780 ff.) gesammelt. So viel dürfte aus alledem sich ergeben, daß اورانى dem Orient niemals eine fest und klar umrissene Persönlichkeit geworden ist. Der *Ἀγαθὸς δαίμων* und Hermes, wenn sie auch mitunter ihre Stellen vertauschen,[1]) werden immer auseinandergehalten. Nach al-Šahrastānī (II, 241) sollen sie sogar verschiedenes gelehrt haben. Da ist es nun aber bezeichnend, daß al-Mubaššir, die einzige uns bekannte Quelle, die den اورانى-Seth Weisheitssprüche hermetischer *γνῶσις* verkünden läßt, vom *Ἀγαθὸς δαίμων* als dem zweiten اورانى nur den Namen berichtet. Das Dreiersystem dürfte ein künstliches sein. Aber doch schon alte Tradition. Ich möchte vermuten, eine orientalische Form der hellenistischen Überlieferung eines dreifachen Hermes.

Arabische Quellen unterscheiden drei Persönlichkeiten des Namens Hermes.[2]) Der ägyptische Hermes ist dann der dritte dieses Namens. Das haben sie sicher nicht er-

1) Wie schon im Griechischen. Bald erscheint Hermes dort als Schüler des *Ἀγαθὸς δαίμων*, bald dieser als Sohn des zweiten Hermes.

2) Vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* S. 174 ff.

funden. Ich möchte bloß an den Vers Martial's (V. 24) erinnern:

Hermes omnia solus et ter unus.

Auch dafür, daß dieser als dritter in einer Reihe auftritt, gibt es in der hermetischen resp. gnostischen Literatur Anhaltspunkte. Im *Κλείς* (*Poim.* X) spricht Ṭāṭ zu seinem Vater Hermes über *Οὐρανὸς καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι.* Demnach wäre Hermes der dritte. Auch in der *Pistis Sophia*, c. 136, tritt Hermes als dritter auf, nämlich nach Kronos und Ares in der Reihe der 5 großen Archonten im Kosmos der Menschheit.[1]) Derartige Beispiele, die ein besserer Kenner dieses Schrifttums vielleicht häufen könnte, machen es wahrscheinlich, daß der dreifache Hermes, bzw. Hermes an dritter Stelle keine arabische Erfindung ist.

Aber wie verhält es sich mit den drei اورانی und Hermes als dem dritten اورانی? CHWOLSOHN (I, 800) hat mit WETZSTEIN auf Grund der Lesart اورافی an Orpheus gedacht. Abgesehen davon, daß sie auf einer vereinzelten Lesart beruht, empfiehlt sich sprachlich diese Deutung nicht. LIPPERT vermutet (*al-Qifṭī*, S. 2) Horus. Dem ist dasselbe entgegenzuhalten. Insofern aber werden CHWOLSOHN und LIPPERT recht haben, daß die Deutung aus dem hermetischen Schrifttum zu suchen sei.

In seiner Ausgabe von al-Masʿūdī's *Tanbīh* (*Bibl. geogr. arab.* VIII, S. 161) bemerkt DE GOEJE in einer Note zu ارانی: Fihrist ٣١٨, 20 idem habet, contra Mor. III, 348 اوریایس Legendum est ibi اورانیس Uranius. Nach einer freundlichen Mitteilung SNOUCK HURGRONJE's hat DE GOEJE in seinem Handexemplar zur Mor.-Stelle notiert: اورانیس *Οὐρανιος*. Was er mit *Οὐράνιος* oder Uranius gemeint hat, ist leider nicht mehr festzustellen.

---

1) *Koptisch-gnostische Schriften*, herausg. von C. SCHMIDT. Bd. I, S. 234, Leipzig 1905.

Wie mir scheint, führt uns diese Vermutung auf die richtige Spur. An eine bestimmte Persönlichkeit des Namens Uranius, wie nach meiner *Geschichte der Philosophie*, S. 20 zu vermuten wäre, ist wohl nicht zu denken.[1]) Wahrscheinlicher dünkt es mich, daß in der hermetischen Literatur, von der uns nur Brüchstücke im Poimandres erhalten sind, die Offenbarungsgötter, vor allen Hermes und *Ἀγαθὸς δαίμων* als *οὐράνιοι* bezeichnet wurden. Wenn das in Gebetsformeln geschah, so war es einfach dem Zaubercharakter dieser Formeln gemäß, den griechischen Ausdruck in syrischer und arabischer Übersetzung beizubehalten. Der Offenbarungsgott wurde ganz natürlich zum Propheten, sein Attribut zu einem seiner Namen, schließlich zu einem ersten اورانى usw.

Von hier aus wird uns vielleicht auch die im Arabischen fast durchweg gebrauchte Form اورانى statt اورانيس verständlich. Wenn nämlich das Adjektiv sich in Gebetsformeln fand, dann hätten wir als Vorlage *ὦ οὐράνιε Ἀγ. δ.*, *ὦ οὐράνιε Ἑ.* oder dergleichen anzusetzen. Daß derartige Formeln von den Arabern vorgefunden sind, dafür kann ich einen Beleg beibringen aus der mit der hermetischen verwandten alchemistischen Literatur. In dem Buche des Krates[2]) heißt es: واعلم يا قراطس السماوى.[2])

Es sind dies Vermutungen, für die ich bloß eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruche. Jedenfalls glaube ich, daß die gegebene Zusammenstellung ihren Nutzen hat. Die Spuren hermetischer Weisheit im Orient sollten mehr als bisher beachtet werden. Es ist frühe arabische Tradition, daß die vermeintlich alte oder vorsokratische Naturphilosophie, die

---

1) Wie z. B. der Syrer Uranius, ein Bewunderer des Aristoteles, der an der Tafel Chosrau's I. mit den Magiern disputierte. S. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* (GEBHARDT und HARNACK, *Texte u. Unters.* XIX, 3), S. 268.

2) S. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge* III, S. 7. Über den himmlischen Krates in diesem Zusammenhang vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* S. 268 und 361.

von Hermes, Pythagoras, Thales, Empedokles u. a. hergeleitet wird, von Alexandrien über Ḥarrān ihren Weg nach Osten gefunden habe. Al-Masʿūdī (*Tanbīh*, S. 116) nennt die ḥarrānischen Sabier Reste von den ägyptischen Sabiern und behauptet (ibid., S. 122), daß die Philosophie überhaupt von Alexandrien nach Antiochien, von dort nach Ḥarrān gekommen sei.[1]) Dabei hat gewiß der Hermetismus eine große Rolle gespielt.

1) Vgl. *Fihrist* S. 318—20; Uṣaibiʿa II, S. 134 ff.

Ġrāġūjefač غراغويفچ

im Kolophon der Hamburger Qorānhandschrift 18 kein phantastisches *Aquifagia*, sondern das serbische *Kragujevac*.

Von *C. F. Seybold.*

Im Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg I 1908 (vgl. *Journ. as.* 1908 II 482—484; DLZ 1909, 1739—42; GGA 1910, 533—552; dagegen ZDMG 64, 140, 142, 592; OLZ 1911, 254—7) gibt BROCKELMANN von dem fragmentarischen Qorānkodex 18 folgende Beschreibung, der ich gleich einige Berichtigungen in eckigen Klammern einfüge:

»Unvollständiger *Qor'ān* in gutem Nesḫī, mit roter Umrahmung und Pausazeichen, am Rande Einteilung in جزء, حزب und عشر, vereinzelt Varianten mit Angabe der Qor'ānleser. Zu Anfang [vgl. nur Sūre 111—114, 75 nicht] jeder Sūre am Rande in roter Schrift je eine Tradition mit der Angabe [schwarz] تفسير قاضى [natürlich al-Beiḍāwī's kanonischer Qorānkommentar]; fol. 56 v [l. r] eine Tradition [in türkischer Kursive türkische Notiz über سجدة mit arabischem Zitat rot] mit der Angabe [schwarz] (so) نقل من جميع صغير [l. الصّغير], gemeint ist *al-gāmi'* [l. *algāmi'*] *al-ṣaġīr* von al-Šaibānī (s. m. *Lit.* I 172). Es fehlen zu Anfang Sūre 1,—2, 3, nach fol. 68 Sūre 10, 74—11, 65, nach fol. 175 Sūre 59, 9—72 [l. 74], 41, nach fol. 176 Sūre 76, 16—110. Vollendet an einem Dienstag im Rabī' I [l. II] 975/Sept. [l. Okt.]

1567 unter der Regierung des Sultans Selīm [II 1566—1574] in dem Schlosse [l. Städtchen] غراغويقپچه [so mit ق statt ف! l. غراغويفچ] (*Aquifagia Bibl. Uff.* l. l.) [*Ġrāġūjefač* = *Kragujevac* (*c* = *tz*)] von Maḥmūd ibn ʿAbdalġafūr, Muʾeddin [?] an der Hauptmoschee des Muṣṭafā Beg.

177 Blatt, 27 : 18, 19 : 11, 17 Zeilen, [nicht] stark beschmutzt und abgegriffen, in abgenutztem orient. [schwarzem] Lederband mit [der üblichen floralen Tief-]Pressung [in der Mitte der Deckel und der Klappe]. Ex libris Uffenbach (s. *Bibl. Uff.* col. 701, vol. XXIV) Wolf.«

Außerdem habe ich zu solcher Beschreibung noch folgendes zu sagen. Die stete Wiederholung von »mit Pausazeichen, am Rande Einteilung in جزء، حزب und عشر« u. ä., welche bei BROCKELMANN meist die einzige Beschreibung einer Qorʾānhandschrift ausmacht, ist deswegen ganz nichtssagend, ja fast unnötig, da fast alle Qorʾānhandschriften dieselben Beitaten haben, so daß eigentlich im Gegenteil nur das Fehlen derselben in einer Handschrift zu bemerken wäre (vgl. nur NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns* S. 323 und 353). Dagegen hätten die viel seltneren سجدة-Bemerkungen am Rande fol. 56ᵇ, 76ᵃ, 89ᵇ, 95ᵃ, 144ᵇ سجدهٔ فريضه und 113ᵇ und 153ᵃ سجدهٔ واجب (mit Angabe von Sūre und Vers) notiert werden sollen, besonders die oben erwähnte türkische سجدة-Note, die freilich in ihrer Kursive nicht so ganz leicht zu entziffern ist fol. 56ʳ zu Sūre 7, 205:

بو سجده آيتلرنك خاصيّتى بو در كه بر كمسنك بر حاجتى
اولدى اون درت ركعت نماز قل هر ركعتده برر فاتحه بو ايتلرك
بردن اوقيه يا اون درت ايت هر ركعتده برر اوقنه وحاجت
اليه اللّه تعالى حاجتن سكز قبول ايده اعلم انّك [تجد] فى
القران اربع عشر سجدة سبعة منها فريضة وثلثة منها واجب
واربع منها سنّة الاعراف والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم

والحجّ والصاد هذه فريضة والفرقان والم سجدة وحم سجدة هذه واجب والنمل والنجم وانشقت واقرأ هذه سنة نقل من جميع [الجامع] الصّغير

Dabei ist zu bemerken, daß das arabische Zitat im gedruckten alǧāmiʿ alṣaġīr, Būlāq 1302 am Rand von Abū Jūsuf's *kitāb alḫarāg* sich nicht findet, was BROCKELMANN hätte verifizieren müssen; ebensowenig verweist er auf die in Hamburg 55 vorhandene Neubearbeitung des alǧāmiʿ alṣaġīr, was doch hätte geschehen müssen, selbst wenn das Zitat auch da sich nicht findet. Zu den aus alBeiḍāwī stammenden, an den Anfang der Sūren gerückten Prophetentraditionen müßte bemerkt sein, daß sie oft Varianten zu FLEISCHER's Text bieten, wie z. B. zu Sūre 76, fol. 176^{b}: قال النبىّ عم من قرأ سورة الدهر يكون جزاء[ه] الجنّة ويسقّيه من حوض الكوثر تفسير قاضى. Zu Sūre 3 تجب — تغيب.

Statt des vielfach ungenauen Auszugs (oben) des Kolophons hätte dieser fast als das interessanteste am ganzen Qor'ānkodex vollständig gegeben werden sollen:

وقد وقع الفراغ من تحرير هذه الختمة المباركة الشّريفة بعون العاين ربّ العالمين عز وجلّ على يد اضعف العباد واقلّ العناد بندهٔ كمينه حقير الفقير المذنب المحتاج الى رحمة ربّه اللّطيف محمود بن عبد الغفور غفر اللّه لهم ولوالديهم ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات برحمتك يا ارحم الرّاحمين تمت تحريرًا فى ربيع الآخر فى يوم الثلثا وقت الصّبح فى قصبهٔ غراغويفج كاتب الفقير بسريحفيل [= بَسَرِ مَحْفِلِ] جامع مرحوم ومغفور مصطفى بك سنه خمسه وسبعين وتسعمائه فى زمان سلطان سليم خلّد اللّه عمره ودولته تمت بعون اللّه

Zu beachten ist die schlimme Verwechslung des östlichen und westarabischen Sprachgebrauchs von قَصَبَة: festes Schloß, Zitadelle, Qaṣba, alcazaba im Maghrib und Spanien, kleinere Stadt, Städtchen im Türkischen, Persischen und Hindūstānī (vgl. nur SAMY's *Dictionnaire turc-français*; ausführlicher SAMY im *Qāmūs i turki* und BARBIER DE MEYNARD; BEAUSSIER etc.) DADICHI richtig »in oppidulo«. Zu Aquifagia, das blind aus UFFENBACH's gedruckten Katalogen übernommen wird, ist noch zu bemerken, daß die latinisierte Form mit *q* auf das Konto von UFFENBACH resp. MAJUS (vgl. ZDMG 64, 594) fällt, während DADICHI's lateinisch eingeschriebene Notiz Aguifagia aufweist, welche zeigt, daß DADICHI nur غر am Anfang des Wortes unterschlägt und den Rest mit Aguifagia wiedergibt, was BROCKELMANN nicht gemerkt hat. Im Index S. 225 hat dieser vorn ein eigenmächtiges ا hinzugemacht: اغراغويفچه, wodurch der gefälschte Name noch an die falsche alphabetische Stelle rückt; mit Klammer »(Aquifagia?)« gibt er hier wenigstens durch Fragezeichen einem gelinden Zweifel an der Lokalität Raum, die nie und nirgends auf der Welt, weil nur in DADICHI's Phantasie existiert hat, und welche nach der unzweifelhaften Identifizierung mit Kragujewatz ihre prekäre Existenzberechtigung ein für allemal verliert. S. 240 fungiert Aquifagia nochmals (ohne Fragezeichen). Zu vergleichen ist noch für die ältere Form die aus dem modern Serbischen übernommene in SAMY's *Dictionnaire Universel Qāmūs ulaʿlām* (V) 3608 قراغويواچ.

Was nun die Endung betrifft, so könnte man versucht sein, das Schluß-*ć* mit kurzem Hacken statt der gewöhnlichen Bogenrundung am Ende = *ć* + *h* zu nehmen, also غراغويفچه statt غراغويفچ zu lesen, was sogar der gewöhnlichen türkischen Form serbischer Eigennamen fast mehr entspräche (serb. *-vac* = *watz*, sonst kroatisch etc. = *witza*), vgl. nur MOSTRAS, *Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman*

(1873) S. 160 لسقوفچه Leskoftscha, Leskovatz, 161 لوفچه Loftscha, Lovatz, S. 90 درينوفچه Drinoftscha, Drinowatz, S. 170 ملقوفچه Melkoftscha, Milkowatz, S. 164 متروفچه Mitroftscha, Mitrowitza u. v. a. Doch spricht die Schlußform ج eben in obiger Randbemerkung fol. 56r in الجّ und ح in der Randnote 114a in نوح, sowie die häufige Pausalabkürzung rot ح = ج = جائز für چ, nicht چه, so daß wir hier die serbische Form ganz wiedergegeben vor uns haben غراغويفچ Kragujevac. Diese alte serbische Metropole und längere Zeit kleine Residenzstadt finde ich auch in dem ganz oberflächlich beschriebenen Rechnungsbuch des Ministers des Auswärtigen (nicht: »eines höhern Finanzbeamten«) Reīs el kuttāb oder Reīs Efendi, im Breslauer Turc. 46, 402b: تولیت حسن پاشا والاکوز اغا در غرغرفجه, wo zweimal nach einander غرغرفجه aus غرغوفچه, kontrahiert aus غراغويفچه verschrieben sein muß.

Den Schreiber unseres Kodex macht BROCKELMANN kurzerhand zum »Mu'eḏḏin an der Hauptmoschee des Muṣṭafā Beg«. Dies liest er aus dem türkisierten بسريحفيل جامع مصطفى بك heraus, über das er uns keinerlei Aufschluß gibt. Wie schon oben angedeutet, nehme ich letzteres als بَسَرِ مَحْفِلِ جامِعِ مصطفى بك = am Kopf oder zur Seite (سر auch = جانب VULLERS) der Galerie der Ǵāmiʿ des M. B. Zur türkischen Verlängerung محفيل vgl. oben جامع = جميع und öfters مؤذّين (vgl. Hamburg Nr. 274) = مؤذِّن u. a. Mit dem Maḥfil kann die Galerie des Mueḏḏin in der Moschee gemeint sein, dann ist BROCKELMANN's Dekretierung »Mueḏḏin« vielleicht richtig; es kann aber auch

eine andere Galerie sein, auf oder neben welcher der Schreiber kopiert hat; vgl. *Ḥadīqat ulgewāmi'* *(Konstantinopeler Moscheenbeschreibungen)*, Stambul 1281 II 33:

بو جامع شريف [عرب جامعى] غلطه جامع شريفلرينك جملهسنك بيوكى اولديغندن جامع كبير دخى ديرلر محفل همايون وبر ستون اوزره منبر ومؤذن محفلى ايله جماعت محفللرى وشادروانى واردر ⊙

Am Rand der Kolophonseite fol. 177ª findet sich noch abwechselnd schwarz und rot الخطّ باقى والعمر فانى العبد عاصى والربّ عافى (vgl. dazu PERTSCH, *Verzeichnis der türk. Handschriften*, Berl. S. 581) und

دعا وقتى سحر كاهگ ديمشلر سن استه ورمك اللّهك ديمشلر.

L'alternance vocalique *a-u (a-i)*

au parfait du verbe régulier (I[ère] forme) dans le parler arabe de Tanger.

Par *W. Marçais.*

On peut distinguer, en tangérois, deux types généraux de flexion, pour la conjugaison du parfait du verbe régulier (I[ère] forme):

1° un premier type est caractérisé par le maintien, aux 1[ères] et 2[es] personnes, de la voyelle de la 3[e] pers. masc. sing. (*a, å, ö, e, ę, ǫ*). C'est, en somme, semble-t-il, le type le plus fréquent dans le parler considéré; ainsi:

n[a]ʒas »il a dormi«

n[a]ʒast[1]) »j'ai dormi« ; *n[a]ʒasna* »nous avons dormi«
n[a]ʒasti »tu as dormi« ; *n[a]ʒasto*[1]) »vous avez dormi«

ftåṛ »il a déjeuné«

ftåṛt »j'ai déjeuné« ; *ftåṛna* »nous avons déjeuné«
ftåṛti »tu as déjeuné« ; *ftåṛto* »vous avez déjeuné«

tṛök »il a abandonné«

tṛökt »j'ai abandonné« ; *tṛökna* »nous avons abandonné«
tṛökti »tu as abandonné« ; *tṛökto* »vous avez abandonné«

kteb »il a écrit«

ktebt »j'ai écrit« ; *ktebna* »nous avons écrit«
ktebti »tu as écrit« ; *ktebto* »vous avez écrit«

flęt »il a échappé«

flęt »j'ai échappé« ; *flętna* »nous avons échappé«
flętti »tu as échappé« ; *flęto* »vous avez échappé«

1) Dans le présent article, t est employé pour transcrire *t[s]* affriqué, l pour transcrire *ł* emphatique; o représente une voyelle intermédiaire entre *u* et *o* fermé.

ʈᵉlǫb »il a demandé«

ʈᵉlǫbt »j'ai demandé« ; *ʈᵉlǫbna* »nous avons demandé«
ʈᵉlǫbti »tu as demandé« ; *ʈᵉlǫbto* »vous avez demandé«

etc. etc.

2° Un deuxième type est caractérisé par l'apparition, aux 1ères et 2es personnes, d'une voyelle différente de celle de la 3e pers. masc. sing. Dans le plus grand nombre des verbes qui offrent ce type de flexion, cette voyelle est *u* (o); dans un très petit nombre seulement, elle est *i*; ainsi:

a) alternance vocalique *a* (*å*, *ö*, *ę*, *e* etc.) — *u* (o)

dɬal[1]) »il est entré«

dɬult »je suis entré« ; *dɬulna*[2]) »nous sommes entrés«
dɬulti »tu es entré« ; *dɬulto* »vous êtes entrés«

sɜ͡ᵉal »il a toussé«

sɜ͡ᵉolt »j'ai toussé« ; *sɜ͡ᵉolna*[2]) »nous avons toussé«
sɜ͡ᵉolti »tu as toussé« ; *sɜ͡ᵉolto* »vous avez toussé«

nqåš »il a gravé«

nqošt »j'ai gravé« ; *nqošna* »nous avons gravé«
nqošti »tu as gravé« ; *nqošto* »vous avez gravé«

nγöz »il a piqué«

nγozt »j'ai piqué« ; *nγozna* »nous avons piqué«
nγozti »tu as piqué« ; *nγozto* »vous avez piqué«

skęt »il s'est tu«

skutt »je me suis tu« ; *skutna* »nous nous sommes tus»
skutti »tu t'es tu« ; *skutto* »vous vous êtes tus«

ɬręž »il est sorti«

ɬružt »je suis sorti« ; *ɬružna* »nous sommes sortis«
ɬružti »tu es sorti« ; *ɬružto* »vous êtes sortis«

etc. etc.

---

1) Ou *tɬal* avec assimilation de sourdité: *dɬ* > *tɬ*.

2) Ou *dɬunna* (*tɬunna*), *sɜ͡ᵉonna* avec assimilation regressive *ln* > *nn*.

b) alternance vocalique *a* (*å*, *ö*, etc.) — *i*

ḏḥak[1]) »il a ri« { *ḏḥik*t »j'ai ri« ; *ḏḥikna* »nous avons ri«
ḏḥikti »tu as ri«; *ḏḥik*to »vous avez ri«

ɜab »il a joué« { *ɜᵉib*t »j'ai joué«; *ɜᵉibna* »nous avons joué«
ɜᵉibti »tu as joué«; *ɜᵉib*to »vous avez joué«

ḏḥak et *ɜab* sont, à ma connaissance, les deux seuls verbes de ce type.

Une semblable alternance vocalique dans le verbe régulier est entièrement inconnue de la langue ancienne. D'autre part, il semble impossible, sur le terrain dialectal, de lui assigner une cause phonétique: l'accentuation, le voisinage consonantique sont exactement les mêmes dans *ḏḥal*, *sɜal*, *skẹt* et *ḏḥak* que dans *ḏḥul*t, *sɜᵉol*ti, *skutna* et *ḏḥik*to. Il faut donc chercher ailleurs l'explication de cette flexion dialectale.

Or, en examinant dans le détail, la conjugaison du verbe régulier tangérois, il apparaît:

1° que dans les verbes qui ignorent au parfait l'alternance vocalique, le futur offre la même vocalisation que le parfait; ainsi:

nᵃɜas »il a dormi« *nᵃɜas*t »j'ai dormi« *ɣĕnɜas* »il dormira«
fṭåṛ »il a déjeuné« *fṭåṛ*t »j'ai déjeuné« *ɣĕfṭåṛ* »il déjeunera«
ṭṛök »il a abandonné« *ṭṛök*t »j'ai abandonné« *ɣĕṭṛök* »il abandonnera«
ṭᵉlǫb »il a demandé« *ṭᵉlǫb*t »j'ai demandé« *ɣĕṭlǫb* »il demandera«;

2° que dans les verbes qui connaissent au parfait l'alternance vocalique *a* (*å*, *ö* etc.) — *u* (o), le futur a *u* comme voyelle radicale; ainsi:

ḏḥal »il est entré« *ḏḥul*t »je suis entré« *ɣĕḏḥul* »il entrera«
sɜal »il a toussé« *sɜᵉol*t »j'ai toussé« *ɣĕsɜᵉol* »il toussera«
nqåš »il a gravé« *nqoš*t »j'ai gravé« *ɣĕnqoš* »il gravera«
ḫṛẹž »il est sorti« *ḫṛužt* »je suis sorti« *ɣĕḫṛuž* »il sortira«;

1) Généralement *ṭḥak*.

3° que dans les deux verbes qui connaissent au futur l'alternance vocalique *a-i*, le futur a *i* comme voyelle radicale; ainsi:

ḍḥak »il a ri«	*ḍḥikt* »j'ai ri«	*ɣĕḍḥik* »il rira«
ʒab »il a joué«	*ʒ^{e}ibt* »j'ai joué«	*ɣĕlʒ^{e}ib* »il jouera«.

Il faut renoncer pour le tangérois à une explication totale des manifestations variées de la flexion vocalique de la racine au futur du verbe régulier; on ne peut pas la tenter dans l'état actuel des études de dialectologie maghribine. Pour les verbes à futur dialectal *u*, il semble bien sans doute qu' on soit en présence de cas de conservation d'un vocalisme ancien; ainsi: *ɣĕsʒ^{e}ol* = class. يسعُل; *ɣĕḍḥul* = class. يدخُل; *ɣĕnqoš* = class. ينقُش etc.; conservation intermittente et capricieuse du reste, puisque, pour beaucoup d'autres verbes à futur *u* classique, le parler offre aujourd'hui un futur *e*, *a*, *ö* etc.; ainsi *ɣĕkteb* en regard de class. يكتُب; *ɣĕtṛoḳ* en regard de class. يترُك etc.; diverses causes, influence du voisinage consonantique, action d'analogies particulières ont sans doute fait échec dans de nombreux cas au maintien du *ḍamma* primitif. Quant à *ɣĕḍḥik* en regard de class. يضحَك, *ɣĕlʒ^{e}ib* en regard de class. يلعَب, ils demeurent énigmatiques. Au reste, il ne s'agit pas ici de dégager les règles auxquelles obéit, en tangérois, la flexion vocalique de la racine, au futur du verbe régulier. Il suffit, en tenant compte des faits ci-dessus exposés de considérer que:

1° l'apparition au futur d'une voyelle radicale différente de celle du parfait est un phénomène connu, ancien dans tout le domaine sémitique, fréquent encore dans les parlers arabes modernes;

2° l'apparition au parfait d'une alternance *a-u* (*ḍḥal-ḍḥult*) ou *a-i* (*ḍḥak-ḍḥikt*) est un phénomène dialectal, nou-

veau, ignoré de tout le sémitique ancien et des parlers arabes modernes jusqu'ici étudiés;

3° cette alternance dans la flexion du parfait se montre toujours et se montre seulement dans les verbes qui ont *u* (resp. *i*) comme voyelle radicale au futur.

Et il est légitime de conclure que le passage dialectal de خرَجت à *ḫružt*, de دخَلْتِ à *dḫulti*, de سكَتْنا à *skutna* et de نقَشْتوا à *nqoštо* est du à l'influence des futurs *i̯ĕḫruž*, *i̯ĕdḫul*, *i̯ĕskut*, *i̯ĕnqoš* etc.

Cette influence de la vocalisation du radical du futur sur la vocalisation du radical du parfait est un fait bien connu dans le domaine sémitique; elle a été signalée notamment dans plusieurs parlers arabes modernes (cf. STUMME, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis* p. 230 l. 8 et ss; NÖLDEKE, ap. WZKM, VIII, p. 258; BARTH, ap. ZDMG, XLVIII, 1894, p. 3, 4).

Mais cette influence étant admise, dans le cas qui nous occupe, la question de l'alternance *a-u* (resp. *a-i*) *dḫal-dḫul*t n'en demeure pas moins entière. Que le dialecte ait réalisé l'unification de la flexion vocalique interne des 1ères et 2es pers. du parfait et de la flexion vocalique interne du futur, au profit de la dernière, c'est ce qu'on doit, semble-t-il, admettre; mais il reste à expliquer pourquoi, dans des conditions phonétiques absolument identiques, cette unification n'a pas été étendue à la 3e pers. masc. du parfait; et pourquoi *dḫal*t étant passé à *dḫul*t, *dḫal* n'est pas passé à *dḫul*.

C'est, je crois, que l'action analogique sous laquelle est intervenue l'unification n'en exigeait pas l'extension à la 3e pers. masc. sing. du parfait, et même, dans une certaine mesure, tendait à maintenir à cette forme verbale une vocalisation distincte de celle du futur, et de celle des 1ères et 2es pers. du parfait. Cette action analogique est celle des verbes concaves, pour lesquels une flexion analogue, au parfait et au futur, existe dans la langue ancienne et a été entière-

ment conservée par le dialecte; l'alternance *dḫal-dḫul*t procède, pourrait-on dire, de la construction d'une quatrième proportionnelle linguistique: parf. 3e pers. sing. *dḫal* — 1ère pers. sing. *dḫul*t est à fut. *ǯědḫul* comme parf. 3e pers. *läm*[1]) — 1ère pers. sing. *lum*t est à fut. *ilūm*; parf. 3e pers. sing. *ḍḫak* — 1ère pers. pl. *ḍḫikna* est à fut. *ǯěḍḫik* comme parf. 3e pers. *mäl*[2]) — 1ère pers. sing. *mil*t est à futur *imīl*; parf. 3e pers. sing. *nqåš* — 2e pers. sing. *nqošti* est à futur *ǯěnqoš* comme parf. 3e pers. *qål*[3]) — 2e pers. sing. *qolti* est à futur *iqōl*; parf. 3e pers. sing. *ʕab* — 2e pers. sing. *ʕeib*to est à futur *ǯělǯeib* comme parf. 3e pers. *γāb*[4]) — 2e pers. sing. *γib*to est à futur *iγīb*.

Il faut ajouter que cette extension analogique a due être favorisée par la remarquable inconstance de la quantité vocalique dans le dialecte considéré. Dans la phrase, l'emphase psychologique ou le rythme du débit amènent tour à tour, avec la plus grande facilité, l'allongement momentané de voyelles étymologiquement brèves et l'abréviation momentanée de voyelles étymologiquement longues: d'une part *dḫāl ǯědḫūl*, *ḫrāž ǯěḫrūž*, *nqāš ǯěnqōš*, *ʕāb ǯělǯeīb* apparaissent pour *dḫal*, *ǯědḫul*, *ḫreẓ ǯěḫruž*, *nqåš ǯěnqoš* *ʕab ǯělǯeib*; d'autre part *läm ilum*, *qål* (ou même *qǫl*) *iqol*, *mäl imil* apparaissent pour *lām ilūm*, *qål iqōl*, *mäl imīl* etc. La différence primitive de la quantité vocalique entre les verbes réguliers et les verbes concaves tendant à s'effacer de la conscience du sujet parlant, la réduction analogique aux seconds de toute une catégorie des premiers, au point de vue de la flexion, a facilement été réalisée.

---

1) *lām* لام »il a blâmé«.

2) *māl* مال »il a penché«.

3) *qāl* قال »il a dit«.

4) *γāb* غاب »il a été absent«.

Ein arabisches Liber Vagatorum.

Von *Friedrich Schwally.*

So lange die Geschichte der Menschheit zurückverfolgt werden kann, hat es wohl nie an Reichen und Armen, an Schenkenden und Bittenden gefehlt. In Perioden hoher materieller Kultur prägen sich diese Gegensätze gerne in großer Schärfe aus. Die schlimmsten Auswüchse wurden unter der Herrschaft gerade der vornehmsten Religionen der Erde gezeitigt. Diese auffallende Tatsache hängt damit zusammen, daß nicht nur der Buddhismus,[1]) sondern auch das Judentum[2]) und Christentum sowie der an beide sich anlehnende Islam[3]) das Almosengeben als religiöse Pflicht

1) Vgl. z. B. HERM. OLDENBERG, *Buddha*, 4. Aufl. (1903), S. 168 f. 412 f. BERNARD BALFOUR, *Cyclopedia of India*, Bd. I (London 1885), Art. Alms und Beggar. Auch in den Hindureligionen spielen die bettelnden Asketen eine große Rolle — vgl. OLDENBERG a. a. O. S. 35. 70 ff.; BALFOUR, a. a. O. Bd. III, Art. Sanyasa —, doch liegt deren Herkunft und Geschichte allzusehr im Dunkeln.

2) Die ältesten Stellen sind Prov. 10, 2. 11, 4 = Tob. 12, 9; Sirach 7, 10. 12, 3. Das hebräische Wort צְדָקָה »Gerechtigkeit« hat hier die Bedeutung »Almosen« (*ἐλεημοσύνη*) angenommen, wodurch weiterhin der aramäische (זְכוּתָא), arabische (صدقة, davon abgeleitet تصدّق »betteln«, Ṭabarī I 515, 1. Baihaqī ed. SCHWALLY S. 627, 14) und abessinische (ጽድቃት) Sprachgebrauch beeinflußt worden sind. Ebenso geht ምጽዋት »Almosen« und das davon denominierte Verb ተመጽወተ »betteln« des Geʿez und Amharischen auf jüdisches מִצְוָה »Gebot« zurück.

3) Von den zahlreichen Stellen des Qorān, welche das Almosen empfehlen, nenne ich nur Sur. 2, 269. 273—275. Im arabischen Vulgärdialekt Südalgeriens

größter Verdienstlichkeit ansahen und so der Bettelei den fruchtbarsten Nährboden bereiteten.

Am stärksten hat sich das religiöse Ideal des Almosenganges in der Gemeinde Buddha's entwickelt, so daß ihre zahllosen Klöster ausschließlich von Bettelmönchen bevölkert sind.[1]) Dagegen haben Islam[2]) und Christentum nur einige Bettelorden hervorgebracht.

Sonst ist in diesen beiden Religionen das Prinzip durchgedrungen, daß »Geben seliger als Nehmen« (*Act.* 20, 35. Clem. Rom. Corinth. 2, 1) oder, wie der muhammedanische Hadith es ausdrückt, daß »die obere Hand besser als die untere« sei.[3]) Eine andere Tradition sagt: »Es ist dem Menschen besser, ein Bündel Holz auf den Rücken zu nehmen und damit zu handeln, als zu betteln«.[4]) Noch härter wird in einem angeblichen Ausspruche des Propheten der unverschämte Bettler getadelt: »wenn er am Tage der Auferstehung vor dem Weltenrichter erscheint, soll sein Gesicht nur aus Haut und Knochen bestehen«.[5]) Aber alle diese theologischen Deduktionen haben nicht verhüten können, daß in den Ländern des Islam, von Marokko bis nach Ostturkestan, der Gewohnheitsbettel immer mehr überhand nahm.

Nun hat der Gewohnheitsbettel, wo immer er sich in der Welt finden mag, die unausrottbare Neigung, gemeinsame Sache mit der Gaunerei zu machen, eigentümliche Praktiken auszubilden, einen besonderen Jargon zu schaffen und sich zunftmäßig zu organisieren.[6])

---

wird *ghefāra* (غفارة), eigentlich »Sündvergebung«, jetzt für »Almosen« gebraucht, s. Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, S. 240.

1) Herm. Oldenberg, a. a. O. S. 431.

2) Vgl. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910) S. 168 f.

3) Z. B. Buḫārī, Kitāb al-kusūf Kap. 269 (*isti'fāf 'an il-mas'ala*) § 4. Muslim, Kit. al-zakāt Kap. 23.

4) Buḫārī, a. a. O. § 2. 3. 5) Buḫārī, a. a. O. Kap. 271.

6) Vgl. G. Wetzstein, *Der Markt von Damaskus* in ZDMG XI (1857)

Am Ausgang des deutschen Mittelalters wurden die gaunerhaften Bettler zu einer solchen Landplage, daß unzählige Flugschriften erschienen, welche ihre Praktiken aufdeckten. Auch der Reformator Martin Luther ist an dieser Publizistik beteiligt. Am berühmtesten ist das sogenannte *Liber Vagatorum* geworden, das die verschiedenen Arten des bettelnden Gesindels aufzählt und beschreibt. Das Material ist jetzt in FRIEDRICH KLUGE's *Rotwelschem Quellenbuch*[1]) so vollständig wie möglich vereinigt.

Im Zeitalter der Abbasiden-Chalifen haben die gleichen religiösen und sozialen Verhältnisse dieselben literarischen Erscheinungen hervorgebracht. Das Erhaltene ist allerdings an Umfang gering. Doch besitzen wir in arabischer Sprache ein genaues Gegenstück zu jenem deutschen *Liber Vagatorum*. Fragmente eines solchen finden sich erstmals in dem *Buch der Geizigen* des vielbewanderten Literaten ʿAmr b. Baḥr al-Gāḥiẓ († a. D. 869).[2]) Dieselben stimmen zum Teil wörtlich überein mit der Bettlerliste in dem *Buch der Vorzüge und Nachteile* des Ibrāhīm b. Muḥammad al-Baihaqī,[3]) der unter der Regierung des Chalifen Moqtadir († 932 a. D.) lebte. Neben diesen Verzeichnissen in Prosa hat es, ebenso wie auf deutschem Boden,[4]) im Arabischen auch poetische Bearbeitungen gegeben. Hierhin gehört ein Gedicht des »Bettlerpoeten« Abu'l-Ḥasan ʿUqail b. Muḥammad el-Aḥnaf el-ʿUkbarī, von dem der Polyhistor Abū Manṣūr ʿAbdelmelik al-Ṯaʿālibī († 1038 a. D.) in seiner berühmten Anthologie *Jatīmat al-dahr*[5]) Auszüge mitgeteilt hat. Weit größer an Umfang und in kulturgeschichtlicher Beziehung

---

S. 482. IGN. GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Bd. II (1899), S. LXXXV. GEORG JACOB, *Vorträge türkischer Maddāh's* (1904) S. 115 f.

1) Straßburg, Trübner, 1901.

2) Ed. GEROLF VAN VLOTEN, Leiden 1900, S. 47—56.

3) Ed. FR. SCHWALLY, 1902, S. 624—627.

4) Vgl. KLUGE, *Rotwelsches Quellenbuch* S. 4 f. 16—18. 31—34. 83 f. 84 f. 85.

5) Ed. Damasc. 1304, Bd. II, S. 285.

unendlich lehrreicher ist die in derselben Anthologie erhaltene sog. sāsānische[1]) Qaṣīde des Abū Dolaf Mus'ir b. Muhalhil al-Ḫazragī al-Janbu'ī,[2]) der in Buchara am Hofe des Samaniden-Fürsten Naṣr b. Ismā'īl (a. D. 913—942) lebte.

Als Probe dieses obskuren Zweiges der arabischen Literatur gebe ich im folgenden eine Übersetzung der Bettlerliste des Baihaqī mit den Ergänzungen des Gāḥiẓ. In den Anmerkungen habe ich versucht, den Text lexikalisch und sachlich zu erklären. Doch mußte auf diesem schwierigen und wenig gepflügten Boden noch vieles dunkel bleiben.

---

1) Sāsānisch wird dieses Gedicht genannt, weil Banū Sāsān oder Sāsānskinder ein bekannter Name der Bettler und fahrenden Leute ist (Hamaḏānī in der 16. Maqāme, *Jatīma*, Bd. III, S. 176, 21. 192, 7, Gaubarī, *Kitāb al-muḫtār fī kašf al-asrār*, faṣl 6. 27), wie auch Hamaḏānī († 1007 a. D.) und der berühmte Ḥarīrī († 1122 a. D.) je eine sāsānische Maqāme gedichtet haben. Die Sāsānskinder führen sich zurück auf einen gewissen Sāsān als ihren Meister (Ḥarīrī, 30. Maqāme), Gründer (49. Maqāme) und Vater (Gaubarī, faṣl 27). Nach den Lexika bezeichnet *sāsān* im Neupersischen geradezu den »Bettler«.

Falls dieses Wort *sāsān* wirklich mit dem gleichlautenden Namen des mythischen Ahnherrn des sasanidischen Königshauses (NÖLDEKE, *Tabari* S. 1 ff. 481 f.) identisch ist, wie Ḥarīrī in der 2. Maqāme annimmt, so dürfte die wahrscheinlichste Erklärung dafür die sein, daß sich die fahrenden Leute scherzhafter Weise für Nachkommen dieser depossedierten Dynastie ausgaben. Der vor einigen Jahren verstorbene egyptische Gelehrte Mohammed Abdu verweist in seinem Kommentar zu den Maqāmen des Hamaḏānī (Beirut 1889, S. ٨٩) auf einen ähnlichen Gebrauch des Namens *Barmeki* im Vulgärdialekt seiner Heimat. Ich selbst habe vor einigen Jahren aus dem Munde arbeitsscheuen Gesindels in Deutschland die Selbstbezeichnung »Monarchen« gehört.

Eine andere Vermutung wurde, wenn ich mich recht erinnere, 1901 auf dem Straßburger Philologentag von ERNST LEUMANN vorgetragen. Derselbe erklärte den Namen aus der in der volkstümlichen Literatur Indiens, speziell dem *Pañcatantra* vorkommenden Schelmenfigur des *Šaša* (= »Hase«). Auch in den Tierfabeln Kalilag und Damnag (ed. FR. SCHULTHESS (1911) I. Kapitel Nr. 6) spielt der Hase die Rolle des Schlaumeiers, der den Löwen hineinlegt. Die Frage bedarf noch weiterer Aufhellung.

2) *Jatīma*, Bd. III, S. 176—194.

Die Klassen der Bettler.

1. Der Mekkī.[1])

Wenn er zu dir kommt, hat er eine weite Hose aus dabīqischem[2]) oder narsischem[3]) Stoffe an, die mit einer armenischen Binde[4]) um den Hals[5]) befestigt ist. Er geht in die Moschee und spricht: »Ich bin aus der Stadt Kairo, heiße so und so und bin Kaufmann; mein Vater hatte mich mit Waaren im Werte von zehntausend Dirhem nach Merw geschickt, ich geriet aber unter die Räuber, die mir nichts ließen, als was ich jetzt auf dem Leibe trage;[6]) nun kann ich nicht Handel treiben, da ich keine Waaren mehr besitze, und ein Handwerk verstehe ich nicht; so bin ich also auf milde Gaben angewiesen.[7])

---

1) Selbst wenn der überlieferte Text richtig ist, bleibt die Bedeutung des Namens unsicher. Denn eine Nisbe von مَكّة kann es doch wohl nicht sein. Man könnte an eine Verschreibung aus مُكدّى denken — vgl. Gāḥiẓ, *Buḫalā* S. 56, 12 —, wenn das Wort nicht schon in der Überschrift der Liste vorkäme.

2) Dabīq, ein Ort im östlichen Unteregypten (*Jāqūt* s. v. und s. v. دبقا). Die dabīqischen Stoffe, welche als sehr fein und kostbar gelten (vgl. Ibn Ḥauqal S. 101 f.), wurden aber auch in anderen Orten hergestellt, vgl. M. J. DE GOEJE im Glossar der *Bibl. Geogr. Arab.*, Bd. IV, s. v.

3) Nars, ein Ort im ʿIrāq unweit Kūfa, ebenfalls durch Fabrikation kostbarer Stoffe berühmt (*Jāqūt* s. v.). Nars ist auch der Name eines Euphratkanales.

4) Die »armenischen Hosenbinden«, welche von Seide waren, galten als die besten, vgl. R. P. A. DOZY, *Dictionnaire des noms des vêtements* (1845) S. 98.

5) Die hier erwähnte *tikka* war also ein wirklicher Hosenträger, während heutigen Tages und nach den von DOZY gesammelten Belegstellen die *tikka* um die Hüften geschlungen wird.

6) Da die Hosen heute und, soweit wir wissen, immer unter dem Hemd getragen wurden (DOZY, a. a. O. S. 97), so hatten ihm die Räuber also auch dieses abgenommen.

7) Zum allgemeinen Inhalt dieses Abschnittes vgl. das deutsche *Liber Vagatorum* unter dem Stichwort *Radune*, z. B. bei KLUGE, a. a. O. Stück XII Nr. 16.

2. Der Saḥarī.[1])

Er kommt morgens in aller Frühe in die Moscheen, noch ehe der Muezzin seinen Ruf erschallen läßt.

3. Der Šagawī.[2])

Er macht in seine rechte Hand und seine beiden Füße Eindrücke, um die Leute glauben zu machen, daß er in Ketten und Fesseln gelegen habe. Er nimmt ein Hosenband in seine Hand und webt daran,[3]) als ob er zu den »Lebenslänglichen«[4]) gehöre und schon fünfzig Jahre im unterirdischen Kerker[5]) gewesen sei.

---

1) Der Name ist abgeleitet von *saḥar* »Morgenfrühe«.

2) Die Bedeutung dieses Namens ist dunkel. Die an sich mögliche Ableitung von شَجًا »Angina« gibt keinen in den Zusammenhang passenden Sinn.

3) Weberei galt bei den Arabern als eines der verachtetsten Handwerke, vgl. Gāḥiẓ, *Bajān* I, 100, *Ḥajawān* Cod. Vindob. fol. 128b. Cod. London. Brit. Mus. Nr. 3138 fol. 210b. Ibšīhī, *Mustaṭraf* Kap. 55. Rāghib Isfahānī, *Muḥaḍarāt* Kap. 8 über die Handwerke (الصناعات). Das Weben als Beschäftigung der Gefangenen kann ich belegen durch einen Vers des Prinzen Ibn al-Mu'tazz in Baihaqī ed. SCHWALLY S. 571, 11 (nicht im Dīwān ed. Cair. 1308):

تَعلّمتُ فى السِّجْنِ نَسْجَ التِكَك

4) Der Zusammenhang, in welchem hier الخلدية und bei Gāḥiẓ, *faḍā'il al-Atrāk* (ed. G. VAN VLOTEN, *Tria Opuscula* (1903) S. 16, 4) الخليدية steht, macht es, wie schon VAN VLOTEN in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Buches der Geizigen* S. IX f. gesehen hat, wahrscheinlich, daß dieses nach Art der Sektennamen gebildete Wort »lebenslänglich Eingekerkerte« bezeichnet.

5) مُطْبَق — so ist zu sprechen nach Gawālīqī, *Livre des locutions vicieuses* ed. H. DERENBOURG in *Morgenländische Forschungen* (Leipzig 1875) S. 150, 4 — ist nach *Tāǧ al-ʿArūs* s. v., Bd. VI, 417 ein unterirdisches Gefängnis (سجن تحت الارض) und nach El-Fakhrī ed. AHLWARDT S. 220, 4 für lebenslänglich Eingekerkerte — وهو حبس التخليد nach der Emendation DOZY's im *Supplément* s. v. — bestimmt, wodurch auch die in Anm. 4 vorgetragene Kombination bestätigt wird.

Die Etymologie von *muṭbaq* ist nicht sicher. Gawālīqī, a. a. O. sagt, es

4. Der Ḏarārḥī.[1])

Er bindet sich auf irgend eine Stelle seines Leibes spanische Fliegen und bleibt damit eine ganze Nacht lang liegen. Wenn er dann morgens nackt hinausgeht, sieht man, wie sich an dieser Stelle Blasen und gelber Eiter[2]) gebildet haben. Auch streut er auf seinen Rücken ein wenig Asche,[3]) um die Leute glauben zu machen, daß er abgebrannt sei.[4])

5. Der Ḥāgūr.[5])

Er nimmt von einem Tiere den Schlund mitsamt der Lunge und bringt den Schlund in seinen Hintern,[6]) während er die Lunge leicht auf den Schenkel ausbreitet und Drachenblut[7]) darüber streut (spritzt).

---

sei so viel wie *sign* »Gefängnis«, weil es denjenigen, welcher darin ist, bedeckt; es sind aber noch andere Kombinationen denkbar.

Zum allgemeinen Inhalt dieses Abschnittes vgl. das deutsche *Liber Vagatorum*, z. B. KLUGE, a. a. O. Stück XVII Nr. 3. 4.

1) Dieser Gauner hat seinen Namen von den im folgenden erwähnten »spanischen Fliegen«. Vgl. über diese (Kantharide) Damīrī s. v. und Ibn el-Baiṭār in *Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris) Bd. XXV, I Nr. 996.

2) Das Vortäuschen aller möglichen ekelhaften Krankheiten spielt auch im deutschen *Liber Vagatorum* eine große Rolle, vgl. z. B. bei KLUGE, a. a. O. Stück XVII Nr. 25. 26.

3) Über eine andere Verwendung der Asche seitens der Gauner vgl. *Jatîma* III, 181, 15 f.

4) Vgl. KLUGE, a. a. O. S. 10, 8.

5) Nach *Jatîma* III, 178, 16 kommt dieser Name von حِجْر »Schoß« und bedeutet einen, »der ein Loch in ein Ei macht und dessen Inhalt in seinen Schoß schüttet«.

6) Er will sich hierdurch offenbar als Hämorrhoidarier legitimieren.

7) دم الثّنّين, دم الأَخَوَيْنِ (syrisch ܕܡ ܐܚܘܝܢ) und persisch خونِ سِياوُش — nach dem Schāhnāme (ed. VULLERS, Bd. II, S. 664, V. 2520 entstand dieses Harz aus dem Blut des erschlagenen Sijāwusch — bezeichnen alle dieselbe Sache, nämlich ein braunrotes Baumharz, das von der Insel So-

6. Der Ḫāqānī.[1])

Derselbe verstellt sein Gesicht, so daß es wie das Gesicht des Ḫāqān's, des Türkenkönigs aussieht. Und er schwärzt es mit Aloëharz[2]) und Tinte, damit du dir einbildest, es sei angeschwollen.

7. Der Zukaim al-Mughālaṭa.[3])

Das ist der »Schweiger«, der bei dir den Glauben erweckt, daß er nicht sprechen könne.[4])

8. Der Kān.[5])

Derselbe vereinbart mit dem Erzähler von Anfang der Nacht an, daß er ihm die Hälfte oder ein Drittel überlasse.

---

kotra kam und in der antiken Pharmakopöe renommiert war, vgl. Ibn al-Baiṭār in *Extraits* etc., Bd. XXVI, Nr. 832. 882. 1378. Heute wird es, wenigstens bei uns, nur noch zum Polieren gebraucht. Es löst sich nur in Alkohol und färbt den Speichel beim Kauen rot (FLÜCKIGER-HANBURY, *Pharmacographia* (1874) S. 609 ff. AD. HANSEN, *Drogenkunde* S. 176. G. A. BUCHHEISTER, *Handbuch der Drogistenpraxis*, Bd. I, S. 186). Ob das Harz von dem Betrüger in fester oder flüssiger Gestalt angewandt wurde, geht aus dem Wortlaut der Stelle nicht hervor. *Jatima* III, S. 188, 4 wird gesagt, daß gewisse Gauner sich ein Gemisch von Drachenblut und zwei anderen Harzen auf den Leib stäuben. Ebenso unklar ist mir, welches Krankheitssymptom mit der Lunge und diesem Harz vorgetäuscht werden sollte.

1) Der Sinn des Namens ergibt sich deutlich aus der folgenden Beschreibung.

2) صَبِر ist nach Ibn al-Baiṭār, a. a. O. Nr. 1388 identisch mit dem Aloëharz, das in Indien, Arabien und Sokotra gewonnen wurde; es gibt eine rötliche und schwarze Art. Vgl. auch FLÜCKIGER, *Pharmakognosie des Pflanzenreiches*, 3. Aufl. (1891), S. 205 ff. A. HANSEN, *Drogenkunde* S. 202. Ob dasselbe von dem Ḫāqānī benutzt wurde, um eine bestimmte Farbenwirkung hervorzubringen, oder lediglich als Fixativ wie das »gumwasser« im deutschen *Liber Vagatorum* (KLUGE S. 23, 4), steht dahin.

3) Der Sinn des Namens ist dunkel.

4) Vgl. G. JACOB, *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert* (*Sitzber. d. K. B. Akad. d. Wiss.*, philos. Kl., Jahrg. 1910, Nr. 10) S. 11, 2 f.

5) Der Sinn des Namens ist dunkel. Man könnte an aram. جايا »gerecht« denken; auch Muša''ib unten Nr. 14 ist ironisch gebraucht.

Dann verläßt er ihn, und wenn jener dann fertig ist, für sich einzusammeln, beginnt er selbst, zu sprechen.[1])

9. Der Mufalfil.[2])

Zwei Kerle, die unter einer Decke stecken, kommen in eine Stadt und begeben sich sofort in die vornehmste Moschee. Der eine von ihnen stellt sich in die vorderste Gebetsreihe, der andere in die hinterste. Sobald der Imām den Salām gesprochen hat, ruft der in der vordersten Reihe dem anderen zu: »Sage es ihnen!« Da antwortet der andere: »Sage Du es ihnen! Wie kann ich das!« Sein Kumpan aber besteht darauf: »Sprich doch und geniere dich nicht!« So hören sie nicht auf, hin und her zu reden, bis sie die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich gezogen haben. Sobald sie das merken, rücken sie mit ihren Anliegen heraus: »Wir trieben zusammen ein Handelsgeschäft und wollten mit einigen Ballen Baumwollstoffen[3]) von Fosṭāṭ in Egypten nach dem ʿIrāq. Aber wir fielen unter die Räuber, die uns alles abnahmen. Doch sind wir nicht imstande zu betteln, da dies nicht unser Beruf ist«. So erregen sie bei den Leuten die Meinung, als ob sie vor Scham schon beinahe tot seien.

10. Der Zukaim al-Ḥabaša.[4])

Er trägt einen gesteppten[5]) wollenen Mantel, der hinten wie vorne einen Schlitz hat,[6]) und Kommiß[7])-Stiefel, um den

1) Ein anderes Verfahren der Bettler in den Auditorien der Erzähler beschreibt *Ǧatīma* III, 178, 4 f.

2) Der Name bedeutet vielleicht »Pfefferstreuer«, wie wir die Redensart »Sand in die Augen streuen« im Sinne von »täuschen« brauchen.

3) *Bazz* wird von Leinen- wie Baumwollstoffen gebraucht.

4) Dieser Name ist wieder dunkel.

5) مُضَرَّبَة, vgl. M. J. DE GOEJE in Gloss. zu *Ṭabarī* s. v. am Ende.

6) *Lisān el-ʿArab* IX, 436 sagt, Durrāʿa und Midraʿ bedeuteten eine Gubba von Wolle, die vorne einen Schlitz habe.

7) ثَغْرِيّ eigentlich »wie sie in den Grenzkastellen getragen werden«. Vgl. *Ǧatīma* III, 178, 22 f.

Anschein zu erwecken, als ob er am Grenzkriege[1]) teilgenommen hätte.

11. Der Zukaim al-Marḥūma.[2])

Die Blinden[3]) vereinigen sich zu fünfen oder sechsen oder weniger oder mehr unter der Führung eines anderen, der noch einen nahen Gegenstand sehen kann. Dessen Auge ist wie das Auge der Fledermaus,[4]) er wird Isṭīl[5]) genannt. Er ruft, und die anderen bestätigen seine Worte.

12. Der Kāghānī.[6])

Er stellt sich irrsinnig oder epileptisch und läßt den Schaum fließen,[7]) so daß niemand an seiner Besessenheit zweifelt noch an der Unheilbarkeit seiner akuten Krankheit.

13. Der ʿArsī.[8])

Er schnürt seine Beine oder seine Arme fest zusammen und bleibt so eine Nacht liegen. Wenn die Stelle dann an-

---

1) غزا wird speziell vom Krieg gegen die Ungläubigen gebraucht. Vgl. *Jatīma* III, 179, 4.

2) Der Name ist dunkel.

3) Vgl. G. JACOB, a. a. O. S. 10 f. Die Blinden werden auch in der deutschen Vagantenliteratur viel erwähnt, z. B. bei KLUGE S. 13. 45 f. usw.

4) Vgl. Damīrī s. v. وتسميته حقّاشا يحتمل ان تكون مأخوذة من الخفش والاخفش فى اللغة نوعان ضعيف البصر خلقة والثانى لعلّةٍ حدثت وهو الذى يبصر بالليل دون النهار وفى يوم الغيم دون يوم الصحو

5) Vgl. *Jatīma* III, 180, 17. 19. 187, 6. Aber woher stammt das Wort?

6) Vgl. *Jatīma* III, 177, 22 الكاغ والكاغة المتجانن والمتجاننة. Das ist wahrscheinlich abgeleitet aus pers. كاغه idiota, homo imperitus (VULLERS). TH. NÖLDEKE verweist mich noch auf *Asadī* ed. HORN S. ٥٧.

7) Sie nahmen zu diesem Zweck wohl Seife in den Mund wie ihre deutschen Kollegen, vgl. bei KLUGE S. 21, 16 ff. 43, 4.

8) Von عَرْس, der Fessel, die dem knieenden Kamel um Vorderfüße und Hals gelegt wird.

geschwollen und das Blut in Stockung geraten ist, so bestreicht er sie mit einem Gemenge von Seife und Drachenblut, träufelt Rindsfett[1]) darüber und legt einen Lumpen darauf. Dann deckt er die Stelle ein wenig auf, so daß niemand, der es sieht, daran zweifelt, er habe den Krebs. Behüte uns Allah vor dieser Krankheit![2])

14. Der Muša"ib.[3])

Er macht ein neugeborenes Kind durch einen Kunstgriff gelähmt oder blind oder greisenhaft,[4]) oder er verkürzt ihm einen Arm, damit seine Eltern die Leute damit anbetteln können. Zuweilen wird es von seiner Mutter und seinem Vater selbst herbeigebracht, damit er diese Entstellungen vornimmt; sie stürzen sich dafür in schwere Schulden, weil das Kind alsdann ein produktiver und ertragreicher Besitz[5]) wird, sei es, daß sie selbst mit ihm auf Erwerb ausziehen, oder daß sie es für einen bestimmten Preis vermieten.[6]) Zuweilen vermieten sie ihre Kinder für eine beträchtliche Pauschalsumme an einen, der nach Afrika[7]) geht,

---

1) Gāḥiẓ, *Avares* S. 55, 3 liest »etwas Fett«.

2) Anstatt dieser Averrunkationsformel liest Gāḥiẓ, *Avares* S. 55, 4 »oder eine krebsähnliche Krankheit«.

3) Dieser Verstümmler der kleinen Kinder wird hier in ironischer Weise »Flicker, Ausbesserer« genannt. Denn شعب bedeutet im I. wie III. Stamm »reparieren«, z. B. *Ḥamāsa* 303, 17. Ṭabarī II, 191, 15. 476, 7. Abū Zaid, *Nawādir* 77, 10. — Im folgenden habe ich den Text des Gāḥiẓ (*Avares* S. 55, 4 ff.) zu Grunde gelegt, da Baihaqī so stark verkürzt ist, daß das Verständnis leidet.

4) اعشم (Gāḥiẓ).

5) عُقدة وغَلّة. Über غَلّة = aram. ḥḥḥḥ vgl. M. J. DE GOEJE im Glossar der *Bibl. Geogr. Arab.*, Bd. IV, s. v. — عُقْدَة ist nach *Lisān*, Bd. IV, 292 ما يعتقده الانسان من العقار, vgl. z. B. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* II, 11 ed. SCHWALLY S. 87, 1. Baihaqī ed. SCHWALLY S. 595, 8.

6) Vgl. auch *Jatīma* III, 184 oben und im deutschen *Liber Vagatorum* KLUGE S. 51, 4.

7) Unter *Ifrīqīja* verstehen die arabischen Geographen gewöhnlich die

um dort Straßenbettel zu treiben. Wenn er volles Vertrauen verdient, so ist es gut; ist dies nicht der Fall, so muß er für die Kinder und ihren Lohn einen Bürgen[1]) stellen.

15. Der Filewer:[2])

Er wendet an seinen Hoden einen Kunstgriff an, so daß du meinst, er habe einen Bruch. Zuweilen läßt er dich daran Einschnitte oder Wunden sehen. Manchmal läßt er dich das an seinem Hintern sehen. Die Frauen behandeln so ihre Geschlechtsteile.

16. Der Kāḫān.[3])

Das ist der bettelnde Bursche, wenn er sich um Lohn verdingt, ein halbwegs schöner Kerl ist und die beiden Tricks[4]) versteht.

17. Der ʿAwwā.[5])

Er bettelt in der Zeit zwischen Sonnenuntergang und Eintritt der Nacht[6]) und spricht mit singender Stimme.

Küstenländer zwischen Egypten und dem Maghrib (Muqaddasī 216, 8, *Jāqūt* I, 325), also die alte Provinz Africa propria, das heutige Tunis und Tripolis.

1) Über die Kafāla vgl. Bāgūrī, *Ḥāšija*, Buch VI, Kap. 9 (ed. Cair. 1319, Bd. I, S. 391). Šaʿrānī, *Mizān*, Kitāb al-bujūʿ, Kap. 14 (ed. Cair. 1317, Bd. II, S. 78). *Tanbīh fi'l-fiqh* ed. A. W. Th. Juynboll, Leiden 1879, S. 120 f. Th. W. Juynboll, *Mohammedaansche Wet* S. 375.

2) G. van Vloten, *Avares* S. XI hat diesen Namen wohl richtig gedeutet: »الفلور probablement = فيلور pl. فلاورة *Djawālīqī* (Sachau) p. 113, c'est-à-dire le persan پيله ور vendeur de drogues, charlatan«.

3) Die Bedeutung des Wortes ist dunkel.

4) وعَمِلَ العملَيْن. Der Sinn dieser Worte ist mir erst aufgegangen, als ich im Frühjahr 1903 auf einer Volksbühne in Egypten folgenden Dialog hörte. Der Besitzer eines öffentlichen Hauses fragt einen Besucher: »*inte auz ēʔ*« Antw.: »*auz wäläd.*« Frage: »*auz wäläd tenīko walā wäläd jenīkakʔ*« Vgl. auch *Fukāha wa itinās fī mugūn Abī Nowās*, ed. Cair. 1316, S. 9, 6. Die »beiden Tricks« bestehen also darin, daß der Bursche als aktiver und passiver Päderast, als φιλήτωρ und κλεινός (s. H. Blümner, *Griech. Privatalterthümer*, 3. Aufl., S. 257 f.) fungieren kann.

5) D. i. »der Beller«. 6) Vgl. *Ǧatīma* III, 181, 8 ff.

18. Der Isṭīl.[1])

Das ist der verstellte Blinde, der je nach Belieben den Anschein erweckt, als ob er wirklich blind sei, oder daß er den Staar[2]) habe, oder daß er wegen Einschrumpfung[3]) des Auges oder wegen eines Pannus[4]) nicht sehen könne.

---

1) Vgl. oben S. 429, Anm. 5.

2) Wörtlich, daß »ihm Wasser in das Auge getreten sei«. Ibn Sīnā (Avicenna) ed. Romae 1593, S. 352 sagt: اعلم ان نزول الماء مرضٌ سدى(?) وهو رطوبة غريبة يقف فى الثُّقْبة بين الرطوبة البَيْضِيّة والصِفاق القَرْنىّ فيمنع نفوذ الاشباح الى البصر. نزول الماء bzw. الماء النازل ist die arabische Übersetzung des griechischen *καταῤῥάκτης* (*cataracta*), der Bezeichnung der Staarkrankheit. Vgl. J. HIRSCHBERG, *Geschichte der Augenheilkunde* in GRAEFE-SAEMISCH, *Handbuch*, Bd. XIII (1908), Buch 2. 3, S. 176.

3) Die Worte للخَسْف ولريح السَبَل fehlen bei Baihaqī. خسف bedeutet eigentlich das scheinbare Zurücktreten des Augapfels in die Augenhöhle, vgl. *Lisān* X, 414, 13 عين خاسفة وهو التى فُقِئَت حتّى غابت حدقتاها فى الرأس. Über die diesen Vorgang bedingende Krankheit habe ich bei Ibn Sīnā nichts finden können. Mein medizinischer Sachverständiger denkt an eine gewaltsame Verletzung der Hornhaut, wie sie noch heutigen Tags in Rußland Militärpflichtige sich beibringen sollen, um der Aushebung zu entgehen.

4) Das ist ein krankhaftes Gewebe, welches die Hornhaut des Auges überzieht, vgl. J. HIRSCHBERG, a. a. O. S. 169. *Mafātīḥ el-ʿulūm* ed. G. VAN VLOTEN S. 160 sagt: السبل فى العين ان يكون على بياضها وسوادها شبه غشاء ينتسج بعُروق حُمْر غِلاظٍ. Ausführlichere Beschreibungen bei Ibn Sīnā a. a. O. S. 342, im *Dictionary of the technical terms of the Musalmans* (*Bibliotheca Indica*, Calcutta 1854 ff.) S. 688 und bei LANE im Lexikon s. v. Den Namen ريح السبل für diese Krankheit finde ich außer bei Gāḥiẓ, *Avares* S. 56, 1 nur noch bei Ibn el-ʿAuwām, übersetzt von CLÉMENT-MULLET, Paris 1866, Bd. II, II, S. 121.

19. Der Mazīdī.[1])

Er geht mit ein Paar Dirhemchen herum und spricht: »Diese Dirhemchen habe ich gesammelt, um mir eine Decke[2]) zu kaufen, aber es reicht nicht. Gebt mir deshalb noch mehr dazu! Allah erbarme sich eurer!« Zuweilen führt er einen Jungen mit sich unter dem Vorgeben, daß es ein Findelkind[3]) sei.

20. Der Musta'riḍ.[4])

Er tritt dir in guten Kleidern als anständiger Mann gegenüber und tut so, als ob er sich vor dem Bettel schäme[5]) oder fürchte, daß ihn ein Bekannter sähe. Er kommt dir wie durch Zufall in den Weg und redet dich verstohlen an.

---

1) Der Name erklärt sich aus dem wichtigsten Wort des im folgenden stehenden Bettelspruchs, فَزِيدُونِي »gebt mir noch mehr dazu!«

2) *Qaṭīfa* ist hier nicht Stoffname, sondern bezeichnet eine »Decke mit Fransen« (*Lisān* XI, 193 كساء له خَمْل), die nicht nur zum Zudecken beim Schlafen (vgl. DOZY, *Dictionnaire des vêtements* S. 232) benutzt, sondern auch als Umhang getragen wurde (IHišām 1020, 13 = Ṭabarī I, 1833, 7. *Kāmil* ed. WRIGHT S. 550 u. Ṭabarī II, 366, 12. Baihaqī 261, 13), und zwar von Männern — s. die genannten Stellen — wie von Frauen (IHišām 338, 13. Ibn Sa'd III, 1, 152, 1). Eine gewisse Art der *Qaṭīfa* wurde in abbasidischer Zeit als Amtstracht verliehen, s. M. J. DE GOEJE im Glossar zu *Ṭabarī* und Baihaqī ed. SCHWALLY S. 630, 5.

3) *laqiṭ*. Die Rechtsverhältnisse der Findelkinder sind übrigens im islamischen Recht genau geordnet, vgl. die Fiqhbücher, z. B. *Tanbīh* ed. JUYNBOLL S. 159—162. Ša'rānī, *Mīzān*, Cairo 1317, Bd. II, 97. Bāgūrī, *Ḥāšija*, Cairo 1319, Bd. II, 60 ff. — Der letzte Satz steht nur in der Rezension des Gāḥiẓ, *Avares* S. 56, 3 f.

4) Dieses Wort (vgl. auch *Ǧatīma* III, 183, 11) scheint den Bettler zu bezeichnen, der einem wie von ungefähr in den Weg kommt; استعرض stünde also hier in demselben Sinn wie im folgenden bei Baihaqī 627, 5 يعارضك und bei Gāḥiẓ, *Avares* 56, 6 يعترضك.

5) Vgl. oben Nr. 9 am Ende und im deutschen *Liber Vagatorum* KLUGE S. 51, 17 ff.

21. Der Muṭaijin.[1])

Er beschmiert sich vom Kopf bis zu den Füßen mit Lehm und hält Anakardia-Nüsse,[2]) damit du meinst, er wolle sie essen.

---

1) Der Name bedeutet, wie im folgenden und in *Jatīma* III, 182, 6 erklärt wird, den, welcher sich mit Lehm (*ṭīn*) beschmiert. Der Mann will damit wohl andeuten, daß er verrückt sei.

2) *balāḏir*. Nach den arabischen, persischen (s. v. بلادور), syrischen (s. v. ܒܠܕܘܪ bzw. ܦܠܕܘܪ) und griechischen (DU CANGE s. v. *βελεδωρ* bzw. *παλαδουρ*) Lexika bezeichnet dies das anacardium, die Frucht eines zu der Familie der Terebinthaceen gehörigen Baumes. Die nierenförmigen, 3 cm langen, unten 3 cm breiten Nüsse sind, nach O. BERG, *Pharmazeutische Waarenkunde* (1879), S. 386 ff. »mit einem eiweißlosen, öligen, fleischigen Samen versehen, welcher in besonderen Lücken der Mittelschicht einen sehr ätzenden Balsam enthält, der, auf die Haut gebracht, Entzündung erregt«. Von einer spezifisch giftigen Wirkung scheinen die modernen Werke nichts zu wissen. Anders die arabischen Arzneimittelbücher. So heißt es bei Ibn Baiṭār, a. a. O. Bd. XXIII, 1 Nr. 347: »Pris à la dose d'une demi drachme, il fortifie la mémoire (vgl. hierzu IMM. LÖW, *Aram. Pflanzennamen* S. 49). Son abus entraîne de la sécheresse du cerveau, de l'insomnie, de la frénésie et une soif intense . . . . . L'anacarde est un poisson actif et très-nuisible. Pris à l'état de pureté, il engendre diverses affections et maladies, par exemple les vésanies, la manie . . . . . et parfois la mort.« Der berühmte Historiker Aḥmed b. Jahjā soll an einem unbedachten Trunk Belāḏir-Saftes gestorben sein (*Beládsorí* ed. M. J. DE GOEJE, praefatio S. 4).

Ob der Muṭaijin genannte Bettler die Anakardia-Nüsse in der Hand oder im Munde hält, steht nicht da. Jedenfalls will er damit etwas ganz Verrücktes tun.

Quṣaij.

Von *Martin Hartmann.*

Masʿūdī zählt an zwei Stellen des *murūǧ aḏḏahab* die Sippen[1]) Mekka's auf: 4, 121 f. (A) und 3, 119 f. (B). Die beiden Listen unterscheiden sich so, daß in B manches zusammengefaßt wird, was in A getrennt ist. Ich gebe sie zunächst neben einander, indem ich das jedem Namen vorgesetzte *banū* fortlasse.[2])

A (die *buṭūn* 4, 121 f.)

Stadt-Sippen:

1. Hāschim b. ʿAbdmanāf, vgl. B 1
2. Almuṭṭalib b. ʿAbdmanāf, vgl. B 1
3. Alḥāriṯ b. ʿAbdalmuṭṭalib, fehlt in B
4. Umaija b. ʿAbdschams, fehlt in B
5. Naufal b. ʿAbdmanāf, vgl. B 1
6. Alḥāriṯ b. Fihr, vgl. B 11
7. Asad b. ʿAbdalʿuzzā, fehlt in B
8. ʿAbdaddār b. Quṣaij, vgl. B 2
9. Zuhra b. Kilāb, vgl. B 4

B (die *qabāʾil* 3, 119 f.)

Stadt-Sippen:

1. ʿAbdalmanāf,[3]) vgl. A 1. 2. 5
2. ʿAbdaddār, vgl. A 8
3. ʿAbdalʿuzzā b. Quṣaij, vgl. A 7
4. Zuhra, vgl. A 9
5. Machzūm, vgl. A 11
6. Taim b. Murra, vgl. A 10
7. Ǧumaḥ, vgl. A 16
8. Sahm, vgl. A 15
9. ʿAdīj, gen. alʿalaqat[4]) addam, vgl. A 14
10. Ḥisl b. ʿĀmir b. Luwaij, vgl. A 17

10. Taim b. Murra, vgl. B 6
11. Machzūm, vgl. B 5
12. Jaqaẓa, fehlt in B
13. Murra, fehlt in B
14. ʿAdīj b. Kaʿb, vgl. B 9
15. Sahm, vgl. B 8
16. Ǧumaḥ, vgl. B 7

Außen-Sippen:

17. Mālik b. Ḥisl, vgl. B 10
18. Maʿīṣ b. ʿĀmir b. Luwaij, vgl. B 13
19. Nizār b. ʿĀmir b. Luwaij, fehlt in B
20. Usāma b. Luwaij, fehlt in B
21. Al'adram, d. i. Taim b. Ghālib, vgl. B 12
22. Muḥārib b. Fihr, fehlt in B
23. Alḥāriṭ b. ʿAbdallāh[5]) b. Kināna, fehlt in B
24. ʿĀ'iḏa, alias Chuzaima b. Luwaij, fehlt in B
25. Bunāna, alias Saʿd b. Luwaij, fehlt in B

Außen-Sippen:

11. Alḥāriṭ b. Fihr, vgl. A 6
12. Al'adram b. Ghālib b. Fihr, vgl. A 21
13. Maʿīṣ b. ʿĀmir b. Luwaij, vgl. A 18

Mit den hier aufgezählten Gruppen sind unzweifelhaft Sippen gemeint, d. h. Blutverbände, beruhend auf gemeinsamer Abstammung von einem Ahn, dessen Name in der Tradition lebte. Wie sie sich zu dem Zweckverbande (Stamme) Quraisch zusammenfanden, ist hier nicht zu erörtern, es ist aber der wesentlich andere Charakter dieser Gruppe zu betonen.

Die 25 Sippen von A scheinen sich leicht unter größere Gruppen (Großsippen) zusammenfassen zu lassen. Es ist aber Vorsicht geboten. Denn in der Anlehnung durch *ibn* liegt meist eine Willkürlichkeit. Bei der Unfähigkeit der Araber,

zwischen Blutverband und Zweckverband zu unterscheiden, und bei ihrem Wahne, die durch Zweckverband zusammengeschweißten Individuen und Gruppen (Sippen) müßten auch in Blutverband mit einander stehen, wurden die Ahnen der Sippen, sei es die wirklichen, sei es die ad hoc geschaffenen, affiliiert dem heros eponymos eines Zweckverbandes. Am klarsten liegt die Sache bei Kināna, dessen Charakter als Name eines lokalen Verbandes sicher ist. Auch bei Quraisch ist kein Zweifel, daß dieser Ahnherr nichts ist als die Personifizierung eines Prinzips: der Vereinigung zur wirtschaftlichen Tätigkeit;[6]) haben doch die Araber selbst das gefühlt und gesagt, es gebe eigentlich keinen Ahnherrn Quraisch, sondern was man so heiße, sei ein Mann namens Fihr, unter dem es zum *taqarruš* (daher *quraiš*!) gekommen sei. Nun findet sich aber noch ein dritter Name, in dem ich die Darstellung eines Prinzips sehen möchte: Quṣaij. Er ist von den Genealogen ziemlich nahe an des Propheten Sippe Hāschim herangerückt: Aszendent Hāschim's im 2. Grade, Aszendent Mohammed's im 5. Grade. Das beweist nichts. Es wäre höchstens zu schließen: die Gruppe, deren Repräsentant Quṣaij ist, ist frischer im Gedächtnis als die, deren Repräsentant Quraisch ist. Welcher Art ist nun diese Gruppe?

Es ist ein glücklicher Umstand, daß die beschränkte Zahl nabatäischer Inschriften, die wir bisher kennen, den Namen קצין, das ist eben قُصَيّ, zeigt.[7]) Wir finden ihn CIS II, 165, 174, 182, 183 und auf der Inschrift von ʿIre (Hauran), die BURCHARDT fand.[8]) Die wichtigste dieser Stellen ist CIS II, 174 (»ungefähr vom Jahre 40« LIDZBARSKI, NE 450), denn sie lautet »Weihgabe des Naṭar'ēl Bar Naṭar'ēl für den Gott des (von) Quṣaijū im Jahre 11 des Malkū des Königs«. Daß nicht etwa an »den Gott Quṣaijū« gedacht werden darf, wies NÖLDEKE, ZDMG 42, 475 nach. Quṣaij, dessen Gott hier verehrt wird, ist entweder ein Individuum, das zur Zeit der Weihung eine hohe Stellung einnahm oder mit dessen Namen der Kult eines

Gottes verknüpft war, oder Name einer Gruppe (Sippe), deren Gottheit ein dieser Gruppe Angehöriger eine Weihung darbringt.[9]) Sicher ist, daß in der Blütezeit des Nabatäer-Reiches der Name Quṣaij in Verbindung mit einer Gottheit stand. Man weiß, wie stabil die Tradition im Orient ist. Da ist es nicht wunderbar, daß wir Quṣaij fünfhundert Jahre nach der Vernichtung des Nabatäerreiches in Mekka finden. Ein Platz wie Mekka, halbwegs zwischen Syrien und Jemen gelegen, empfing von beiden Seiten. Von jemenischem Import erwähne ich nur den Gott *aššāriq* (WELLHAUSEN, *Reste*² 65) = עתתר שרקן der südarabischen Inschriften. Von Norden her kam ihm Quṣaij. Setzen wir selbst den nabatäischen Import schon um 300 an,[10]) so bleibt Zeit genug für Umgestaltungen dieses Quṣaij in der Volksvorstellung. Wie das sich im Einzelnen vollzog, läßt sich nicht ermitteln. Ich nehme an, daß schon in der Heimat des Namens bei weiterer Entfernung von der Urauffassung der Name des Ahns zum Gottesnamen wurde.[11]) Dieser wanderte mit den Nabatäern, die sich vor der strammen Zucht des Kulturstaates Rom in das innere Arabien verzogen, aber nicht in den jemenisch beeinflußten Bauernstaat Jaṯrib, sondern in das relativ vorgeschrittene Mekka. Das ist wahrscheinlicher, als daß die Sippe Quṣaij nach Mekka ausgewandert sei und daß sie dort sich bis in die Zeit des Propheten erhalten habe, oder daß sie ausgestorben sei, aber die Erinnerung an sie sich zum Namen eines (göttlich verehrten?) Heros Quṣaij verdickt habe, an den sich dann echt arabische Gruppen affiliierten.[12]).

Ein bedeutendes Mittel, daß der Name Quṣaij durch die Jahrhunderte in Mekka sich hielt, scheint gewesen zu sein, daß ein Haus in Mekka seinem Namen geweiht war, dasselbe Haus, in welchem der große Rat der in Quraisch verbündeten Sippen seine Sitzungen hielt.[13]) Brachten Nabatäer den Kult eines Gottes Quṣaij nach Mekka, so wurde er dort rezipiert. Die Mekkaner, die ja nur etwas gezähmte raubgierige Beduinen waren, nahmen als gute Geschäfts-

leute, solange sie mit der Vielgötterei ein Geschäft machten, ohne Umstände mit den fremden Elementen, denen sie aus Geschäftsinteresse Anschluß gewährten, auch deren Götter auf. Wir dürfen daher in dem Hause des Quṣaij einen Tempel sehen. Daß dieses Haus Eigentum einer Sippe oder eines Sippenhauptes war, ist kein Hindernis. Das bedeutet nur, daß diese Sippe den Kult der Gottheit leitete (vergleiche die Gebundenheit des Kultes des Hauptheiligtums von Mekka an eine Sippe, die wir der Tradition glauben dürfen).

Ob beim Auftreten Mohammed's von dem Kulte des Quṣaij etwas vorhanden gewesen, wissen wir nicht. Spuren finden sich im Qoran nicht. Mohammed hatte kaum Anlaß, gegen einen etwa bestehenden Quṣaij-Kult zu donnern, wie er es gegen den von Allāt, Manāt und Al'uzzā tat, weil jener auf einen engeren Kreis beschränkt war. Und was etwa von Quṣaij-Verehrern da war, kapitulierte schleunigst vor dem neuen Gotte, und zur Belohnung wurde Quṣaij in den schon früh ersonnenen schwindelhaften Stammbaum aufgenommen. Wie man diesen Ahnherrn Quṣaij mit anderen Heroen, die man in die Tafel brachte, verband, das gehört zu jenen Konstruktionen, in denen sich die Genealogen gefallen.

Wenn ich das Tatsächliche, das man aus dem *'amūd annasab* herausschälen kann, richtig verstehe, so gingen in Mekka beim Aufkommen des Propheten drei Strömungen nebeneinander her: die Anlehnung des Bundes, den man bildete, an einen lokalen, einen wirtschaftlichen und einen kultischen Verband, an Kināna, Quraisch und Quṣaij.

Anmerkungen.

1) In Liste A *buṭūn*, in Liste B *qabā'il*. Daß an Sippen, nicht an Stämme zu denken ist, ist außer Zweifel. Sippe ist Blutverband, Stamm ist Zweckverband. Die Gruppen, die in Mekka zu dem Zweckverband Quraisch zusammentraten, waren sicherlich nicht selbst schon Zweckverbände. Die mechanischen und unkritischen Araber haben den Begriff *qabila* völlig verrückt. Das willkürliche Gebilde der 10 *ṭabaqāt* »Schichten«, nach denen die arabische (beduini-

sche) Gesellschaft geordnet ist bei Abulḥasan Muḥammad Ibn ʿUbaidallāh (Ms. Leiden Cat. 2 Nr. 794, mit Zusätzen von Abulḥusain Ibn Ṭabāṭibā; die Notiz bei WÜSTENFELD, *Register* (zu den Tabellen) 317 ist ungenügend und schief) oder der 6 *ṭabaqāt* bei Zamachscharī zu Q 49, 13 ist Studierstubenwerk, das die Fühlung nicht bloß mit den Beduinen, sondern auch mit der ihnen noch näher stehenden Literatur verloren hat. Wenn Masʿūdī an den parallelen Stellen *buṭūn* und *qabā'il* in gleichem Sinn braucht, so ist das ein Indicium, daß dieser genaue Kenner altarabischen Lebens es ebenso machte, wie die Araber es vordem gemacht: man hielt sich in den Benennungen nicht an eine Schablone. Für die Zulässigkeit, *qabila* als »Sippe« zu fassen, führe ich an, daß Ibn Doraid das Wort in diesem Sinn braucht; denn wenn er S. 117, 5 spricht von den ومن قبائلهم بنو السيد ورجالهم قبائل بنى ضبّة (vgl. Z. 13 ابن مالك وبنو ذهل وبنو عائذة وبنو جارم), so meint er mit diesen Abteilungen unzweifelhaft Sippen. Dadurch fällt ein neues Licht auf die wichtige Qoranstelle 49, 13 »Gott hat euch gemacht zu *šuʿūb* und *qabā'il*, damit ihr einander erkennet [nicht euch befehdet]«, denn es sind gemeint Zweckverbände (Stämme) und Blutverbände (Sippen). Über die anderen im Qoran vorkommenden Termini, die man für bestimmte Gruppen in Anspruch genommen hat, bemerke ich hier nur: es sind auszuscheiden *ʿašīra* Q 26, 214 und *raht* Q 27, 49; denn *ʿašīra* ist ganz allgemein »Genossen«, eig. die, mit denen man Verkehr hat, und erst durch das *al'aqrabīn* wird der Verwandtschaftsbegriff dazugetan; *raht* aber ist wie *nafar* »Schar« (bis zu 9 oder 10 Mann). Bleibt *faṣila* Q 70, 13, in dem ich nur »Familie« sehen kann. Eine Zusammenstellung und systematische Behandlung aller Termini für Familie, Sippe und Stamm ist dringend erwünscht. Was ROBERTSON SMITH darüber in seinem *Early kinship* hat, steht unter dem Einfluß seiner Konstruktionen, die ich nicht billigen kann.

2) Die kritische Behandlung der Listen ist dringend erforderlich. In A sind Elemente, die nicht hineingehören, wie 13. Murra, neben 10. Taim b. Murra, wenn in diesem Murra nicht eine andere Gruppe zu sehen ist als der bekannte Stamm. — Allein zu stehen scheint Ibn Doraid mit der Erwähnung der banū Naṣr als eines *baṭn* von Quraisch (S. 100, 7).

3) Das *almanāf* ist nicht ohne Interesse. Die Neigung, den Artikel an ungehöriger Stelle zu setzen, findet sich auch bei anderen Sprachgruppen (»der Hans«). Bei Türken und Persern ist falsches *al* bei Ortsnamen beliebt (auf dem Titel von Taschkend-Drucken häufig التاشكند). Ich halte das ʿAbdalmanāf der Liste B nicht für die Willkür eines Kopisten, sondern für die sorglose Wiedergabe einer Form, die tatsächlich neben der korrekten vorkam und die der Kopist im Ohr hatte.

4) *al ʿalaqat* ist hier Wiedergabe eines volkstümlichen Fehlers (vgl. n. 3), oder es ist ein reines Versehen des Schreibers. An der Namensform *laʿaqat addam* ist nicht zu zweifeln (s. GOLDZIHER, *Moh. Stud.* 1, 67 u. Anm. 3). Zu

der Metathesis mag verglichen werden vom gleichen Stamm *laʿaq*: *maʿlaqa* »Löffel«, syr. vulg. allgemein für *malʿaqa*; vgl. auch *uʿqud* für *uqʿud* »setz' dich« u. a.

5) An Stelle des unmöglichen, von frommen Schreibern eingeschmuggelten ʿAbdallāh haben andere Berichte ʿAbdmanāt.

6) Die wirtschaftliche Bedeutung der Grunpe Quraisch, aus der heraus erst das Sichdurchsetzen des Islam und sein junger Siegeslauf verständlich ist, hat eine meisterhafte Darstellung gefunden in HENRI LAMMENS, *La République Marchande de La Mecque vers l'an 600 de notre ère* (*Bull. Inst. Égypt.* Sér. V t. 4, 23—54), einer an Tatsachen und Gedanken reichen Arbeit. — Ich habe in meinem *Die Arabische Frage* den Charakter Mekka's als Handelsstadt hervorgehoben (z. B. S. 56 f.), entsprechend dem von mir verfolgten Programm, die verschiedenen Gesellungen in ihrem Wirken aufeinander (s. *Ausf.* 19 S. 186 ff.) nachzuweisen.

7) Die Entsprechung von nabat. schließendem ן und arab. Nunation ist bekannt (z. B. Namāra-Inschrift עמרו = عمرو u. v. a.).

8) Die ʿIre-Inschrift wurde von EDUARD SACHAU behandelt in SBerPrAW 1896, 1051 ff., dann von LIDZBARSKI, NE 148, zuletzt von LITTMANN, *Semit. Inscriptions* 94.

9) Für die Annahme einer »Sippe Quṣaijū« spricht das אל קציו CIS II, 1, 165, das NÖLDEKE als آل قصى deutet. Mir scheint darin, daß bisher אל »Gott« nur in Zusammensetzungen belegt ist, kein zwingender Grund zu liegen gegen die Gleichsetzung mit אלה, zumal »geweiht« vorhergeht.

10) Also ungefähr die Zeit der Inschrift von Namāra (328), zu der ich meine Bemerkungen *Arab. Frage* 320 n. 1. 466 n. 1. 502 zu beachten bitte (Namāra = Numāra b. Lachm der arabischen Genealogen), eine Entsprechung, die mir nicht unwichtig scheint, die aber in der neuesten Behandlung der Inschrift durch NÖLDEKE (im *Florilegium de Vogüé*) nicht verwertet wurde.

11) Ein Bindeglied mag in dem Brauch gefunden werden, daß Angehörige einer Sippe sich mit *ʿabd* und dem Namen des Geschlechtsheros benennen, wie Nabatäer sich nach Königen z. B. עבד חרתת nannten (diese Parallele verdanke ich MARK LIDZBARSKI).

12) Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß die nach Mekka versprengten Nabatäer Träger des Staatsgedankens waren. So sehr sie selbst dem römischen Staatsgefüge widerstrebten (s. oben), die Bedeutung des Prinzips hatten sie gewiß erkannt und spielten sich nun in Mekka als Lehrmeister auf. Das schließt nicht notwendig die Auffassung von Quṣaij als verbunden mit religiöser Evolution aus.

13) Belege zum Hause von Quṣaij als dār annadwa und zum Privateigentumscharakter des Hauses s. bei LAMMENS, *La République Marchande de La Mecque* 32 n. 5 und 4.

Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684.

Von *Fr. Buhl.*

Als die ʿAbbasiden im Jahre 750 der Umajjadenherrschaft ein blutiges Ende machten, hatten die banū Umajja ungefähr 90 Jahre an der Spitze des islamischen Reiches gestanden. Durch eine unermüdliche Agitation war es nach und nach gelungen, die Stimmung gegen sie zu fanatisieren und sie als Usurpatoren und böse Feinde der Religion hinzustellen, ein Urteil, das bei einigen von ihnen nicht ganz unbegründet war, aber im großen und ganzen als ungerechtfertigt bezeichnet werden muß.[1]) Durch wirksame Schlagworte, wie »das heilige Recht des Ahl-al-bait«, war es gelungen, die ursprünglich politischen Gegensätze in religiöse zu verwandeln und dadurch die Leidenschaften der Menge in Bewegung zu setzen, wobei natürlich die wenig ruhmreiche Rolle, die diese Ṭulaḳā, wie man die Umajjaden verächtlich nannte, zur Zeit des Propheten gespielt hatten,

1) Vgl. u. a. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam* 83 f. — Nicht ohne Interesse für die Beurteilung der Stellung der Umajjaden zur Religion sind die Siegelinschriften der Chalifen, die Masʿūdī im *Tanbih* und die erste in DE GOEJE's *Fragmenta historicorum arabicorum* veröffentlichte Quelle mitteilen, da sie als eine Art Wahlsprüche betrachtet werden können. Die allermeisten von den umajjadischen Siegelinschriften haben einen tadellosen religiösen Charakter und unterscheiden sich nicht von denen der ʿAbbasiden; z. B.: Es gibt keine Kraft außer in Allāh (Muʿāwija I); Unser Herr ist Allāh (Jazīd I); Ich glaube aufrichtig an ihn (ʿAbdalmalik und Sulaimān) usw. Nur die Siegelinschrift des zweiten Walīd يا وليد احذر الموت (*Fragmenta* 147) klingt mehr weltlich, was ja auch zur Eigenart dieses Chalifen gut stimmen würde.

den Agitatoren sehr zu statten kam; und da schließlich die Familie selbst durch die verhängnisvolle Revolution gegen Walīd II. ihre Stellung untergraben hatte, wurde sie von der gegen sie erregten Stimmung vernichtet.

Es gab aber schon 66 Jahre vor dem Falle des Umajjadengeschlechts eine Zeit, wo es aussah, als wäre es mit seiner Macht vorbei, und wo es in der Tat nur der Energie und Klugheit einiger weniger Männer gelang, es zu retten und seine Herrschaft, wenn auch unter einer andern Linie, neu zu begründen. Als Jazīd's Sohn, der unbedeutende Muʿāwija nach kurzer Regierung starb und nur ein paar ganz junge Brüder, Chālid und ʿAbdallāh als nächste Verwandte hinterließ, fielen die meisten Provinzen in rascher Folge von den Umajjaden ab, zum Teil wohl schon aus bewußter Animosität gegen diese Familie, die des Propheten Enkel getötet und die heiligen Städte in Arabien angegriffen hatten, zum Teil aber wohl auch, weil sie im Augenblicke keine Garantie für die Zukunft des Reiches zu bieten schien, und weil die regelmäßige Erbfolge des Chalifats vielen ein noch ziemlich fremder Begriff war. Dazu kam die gefährliche Erbitterung zwischen den Ḳaisiten und Kalbiten, von denen die letzteren durch ihre bevorzugte Stellung unter den letzten Chalifen den Neid der anderen erregt hatten. Für die Aliden wäre es damals eine selten günstige Gelegenheit gewesen, ihre Ansprüche geltend zu machen; aber wie gewöhnlich waren sie im entscheidenden Augenblicke nicht da, und ihr damaliges Haupt, Muḥammed b. al-Ḥanafijja war der möglichst unfähige Mann, eine solche Situation zu benutzen. Der Vertreter der ʿAbbasiden, der alte ʿAbdallāh, der es vortrefflich verstanden hatte, durch eine skrupellose Politik sein eigenes Schifflein in Sicherheit zu bringen, träumte nicht von den hochfliegenden Aspirationen seiner Nachkommen. Der einzige deshalb, dem der drohende Zusammenbruch der Umajjadenmacht Vorteile brachte, war der Enkel Abū Bakr's und Neffe der ʿĀiša, ʿAbdallāh b. Zubair, der schon unter Jazīd als Gegenchalif in Mekka aufgetreten

und durch den Tod dieses Chalifen vor dem drohenden Untergange gerettet worden war. Kein Wunder deshalb, daß die Augen sich auf ihn richteten, und daß die meisten Provinzen sich ihm freiwillig anschlossen. Nur der Kalbite Ḥassān b. Mālik b. Baḥdal in Filasṭīn blieb dem ihm verwandten Herrscherhause treu; er begab sich, um der Hauptstadt näher zu sein, nach Urdunn, was freilich die Folge hatte, daß auch Filasṭīn den Umajjaden verloren ging.

Nur ein kurzer Schritt schien also Ibn Zubair von seinem Ziele zu trennen, so daß selbst mehrere angesehene Vertreter des Umajjadengeschlechtes den Beschluß faßten, sich ihm zu unterwerfen. Da trat im letzten Augenblicke eine unerwartete Wendung ein, die dann durch die glückliche Schlacht bei Marǧ Rāhiṭ[1]) der Umajjadenherrschaft eine neue Basis gab, die freilich noch schwere Kämpfe forderte, ehe sie wirklich konsolidiert wurde. Über diese folgenschwere Wendung gibt es eine Reihe von Berichten, die eine auffällige Menge von mehr oder weniger wesentlichen Widersprüchen und Unklarheiten darbieten. Sie sind von WELLHAUSEN[2]) mit gewohnter kritischer Sicherheit abgehört und mit einander verglichen worden, und dadurch ein Resultat gewonnen, das gewiß im großen und ganzen als geschichtlich richtig betrachtet werden darf. Es ist indessen jetzt durch die Ibn Sa'd-Ausgabe ein neuer Bericht zugänglich geworden, die geeignet ist, einzelne wichtige Punkte in ein klareres Licht zu stellen, weshalb es sich in Anbetracht der großen Bedeutung der damaligen Ereignisse wohl lohnen dürfte, auf die wichtigsten der hierher gehörenden Fragen zurückzukommen.

Der betreffende Bericht, der sich in der Biographie der Marwān b. Ḥakam findet, und für den als Gewährsmann Nāfi' durch die Vermittlung Ǧuwairija b. Asmā's genannt wird, hat folgenden Inhalt.[3])

1) Vgl. über diesen Ort v. KREMER, *Mitteilungen aus Damascus* 170.

2) *Das arabische Reich* 107—112.

3) *Ibn Sa'd*, ed. SACHAU, Bd. V 27—29.

Als Muʿāwija II. gestorben war, herrschte Uneinigkeit unter den Leuten in betreff der Wahl seines Nachfolgers. Die Gouverneure von Ḥims und Ḳinnasrīn traten auf die Seite des Ibn Zubair, und dasselbe tat al-Ḍaḥḥāk in Damaskus, zuerst nur im geheimen, aber schließlich offenkundig. Er wurde deshalb von Ibn Zubair als Statthalter über Syrien eingesetzt, und die zubairidisch gesinnten Militärgouverneure begaben sich auf seine Aufforderung zu ihm. Als Marwān b. Ḥakam, der nach dieser Quelle schon unter Jazīd nach Damaskus gezogen war und der Beerdigung Muʿāwija's beigewohnt hatte, dies erfuhr, verlor er jede Hoffnung und begab sich, von ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀṣi begleitet, auf den Weg nach Mekka, um Ibn Zubair zu huldigen und Amnestie für die Umajjaden zu erwirken. Unterwegs traf er aber den von ʿIrāḳ kommenden ʿUbaidallāh b. Zijād in Aḏriʿāt, und dieser machte ihm heftige Vorwürfe, daß er, das Haupt der ʿAbd Manāf, sich Ibn Zubair unterwerfen wollte, obschon er selbst zur Herrschaft viel würdiger war. Auf Marwān's Frage, wozu er ihm denn riete, antwortete er, daß er zurückkehren und sich huldigen lassen sollte; er verbürge ihm dafür die unbedingte Zustimmung der Ḳuraišiten und ihrer Mawālī. ʿAmr b. Saʿīd stimmte ihm bei und riet Marwān, sich durch eine Heirat mit Chālid b. Jazīd's Mutter die Vormundschaft über diesen jungen Prätendenten zu sichern; er selbst würde ihm die Zustimmung der ihm ergebenen Jamaniten verschaffen, vorausgesetzt, daß Marwān ihm die Chalifenwürde für die spätere Zeit zuerteilen wollte. Marwān ließ sich überreden und kehrte mit ʿAmr zurück — wie es aus dem folgenden hervorgeht, nach Palmyra —, während ʿUbaidallāh sich nach Damaskus begab. Hier nahte er sich ehrerbietig dem Ḍaḥḥāk und sprach ihm schließlich seine Verwunderung aus, daß er, ein Haupt der Ḳuraišiten, den Ibn Zubair als Herrscher anerkennen wollte und sich nicht selbst huldigen ließe, da er doch in weit höherem Grade die Liebe der Bevölkerung besaß als dieser. Ḍaḥḥāk ließ sich durch den schlauen Rat verführen und trat als Prätendent

auf. Das dauerte nur drei Tage, dann machten ihm die Leute schwere Vorwürfe, daß er sie zur Huldigung Ibn Zubair's verpflichtet hatte und ihn jetzt fallen ließ, ohne daß er sich etwas zu Schulden hatte kommen lassen. Daraufhin gab Ḍaḥḥāk seinen Plan auf und trat wieder für Ibn Zubair auf, aber durch diesen Vorfall schädigte er sich sehr und verlor das Vertrauen der Leute. ʿUbaidallāh benutzte nun eine neue List und riet ihm, die Stadt zu verlassen, um ein Heer zu sammeln, mit dem er seine Pläne durchsetzen konnte. Ḍaḥḥāk folgte seinem Rat und begab sich nach Marǧ Rāhiṭ, während ʿUbaidallāh in Damaskus blieb. Gleichzeitig hielten Marwān und die Umajjaden sich in Palmyra auf, während sich dagegen die beiden jungen Söhne Jazīd's bei dem Verwandten ihrer Mutter, Ḥassān in Ǧābija befanden. Auf ʿUbaidallāh's Aufforderung ließ Marwān sich von den Umajjaden und ihren Mawālī in Palmyra huldigen und heiratete zugleich die Mutter der beiden Söhne Jazīd's. Ferner schrieb er, ebenfalls auf ʿUbaidallāh's Rat, an Ḥassān und forderte ihn auf, nach Palmyra zu kommen. Ḥassān lehnte indessen dies ab, so daß Marwān wieder den Mut verlor; aber ʿUbaidallāh ermunterte ihn und riet ihm, sich selbst mit den Umajjaden nach Ǧābija zu begeben. Marwān tat es, aber bei den Beratungen in Ǧābija setzte Ḥassān seinen Widerstand fort; er warnte die Leute, ein so einflußreiches Familienhaupt wie Marwān zu wählen, der ihnen nicht den Schatten eines Baumes gönnen würde, und empfahl ihnen eindringlich die Wahl des jungen Chālid. Erst als Rauḥ b. Zinbāʿ's Vorschlag, mit der Huldigung Chālid's zu warten und zunächst Marwān zu wählen, allgemeine Zustimmung gefunden hatte, gab er mit schwerem Herzen nach. Dem Chālid wurde nun als präsumptivem Thronfolger das Gouvernement Ḥims, und dem ʿAmr das Gouvernement Damaskus zugesprochen. Gleichzeitig ließ ʿUbaidallāh die Bevölkerung in Damaskus Marwān als Chalifen huldigen. So konnte nun dieser an der Spitze der in Ǧābija versammelten Krieger und seiner Anhänger aus Damaskus gegen Ḍaḥḥāk ziehen und ihm bei

Marǧ Rāhiṭ eine Schlacht liefern, bei welcher Gelegenheit ʿUbaidallāh und ʿAmr die beiden Flügel kommandierten.

Vergleicht man mit diesem Bericht die von Ṭabarī mitgeteilten Darstellungen von Wāḳidī, ʿAwāna, Abu Michnaf und al-Madāʾinī sowie den größeren Auszug aus des letztgenannten Bericht in *Kitāb al-Aġānī* XVII 111,[1]) so zeigt sich innerhalb der Darstellung Ibn Saʿd's eine eigentümliche Verschiedenheit in den Berührungen mit den andern Quellen. Der letzte Teil davon erinnert nämlich sehr stark an den Bericht ʿAwāna's, mit dem er bisweilen wörtlich übereinstimmt. So sind die Worte, mit welchen Ḥassān vor der Wahl Marwān's warnt: er wird Euch nicht einmal einen Peitzschen- oder Sandalenriemen oder den Schatten eines Baumes gönnen usw., ganz dieselben, die bei ʿAwāna[2]) Mālik b. Hubaira in derselben Absicht benutzt; und ebenso stimmen die Empfehlungsworte Rauḥ's für Marwān und Ḥassān bedauernde Rede an Chālid beinahe wörtlich mit dem, was beide bei ʿAwāna sagen.[3]) Auch findet sich am Anfange des mitgeteilten Stückes insofern eine Berührung mit ʿAwāna, als dieser an einer Stelle die Umajjaden in Medīna freiwillig nach Syrien ziehen läßt; aber freilich hat er an anderer Stelle die besser verbürgte Angabe, daß die Umajjaden von Ibn Zubair aus Medīna verjagt wurden.[4])

Dagegen divergiert das Übrige in Ibn-Saʿd's Darstellung vollständig von ʿAwāna und schließt sich vielmehr einer größeren Gruppe von Erzählern an, bei denen ʿUbaidallāh eine hervorragende Rolle spielt. In den Einzelheiten herrschen hier freilich vielfache Widersprüche. Nach Wāḳidī, von dem Ṭabarī leider nur Bruchstücke mitteilt,

---

1) Die Darstellungen bei Jaʿḳūbī 2, 304 f. und Masʿūdī, *Tanbih* 307—9 (wo 307, 18 مصر ein Fehler für حمص ist) sind zu summarisch, um in Betracht zu kommen. Mehr bietet Masʿūdī in *Praeries d'or* V 197—210. Dazu kommen noch ein paar Schriften, die im folgenden erwähnt werden.

2) Ṭabarī 2, 475.

3) Ṭabarī 2, 476 f.

4) Vgl. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich* 104 f.

war es der von der aufgehobenen Belagerung Mekka's zurückgekehrte Ḥuṣain b. Numair, der Marwān und den anderen Umajjaden den Rat gab, sich durch die Huldigung Ibn Zubair's vor dem Untergang zu retten; Marwān ging darauf ein, wurde aber durch die kräftigen Vorstellungen des aus ʿIrāḳ kommenden ʿUbaidallāh davon abgebracht, wonach er sich mit den Umajjaden und Jemenensern nach Damaskus begab.[1]) — Nach Abū Michnaf traf ʿUbaidallāh bei seiner Ankunft von ʿIrāḳ Marwān und die anderen aus dem Ḥiǧāz vertriebenen Umajjaden in Palmyra. Marwān stand eben im Begriffe, zu Ibn Zubair zu gehen und sich ihm zu unterwerfen, weil dieser jetzt auch von dem Gouverneur von Damaskus, Ḍaḥḥāk als Chalife anerkannt wurde; aber ʿUbaidallāh forderte ihn auf, sich von den Palmyrensern huldigen zu lassen und dann gegen Ḍaḥḥāk zu ziehen, um ihn aus Syrien wegzujagen. ʿAmr b. Saʿīd stimmte dem bei und riet ihm, den jungen Chālid durch eine Heirat mit seiner Mutter unter seinen Schutz zu bringen. Marwān geht darauf ein, läßt sich dann von den Umajjaden und Palmyrensern huldigen und zieht mit einem Heere gegen Ḍaḥḥāk, der aus Damaskus ausrückt und ihm bei Marǧ Rāhiṭ entgegentritt. — Bei al-Madā'inī ist es Ḍaḥḥāk selbst, der, nachdem er vorher sowohl mit den Anhängern der Umajjaden als mit denen Ibn Zubair's ein Doppelspiel gespielt hatte, Marwān den Rat gibt, nach Mekka zu gehen und sich Ibn Zubair zu unterwerfen; beim Weggang trifft Marwān aber die beiden Kinditen Malik b. Hubaira und Ḥuṣain b. Numair und ʿUbaidallāh, die ihn ausfragen und dann durch ihre Vorstellungen dazu bringen, selbst als Prätendent aufzutreten. Darüber erschreckt entschuldigt Ḍaḥḥāk sich bei den Umajjaden — also ähnlich wie bei ʿAwāna, mit dessen Darstellung die weitere Erzählung al-Madā'inī's im wesentlichen übereinstimmt. Alle diese Verhandlungen finden in Damaskus statt.[3]) Von dem Ein-

1) Ṭabarī 2, 467. 472. 2) Ṭabarī 2, 481 f.
3) *Kitāb al-Aġānī* 17, 111.

greifen ʿUbaidallāh's in die Ereignisse ist auch in einem kleinem Brüchstück des Berichtes al-Madāʾinī's, das Ṭabarī[1]) mitteilt, die Rede. Es heißt nämlich hier, daß die Leute in Syrien nach einer Relation noch unschlüssig waren, als ʿUbaidallāh dahin kam, während sie nach einer anderen Relation schon einen Entschluß gefaßt hatten, von dem er sie aber abbrachte. Hiermit berühren sich einige Worte, die Dīnawarī dem ʿUbaidallāh während seiner Reise nach Syrien in den Mund legt, worauf von diesem Geschichtschreiber weiter erzählt wird, daß ʿUbaidallāh mit Marwān in Damaskus zusammentrifft und nach einem Gespräche mit ihm die Umajjaden zur Huldigung Marwān's überredet.[2]) Endlich hebt auch Masʿūdī[3]) den Einfluß ʿUbaidallāh's auf Marwān hervor, aber in einer stark abweichenden Darstellung, die indessen den älteren gegenüber nicht in Betracht kommen kann.

Es könnte nun scheinen, als ob die an und für sich hinlängliche Verschiedenheit in den Detailangaben dieser Darstellungen durch den Bericht Ibn Saʿd's nur eine weitere Vermehrung gewonnen hätte. Aber bei näherer Betrachtung dürfte es sich vielmehr zeigen, daß wir durch ihn auf diesem schwankenden Boden festen Fuß fassen können, und daß mehrere seiner Angaben den anderen vorzuziehen sind. Zunächst was den Ort der Zusammenkunft ʿUbaidallāh's mit Marwān betrifft. Während es nämlich leicht verständlich ist, daß einige Erzähler das Gespräch nach Damaskus, ein anderer nach Palmyra verlegen konnte, wäre gewiß Niemand auf den Gedanken gekommen, Aḏriʿāt zu nennen, falls diese Angabe nicht auf einer wirklichen Überlieferung beruhte. Und dieser Eindruck wird noch mehr verstärkt, wenn man bedenkt, wie vorzüglich der Ort gerade zu den damaligen Verhältnissen paßt. Marwān mußte Aḏriʿāt berühren, wenn er von Damaskus nach Arabien gehen wollte,

1) Ṭabarī 2, 458 f.
2) Dīnawarī 293 f.
3) *Prairies d'or* V 197 f.

und ʿUbaidallāh wird der alten Römerstraße gefolgt sein, die von ʿIrāḳ nach Ṣarchad und von da nach Boṣra und Aḏriʿāt führte.[1]) Dadurch gewinnt aber das ganze Ereignis sehr an Spannung, da es nur als ein glücklicher Zufall betrachtet werden kann, daß ʿUbaidallāh Marwān noch traf; und wäre dieser weiter gereist, ehe ʿUbaidallāh Aḏriʿāt erreichte, so hätte er ohne Zweifel seinen Vorsatz, sich dem Chalifen in Mekka zu unterwerfen, ausgeführt, und dann wäre das Geschick der Umajjaden besiegelt gewesen.

Ferner tritt durch den Bericht Ibn Saʿd's der sonst nur von Abū Michnaf erwähnte Aufenthalt der Umajjaden in Palmyra in eine so natürliche Beleuchtung, daß die von WELLHAUSEN geäußerten Bedenken sich auf befriedigende Weise erledigen. Während ʿUbaidallāh nach Damaskus ging, um am Herde der gegnerischen Bestrebungen für seinen Prätendenten zu wirken, zog Marwān mit den Umajjaden, worunter sicher die aus Medīna vertriebenen Mitglieder der Familie zu verstehen sind, nach Palmyra, um dort eine vorläufige Huldigung zu veranstalten. In Damaskus, wo die zubairidisch gesinnten Ḳaisiten stark vertreten waren, wäre ja ein solcher Akt unmöglich gewesen und hätte nur zu blutigen Kämpfen geführt. Auch kollidiert er nicht, wie WELLHAUSEN meint, mit der Huldigung Marwān's in Ǧābija; denn es war nur eine grundlegende Handlung, die später auf weiterer Basis wiederholt werden mußte, um wirkliche Bedeutung zu gewinnen.[2]).

Weiter erhält die sonst nur von Wāḳidī mitgeteilte Nachricht, daß Ḍaḥḥāk eine Zeitlang selber als Bewerber

1) Vgl. über diesen Weg, die sogenannte al-Raṣīf-Straße, *Géographie d'Aboulféda* par REINAUD et DE SLANE 259, und R. HARTMANN, *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* 64, 667.

2) Vgl. auch NÖLDEKE, ZDMG 55, 687 zu den divergierenden Angaben über den Tag, an welchem man Marwān in Ǧābija huldigte: beide Daten können richtig sein, denn in diesen wirren Zeiten, wo die einflußreichsten Männer vielfach schwankten, welche Partei sie ergreifen sollten, werden verschiedene Akte der Anerkennung des neuen Prätendenten vorgefallen sein.

um die Herrschaft auftrat,[1]) durch Ibn Sa'd eine gewichtige Bestätigung. Zwar behaupteten die Zubairiden, daß Ḍaḥḥāk immer ein treuer Anhänger gebliebeu war; aber zuverläßige Gewährsmänner teilten Wāḳidī mit, daß das unwahr sei und daß er sich nur unwillig dem Verlangen der Ḳuraišiten in dieser Richtung gefügt hatte, eine Darstellung, die WELLHAUSEN mit Recht als glaubwürdig bezeichnet. Durch Ibn Sa'd wird sie nicht nur bestätigt, sondern es wird auch erzählt, daß es der unermüdliche und schlaue 'Ubaidallāh war, der Ḍaḥḥāk auf den Gedanken brachte, die Huldigung für sich selbst zu fordern.[2]). Daß dies wirklich der Fall gewesen sei, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Ḍaḥḥāk tritt uns in allen Berichten als ein schwankender und unschlüssiger Charakter entgegen,[3]) der einen solchen Schritt kaum gewagt hätte, wenn ihn Andere nicht dazu inspiriert hätten. Auch braucht man nicht daran zu denken, daß er geradezu Chalif werden wollte; wahrscheinlich beabsichtigte er nur eine interimistische lokale Regierung derselben Art, wie sie 'Ubaidallāh selber in Baṣra versucht hatte, solange bis die Verhältnisse im Reich sich auf endgiltige Weise geordnet hätten.[4]) Es war ja für den bisherigen vertrauten Diener der umajjadischen Chalifen keine leichte Sache, sich in den Dienst der Gegenchalifen in Mekka zu stellen, und läßt es sich wohl verstehen, daß er auf den scheinbar wohlgemeinten Rat 'Ubaidallāh's einging. Was dieser dabei erreichen wollte, gelang ihm vollständig; denn durch diesen Versuch machte der Gouverneur sich in den Augen der zubairidischen Partei verdächtig, was den Angehörigen der Umajjaden nur nützen konnten. Ein nicht geringerer Vorteil für die Umajjaden war es, daß Ḍaḥḥāk die Hauptstadt

---

1) Ṭabarī 2, 473 f.

2) Nur bei Ibn Ḥağar, *Iṣāba* II 540 habe ich diese Behauptung als ein *dicitur* getroffen.

3) جعل يقدّم رجلا ويؤخّر اخرى *Aġāni* XVII, 111.

4) Vgl. WELLHAUSEN, *Arab. Reich* 250.

verließ und mit seinem durch Hilfstruppen verstärkten Heer in Marǧ Rāhiṭ lagerte; und da man nicht recht begreift, wie er auf diesen wenig glücklichen Gedanken kommen konnte, so verdient die weitere Nachricht Ibn Saʿd's, daß es ʿUbaidallāh war, der ihn auch dazu verführt hatte, jedenfalls Beachtung, obschon man allerdings leicht auf den Gedanken kommen könnte, daß der Erzähler in seiner Neigung, diesem Manne Alles zuzuschreiben, zu weit gegangen sein kann. Sicher scheint es aber jedenfalls, daß es nach dem Abzug Ḍaḥḥāk's gelungen ist, die Hauptstadt schon vor dem Entscheidungskampf zu gewinnen. Nach ʿAwāna war es der in Damaskus versteckt gebliebene Ġassānide Jazīd b. Abū Nims, dem es gelang, sich der Stadt mit ihren reichen Vorräten zu bemächtigen und den Statthalter Ḍaḥḥāk's zu verjagen,[1]) während Ibn Saʿd nur erzählt, daß ʿUbaidallāh den Bewohnern der Stadt den Huldigungseid für Marwān abnahm.

Auf diese Weise sieht man also, wie mehrere der bei den andern Erzählern in Verwirrung geratenen Einzelheiten durch die Darstellung Ibn Saʿd's berichtigt und ergänzt werden, und wie sich alles zu einem klaren und vertrauenswürdigen Zusammenhang verbindet; und auf jeden Fall wird die Gruppe von Berichten, deren Consensus die hervorragende Rolle ʿUbaidallāh's in dieser kritischen Zeit in ein klares Licht stellt, um eine gewichtige Stimme vermehrt. Dieser Gruppe steht nun die Darstellung ʿAwāna's gegenüber, die ein ganz anderes Gesicht trägt. Bei ihm begegnet uns ʿUbaidallāh erst in der Schlacht in Marǧ Rāhiṭ, und statt seiner tritt in der Vorgeschichte des Kampfes der kalbitische Vormund der jungen Söhne Jazīd's, Ḥassān b. Mālik b. Baḥdal, als Hauptperson in den Vordergrund. Um den im geheimen mit Ibn Zubair sympathisierenden Ḍaḥḥāk zu zwingen, Farbe zu bekennen, schickt Ḥassān einen Boten nach Damaskus mit einem Doppelbrief; und da Ḍaḥḥāk in der

1) Ṭabarī 2, 477.

Moschee sich weigert, den Brief vorzulesen, liest der Bote die Abschrift des Briefes vor, was zu einem wilden Kampfe, dem sogenannten Ǧairūn-Tage führt. Einige Gesinnungsgenossen Ḥassān's werden ins Gefängniß geworfen, aber wieder befreit; und Ḍaḥḥāk selbst gerät bald in so große Gefahr, daß er sich veranlaßt sieht, sich bei den Umajjaden zu entschuldigen und ihnen ein Rendezvous in Ǧābija vorzuschlagen, wo sie gemeinsam einen Chalifen wählen sollten. Von einem Sulaimiten namens Ṯaur deswegen zur Rede gestellt, schlägt er aber wieder um und tritt nun offen für Ibn Zubair ein; statt zu den in Ǧābija zusammentretenden Umajjaden zu gehen, sammelt er Hilfstruppen und zieht nach Marǧ Rāhiṭ.[1])

Fragt man nun nach dem geschichtlichen Werte dieses als Erzählung sehr gelungenen Berichtes, so hat WELLHAUSEN mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß der Ǧairūn-Kampf durch den richtig verstandenen Vers *Ḥamāsa* 656 unt. unumstößlich beglaubigt wird. Was durch diesen Vers beglaubigt wird, ist indessen nur, daß es zu jener Zeit einen Kampf bei Ǧairūn[2]) gegeben hat, nicht die Erzählung, die

---

1) Ṭabarī 2, 468—473. 474—477. Daß Madā'inī's Erzählung sich teilweise mit ʿAwāna berührt, ist schon oben bemerkt worden.

2) Ǧairūn oder Bāb Ǧairūn war und ist immer noch der Name des Osttores der großen Moschee in Damaskus, worauf nach *Bibl. geogr. arab.* I 60. II 115 der abgehauene Kopf Ḥusain's, wie früher der Kopf des Täufers befestigt wurde. Erst durch den Umbau der Moschee unter Walīd I. (*Bibl. geogr. arab.* III 158) bekam es die prachtvolle Gestalt, nach der man es zu den *ʿaǧā'ib-al-bunjān* zählte (ebd. VI 161). Es hatte seinen Namen von einem Gebäude Ǧairūn, das dort gelegen hatte und sehr alt gewesen sein muß, wie man aus den folgenden Bemerkungen Masʿūdī's (*Prairies d'or* III 271 f.) ersieht: »Nachdem die ʿĀditen sich in der Wüste al-Aḥḳāf niedergelassen hatten, zog Ǧairūn b. Saʿd b. ʿĀd nach dem Land Damaskus und gründete dort dessen Hauptstadt. Er ließ viel Marmor zusammenbringen und baute daraus ein Gebäude, das er Iram ḏāt-al-ʿImād nannte, von dem allerdings Andere anders erzählen. Heutzutage, d. h. im Jahre 332, wird dieser Ort von einem der Märkte Damaskus' vor dem Moscheetor, das Ǧairūn oder Bāb Ǧairūn heißt, eingenommen. Es war ein großes Gebäude, das dem Könige als Schloß diente; es hatte herrliche eherne Tore, von denen ein Teil unverändert geblieben, während ein anderer Teil mit

ʿAwāna damit verknüpft. Zu blutigen Kämpfen gab es unter den damaligen gespannten Verhältnissen gewiß oft Gelegenheit; und betrachtet man die Verse der *Ḥamāsa*:

> **Wir haben bei Ǧairūn die Inhaber der königlichen Kanzel davon verdrängt, als Ihr über keine Kanzel verfügtet;**
> **Und an allen ernsten Kampftagen, die Ihr kennt, auch am Tage von al-Marǧ, haben wir Euch kräftige Hilfe geleistet!**

näher, so erinnern sie sehr wenig an das von ʿAwāna erzählte und scheinen eher in andere Richtungen zu weisen. Auch ist daran zu erinnern, daß die hübsche Erzählung von dem doppelten Briefe zu den historischen Anekdoten gehört, bei denen immer eine gewisse Skepsis gerechtfertigt ist. Und außerdem kann man wohl fragen, was der alleinstehende und nur über schwache Kräfte gebietende Ḥassān eigentlich dadurch erreichen wollte, daß er Ḍaḥḥāk zwang, seine zweideutige Politik aufzugeben und als offener Feind aufzutreten, zumal der junge Chālid b. Jazīd damals nach ʿAwāna's eigener Erzählung in Damaskus weilte und so leicht in Gefahr geraten konnte. Will man aber trotzdem auf die Autorität ʿAwāna's hin das von ihm berichtete als geschichtlich festhalten, so ist jedenfalls sicher, daß es sich in der vorliegenden Form nicht mit den Darstellungen der oben behandelten Erzählergruppe vereinigen läßt. Bei ʿAwāna entwickelt sich alles sehr rasch und führt in kurzer Zeit zu der Zusammenkunft der Umajjaden in Ǧābija und Ḍaḥḥāk's Ausrücken nach dem Marǧ, und so bleibt für alles das, was sich nach dem offenen Auftreten Ḍaḥḥāk's für Ibn Zubair ereignete, vor allem für seinen mißlungenen Versuch, seine eigene Huldigung durchzusetzen, kein Raum übrig. Man müßte also wenigstens die von ihm erzählten Ereignisse in Damaskus zurückschieben, um die Abreise Marwān's nach

---

der Moschee verbunden ist.« Einer der drei Toreingänge hieß Bāb-al-daraǧ (*Fragm. hist. arab.* 137; Ṭabarī 2, 1792). Aus einem Gedicht aus der Zeit Muʿāwija's (*Kāmil* 168, 21. *Aġānī* VI 161 vgl. 159 und XIII 150) geht hervor, daß von diesem Ort eine Wasserleitung ausging.

Mekka, sein Zusammentreffen mit ʿUbaidallāh, seine Huldigung in Palmyra und Verhandlungen mit Ḥassān und ʿUbaidallāh's Intrigen in Damaskus einfügen zu können. Von Seiten der Chronologie ist hiergegen nichts einzuwenden, denn da Jazīd am 10. November 683 starb, und Muʿāwija II nur ganz kurz regierte, so lag zwischen seinem Tode und der Huldigung in Ǧābija im Sommer 684[1]) wohl ungefähr ein halbes Jahr. Will man sich aber die Dinge so zurechtlegen, so muß auf jeden Fall ʿAwāna's Darstellung der Ereignisse zwischen dem Tumulte in Damaskus und der Versammlung in Ǧābija gänzlich geändert werden.

Mag man sich zu dieser Frage stellen, wie man will, so steht jedenfalls fest, daß der eigentliche Spiritus rector und wirkliche Begründer der neuen umajjadischen Dynastie ʿUbaidallāh gewesen ist. Ḥaṣṣān, der für seinen jugendlichen Mündling Chālid kämpfte, war für die Sache der Umajjaden eher ein Hinderniß und eine Gefahr; denn es wäre eine Unmöglichkeit gewesen, ihre Anhänger um diesen noch unreifen Prätendenten zu sammeln. Die einzige Rettung war, wie ʿUbaidallāh richtig sah, in einem Mann wie Marwān zu suchen; aber nichtdestoweniger beharrte Ḥassān in seinem beschränkten Stammesinteresse bei seiner Parteinahme für Chālid und war deshalb nahe daran, alles zu verderben. Nach Ibn Saʿd weigerte er sich einfach, zu Marwān zu kommen, als dieser in Palmyra die erste Huldigung empfangen hatte, so daß die Umajjaden sich genötigt sahen, sich nach Ǧābija zu begeben; und nach mehreren Quellen legte er bei den Verhandlungen in dieser Stadt der Wahl Marwān's so viele Hindernisse in den Weg, als er vermochte, und gab erst nach, als die allgemeine Stimmung sich gegen ihn aussprach, wodurch er allerdings schließlich einen wesentlichen Beitrag zum Siege der Umajjaden lieferte.

Ist es aber ʿUbaidallāh, der die entscheidende Rolle

1) Vgl. hierüber NÖLDEKE, ZDMG 55, 687. Zu den von ihm angeführten Daten kommt jetzt als drittes die Angabe Ibn Saʿd V 29, 4, wonach die Huldigung am 15. Ḏu-l-ḳaʿda 64 (= Montag, den 4. Juli 684) stattfand.

gespielt hat, so verdient die oben erwähnte Art, wie er mit Marwān zusammentraf, um so stärker betont zu werden. Es liegt hier wieder ein Beispiel vor, was für weitgreifende Folgen ein glücklicher Zufall haben kann, wenn der Mann da ist, der ihn zu benutzen versteht. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß Marwān weiter nach Mekka gereist wäre und sich dem Ibn Zubair unterworfen hätte, falls er nicht unterwegs ʿUbaidallāh begegnet wäre; und es ist ebensowenig daran zu zweifeln, daß dann die Herrschaft über die gesamte islamische Welt dem Chalifen in Mekka zugefallen wäre. Nun ist es ja eine müßige Beschäftigung, Reflexionen über das anzustellen, was unter andern Umständen hätte geschehen können; aber in diesem Falle liegt es doch nahe, sich zu vergegenwärtigen, um was für eine Alternative es sich damals handelte. Nach Ṭabarī 2, 431 wies Ibn Zubair den Vorschlag Ḥuṣain b. Numair's, daß er Mekka verlassen und nach Syrien übersiedeln sollte, mit großer Entschiedenheit zurück. Hätte er als anerkannter Chalif an diesem Prinzip festgehalten und sich der Entwicklung der Verhältnisse, deren Notwendigkeit schon ʿAlī und später auch die ʿAbbasiden erkannten, entgegengestemmt, so wäre die Geschichte des Islām eine total andere geworden. Aller Wahrscheinlichkeit nach hätte das zu einer vollständigen Zerstückelung des Reiches geführt, was unabsehbare weltgeschichtliche Folgen hätte haben können. Insofern ist es nicht ohne Interesse zu sehen, wie nahe diese Möglichkeit daran war, Wirklichkeit zu werden, als ʿUbaidallāh das Glück hatte, Marwān und ʿAmr b. Saʿīd unterwegs zu treffen, und es ihm gelang, sie von ihrer Weiterreise abzubringen.

Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert.

Von *A. Mez.*

Die einzige Städteeinteilung, die wir aus diesem Jahrhundert haben, mißt mit politischem Maßstab und unterscheidet

1. 16 Haupt- und Residenz- nebst einigen Großstädten (*amṣâr*)

2. 77 befestigte Provinzialhauptstädte (*ḳaṣabât*)

3. die Provinzstädte (*madâ'in* oder *mudun*)

4. die Flecken (*naḥâwî*) wie Nehawend und Dschezîrat ibn ʿOmar

5. die Dörfer (*ḳurâ*).[1])

Das Wahrzeichen der Stadt war die Kanzel; besonders die Ḥanefiten hielten streng darauf, daß nur in wirklich bedeutenden Städten der Freitagsgottesdienst in einer Predigtmoschee gehalten wurde. Darum waren in Transoxanien, wo diese Richtung herrschte, viele Dörfer, denen nur die Moschee zur Stadt fehlte. »Wie mußten sich die Bürger von Baikend abmühen, bis sie eine Kanzel aufstellen durften!«[2]) Dagegen standen in Palästina trotz seiner Kleinheit mehr als zwanzig Kanzeln.[3])

---

1) Muḳaddasî S. 35. 47. Psychologische Klassifizierungen gibt es da und dort, die längste derartige Liste unserer Zeit steht im *Tarîch Baġdâd* Ms. Paris fol. 15a: Die Kunstfertigkeit ist in Baṣrah zuhause, die Beredsamkeit in Kufah, das gute Leben in Bagdad, die Tücke in Rai, der Neid in Herât, die Sünde in Naisabûr, der Geiz in Merw, der Stolz in Samarkand, die Ritterlichkeit in Balch und der Handel in Miṣr.

2) Muḳaddasî S. 282. 3) Istachrî S. 58.

Diese Bedeutung der Kanzel für die Stadt bewirkte, daß man, solange es irgend ging, selbst in den Großstädten an einer einzigen Kanzelmoschee festhielt.[1]) In Bagdad gab es um das Jahr 300 etwa 27000 Betstätten,[2]) der Hauptgottesdienst wurde aber nur in der Predigtmoschee je des rechten und linken Ufers gefeiert, sowie — erst seit dem Jahr 280 — in der Schloßkapelle. Diese konnten die frommen Scharen natürlich nicht fassen, und so bot der Freitag jedesmal das Schauspiel, wie die Reihen der Betenden sich durch die offene Moscheetüre fortsetzen, die Straßen entlang bis zum Tigris, wie die letzten sich dort auf Kähnen aufstellten und wie liturgische Relais die Worte und Gebärden des Imâms weitergaben.[3]) Auch Fosṭâṭ hatte nur zwei Gemeindemoscheen, die des ʿAmr und des Ibn Ṭulûn,[4]) ebenso Baṣrah im 3. Jahrhundert 7000 Bethäuser und selbst im 4. nur drei Freitagsmoscheen.[5]) Das ist darum befremdlich, weil in diesem Jahrhundert der altislamische Stadtgemeindebegriff sich auflöste. Die Bedeutung dieser Zeit liegt überhaupt darin, daß damals auf allen Gebieten der dünne altislamische Firnis aufgesogen war, der alte Orient sich wieder zeigte und im wesentlichen so geblieben ist, wie er sich damals zurechtstellte. Im 4. Jahrhundert begann man die Zahl der Kanzelmoscheen nach dem Bedürfnis der Bürger zu richten. Muḳaddasî sah in Altkairo neben der ʿAmrmoschee schon sechs andere Predigtmoscheen, immer noch aber erstreckten sich am Freitag aus der ersteren die Beterreihen mehr als tausend Ellen in die Straßen hinein, selbst die Kaufhäuser, Bethäuser, Läden zu beiden Seiten der Reihen waren voll von Teilnehmern am Gottesdienst.[6]) Und im Jahre 440

1) Hierin waren die Schâfiʿiten besonders streng. Sujûṭî, *Ḥusn elmuḥâḍarah* II, 155:

امتناع خطبتين فى بلد واحد كما هو مذهب الشافعى.

2) *Tarîch Baġdâd* ed. SALMON S. 76, wo die Anzahl der Bäder und Moscheen miteinander verwechselt ist. Nach Jaʿḳûbî S. 254 hatte die Osthälfte der Hauptstadt im 3. Jahrhundert 15000, nach S. 250 die Westhälfte 30000 Betstätten. 3) *Tarîch Baġdâd* Hdschr. Paris fol. 15 a. 4) Istachrî S. 49. 5) Jaʿḳûbî, *Geogr.* S. 361. Muḳaddasî S. 117. 6) S. 198 f.

zählt Nâṣir Chosrau neben diesen sieben alten noch vier weitere im neuen Kairo auf.[1]) Langsamer war das Tempo in Bagdad. Erst im Jahre 329 kam eine vierte Predigtmoschee auf, die zu Barâṭâ, das ehemalige Versammlungshaus der Schiiten, welches am Anfang des Jahrhunderts zerstört worden war und nun als allgemeine Gemeindemoschee eingeweiht wurde. Noch als man 379 eine fünfte errichten wollte, mußte dem Chalifen vorgestellt werden, sie liege mit ihrem Kirchspiel hinter einem Graben und bilde so eine Art anderer Stadt.[2]) Schon 383 kam dann eine sechste dazu in der Ḥarbijeh, während der Umfang der Stadt ständig zurückging. Im 6. Jahrhundert zählt Ibn Dschubair elf Freitagsmoscheen, und doch war »von Bagdad fast nichts geblieben als sein berühmter Name«.[3])

Amtliche Register wurden nur über die Kopfsteuerpflichtigen geführt, auch scheinen im Jahre 306 die Sänger und Sängerinnen Bagdad's gezählt worden zu sein,[4]) wie auch von einer Armenzählung berichtet wird.[5]) Die Geographen des 3. und 4. Jahrhunderts bringen alle möglichen Ziffern, Anzahl der Tore und Türen, der Moscheen und Bäder, zeigen aber kein Bedürfnis nach Einwohnerzahlen. Schließlich kommt ein Stadium naiven Berechnens: Ibn Haukal berichtet nur einmal, in Palermo gebe es über 150 Metzgerläden, danach könne man die Zahl der Einwohner ermessen,[6]) und des Chaṭîb al-Baġdâdî Gewährsmann rechnet für das Bagdad des 3. Jahrhunderts aus der fantastischen Angabe, daß es damals 60000 Bäder gab, rührend heraus: auf jedes Bad kommen fünf Moscheen, auf jede Moschee mindestens fünf Leute, macht für damals mindestens 1500000 männliche Einwohner.[7]) Im 5. Jahrhundert ändert sich das, der Reisende Nâṣir Chosrau schätzt Arradschân auf über 20000 männliche Einwohner, Dschiddah auf ca. 5000, wäh-

1) Ed. SCHEFER S. 145. 2) *Tarîch Baġdâd* ed. SALMON S. 64.
3) Ed. WRIGHT S. 230. 4) Abulḳâsim ed. MEZ S. 87.
5) *Ettuḥfah elbahijah* Constant. 1306, S. 37. 6) S. 83.
7) *Tarîch Baġdâd* ed. SALMON S. 74.

rend in Mekkah nur 2000 säßen, alles andere war vor der Hungersnot geflüchtet. Auch Jerusalem und das syrische Tripolis schätzt er auf 20000 Männer — das ist offenbar seine Lieblingszahl.[1]) Am meisten leuchtet die Schätzung Cordova's um 350 ein: 113000 Untertanenhäuser, 3000 Betstätten.[2])

Im Reiche standen vier Stadtarten nebeneinander: die hellenistische Mittelmeerstadt, die (süd)arabische Stadt wie Ṣanʿâ — auch Mekkah und Fosṭâṭ gehören zu diesem Typus —, die babylonische und die östliche Stadt. Der arabischen Stadt eigentümlich sind die enge Bauweise, die hohen Häuser. In Fosṭâṭ gab es fünf- bis sieben-, ja achtstöckige Häuser, das unterste Stockwerk war stets unbewohnt, oft lebten zweihundert Menschen in einem Hause.[3]) Und Nâṣir Chosrau erzählt gar: »wer die Stadt von Ferne beschaut, glaubt, sie sei ein Gebirg, denn es gibt Häuser, die vierzehn Stockwerk hoch sind, andere sieben. Bazare und Straßen gibt es dort, die beständig von Leuchtern erhellt sind, da kein Sonnenlicht hineinfällt.«[4]) Die iranischen Städte bestanden aus einer Zitadelle (*ḳuhendez*), der offiziellen Stadt (*medînah*), die gewöhnlich vier Tore hatte, und der Kaufmannsstadt, in welcher die Bazare lagen. Von den drei Teilen war jeder durch seine eigene Mauer befestigt, und zwischen der Medînah und den Außenquartieren gab es ständig Reibereien. Seit der Mitte des 3. Jahrhunders tritt ein fünfter Typus dazu, die Herrscher bauen sich neben der Hauptstadt besondere Residenzen, Samarrâ und Dschaʿfarijeh am Tigris, die Aġlabidenstadt Raḳḳâdah bei Kairawân, die Ṭulûnidenstadt bei Altkairo, im 4. Jahrhundert die Fatimidenresidenzen Mahdijeh, Manṣûrijeh, Muḥammedijeh und Ḳâhirah, die erfolgreichste Stadtgründung des Jahrhunderts, ja des Islâms. In Spanien baute Abderraḥmân bei Cordova die Zahrâ und ließ ausrufen, jeder, der in der Nähe des

1) Ibid. S. 65. 67. 2) Ibn Aḏhârî II 247.
3) Istachrî S. 49. Ibn Hauḳal S. 96. Muḳaddasî S. 198.
4) Ed. SCHEFER S. 50.

Fürsten sich anbauen wolle, bekomme 400 Dirhem, wodurch er viel Volks anzog.[1]) Und drei Kilometer von Schîrâz gründete Aḍud eddaulah († 372) die Fannâ Chosraustadt, er leitete für sie einen Bach eine Tagereise weit her, an dessen Ufer eine Parasange lang sich ein Park hinzog, siedelte Woll- und Seidenarbeiter an, seine Generäle schufen sich ebenfalls Anwesen, und der Fürst stiftete dort ein Fest, an dem Budenreihen errichtet wurden und man »zu Sünde und Scherz« zusammenkam. Nach seinem Tode verfiel auch diese Schöpfung rasch.[2])

Das Charakteristikum dieser neuen Städte war die Weiträumigkeit, die Jaʿḳûbî bei Samarrâ nicht müde wird hervorzuheben. Die Hauptstraße von Dschaʿfarijeh war 200 Ellen breit, überdies floß noch auf jeder Seite ein Kanal,[3]) und Kairo war in seiner ersten Anlage geradezu eine Gartenstadt: Alle Häuser stehen einzeln, so daß die Bäume der einen nicht an die Wände der andern reichen, berichtet noch Nâṣir Chosrau (S. 45).[4])

Wie großen Wert auch die muhammedanische Welt auf gutes Trinkwasser legte, so gewaltige Aquädukte wie die Antike hat sie nicht aufgeführt. Sie hatte so wenig wie das abendländische Mittelalter das gute Gewissen, derart verschwenderisch für den Leib sorgen zu dürfen. Umsomehr staunte sie die alten Leistungen an: in dem *Kitâb al-Mawâlî* des Kindî († 350) wird auf die Frage, was das Wunderbarste in der Welt sei, geantwortet: der Pharos von Alexandrien und die Wasserleitung von Karthago,[5]) deren Bogen und minaretgleiche Pfeiler Jâḳût (IV, 58) preist.

Die Wasserversorgung war in der ägyptischen Haupt-

1) Ibn Hauḳal S. 77.

2) Muḳaddasî S. 431 und Jâḳût. Vgl. SCHWARZ, *Irân* S. 50.

3) Jaʿḳûbî, *Geogr.* S. 266.

4) Später entging es dem Los der Großstadt nicht, Ibn Saʿîd beklagt sich im 7. Jahrhundert über die engen, finstern, schmutzigen Straßen Kairo's mit ihren hohen Häusern, zwischen denen Luft und Licht nicht durchkönnen (Maḳrîzî, *Chiṭaṭ* I 366).

5) Maḳrîzî, *Chiṭaṭ* II 161.

stadt am primitivsten. Alt-Kairo trank Nilwasser, das Wasserträger für einen halben Dâniḳ per Schlauch in jedes Stockwerk lieferten.[1]) Um das Jahr 440 sollen in Kairo und Miṣr 52000 Kameele die Trinkwasserschläuche in die Stadt gebracht haben (Nâṣir Chorsau S. 44). Im Jahre 382 erging an die, welche mit Kameelen oder Maultieren Wasser herbeischafften, der Befehl, ihre Schläuche zu umwickeln, damit sie die Kleider der Leute nicht beschmutzten.[2])

Bagdad trank zum weitaus größten Teil Tigriswasser, entweder direkt aus dem Fluße geholt und den Wohlhabenderen durch die Wasserträger ins Haus gebracht, oder Kanäle speisten Zisternen, die als Wasserreservoire dienten. Sogar zwei gedeckte Aquädukte führten in die Stadt hinein, davon der vom Karchâjâfluß abzweigende Trinkwasser aus dem Euphrat lieferte. Sie waren viel bescheidener als die steinernen Wasserbeibringer der Römer, nur aus Backstein, und der Wasserlauf war mit Kalk gedichtet.[3]) Da in Mekkah das Zisternenwasser so bitter ist, daß man es nicht trinken kann, wurde es bald ein Gegenstand frommer Wohltätigkeit, der heiligen Stadt für Wasser zu sorgen. Die von der Zubaidah gebaute unterirdische Wasserleitung war oft gestört, z. B. kostete um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Schlauch Wasser in der Stadt 80 Dirhem, bis die Mutter des Chalifen Mutawakkil die Leitung wieder herstellen ließ.[4]) Um das Jahr 300 pflegte die Stadtverwaltung die Kameele und Esel der Einwohner zwangsweise zu requirieren, um das Trinkwasser von Dschiddah herzuschaffen. Da kaufte der damals nach Mekkah verbannte Wezier a. D. ʿAlî ibn ʿĪsâ eine große Zahl der Tiere an und stiftete sie nebst einer Summe für ihren Unterhalt, ließ einen großen Brunnen graben, der süßes Wasser lieferte, kaufte um 1000 Dinare eine Quelle an und ließ sie

1) Muḳaddasî S. 207.
2) Maḳrîzî, *Chiṭaṭ* II 108 nach Musabbiḥî.
3) Jaʿḳûbî, *Geogr.* S. 250.
4) Ṭabarî III 1440.

erweitern, so daß des Wassers zu Mekkah viel wurde.[1]) Noch besser sorgte die Frömmigkeit für den Wassertrinker zu Samarkand, »selten habe ich einen Chân, eine Straßenecke, einen Platz oder eine Anzahl Menschen an einer Mauer gesehen, ohne daß geeistes Wasser, um Gottes Willen verschenkt, zur Stelle war«, an 2000 Orten wurde es stiftungsgemäß verabreicht an gemauerten Schenkstellen oder aus ehernen Kübeln.[2]) In die Stadt lief das Wasser in einem alten Festungsgraben hinein, wurde mitten auf dem Markt durch einen Steindamm hochgestaut und verteilte sich in Bleiröhren weiter. Die Anlage war vorislamisch, hatte feste Einnahmen aus an ihr liegenden Grundstücken, die Wächter waren Zoroastrier, die aber ihrer Tätigkeit wegen keine Kopfsteuer zahlten.[3]) Unterirdische Wasserleitung dagegen hatten besonders nordiranische Städte, wie Ḳumm[4]) und Naisabur, das damals die größte Stadt des Ostens war. Verschiedene Leitungen gingen durch den Boden, einige kamen erst hinter der Stadt zum Vorschein und bewässerten die Gärten, andere bedienten die Häuser der Stadt; sie lagen in ganz verschiedener Tiefe, besondere Gänge führten zu ihnen, manchmal mußte man 100 Stufen hinabsteigen. Sodaß ein Witzbold wünschen konnte: Eine herrliche Stadt wäre Naisabur, lägen seine Kanäle zutage und wären dafür seine Einwohner unter dem Boden.[5]) Auch für diese Wasseranlagen waren Verwalter und Aufseher bestellt.[6])

Die quellenreiche Gebirgsstadt Dînawar ging soweit in

---

1) *Kitâb al-Wuzarâ* ed. AMEDROZ S. 286.

2) Istachrî S. 290. Ibn Hauḳal S. 339.

3) Istachrî S. 216. Ibn Hauḳal S. 366.

4) Jaʿḳûbî, *Geogr.* S. 274.

5) SCHEFER zu *Nâṣir Chosrau* S. 278.

6) Istachrî S. 255. Ibn Hauḳal S. 312. Jâḳût IV 857. Über die unterirdischen Wasserleitungen in den abflußlosen Gebieten des heutigen Persiens s. GROTHE, *Wanderungen in Persien*, 1910, S. 103; HEDIN, *Zu Land nach Indien* I S. 184.

der Verfeinerung, daß sie ihre Wasserleitung in mit Mundstücken versehene Kühlkrüge laufen ließ.[1])

Die schwierige Frage der städtischen Abfuhr scheint in der Handelsstadt Baṣrah am spekulativsten gelöst worden zu sein, es gab dort große Fäkalienhändler. Da und dort stehen Witze über das System.[2])

Als Mietsvehikel für den städtischen Mittelstand standen schon im 3. Jahrh. Esel bereit. In Bagdad war ihr Haupthalteplatz am Bâb elkarch, am Eingang des Geschäftsviertels,[3]) in Fosṭâṭ war einer am Dâr elḥurm, der Ritt kostete zwei Ḳîrâte.[4]) In Wasserstädten wie Bagdad und Baṣrah helfen auch Mietsboote den Verkehr besorgen. Die bagdadischen wurden unter al Muwaffaḳ (256—279) gezählt, es waren ihrer 30000, die tägliche Einnahme der Fährleute wurde auf 90000 Dirhems geschätzt.[5])

Den größten Teil der Stadtverwaltung werden die Regierungsbeamten besorgt haben, von denen z. B. in jeder Bezirksstadt Chorasân's vier saßen: Ḳâdi, Postmeister, Steuerinspektor und Polizeimeister.[6]) In Bagdad stand der östliche Teil unter der direkten Verwaltung des Hofes, ganz Westbagdad unter dem Präfekten des Bezirkes Badûrajâ, weshalb dessen Posten für den schwierigsten und einflußreichsten seiner Rangklasse galt.[7]) Und in den zwanziger Jahren des 4. Jahrhunderts stand in Iṣfahân ein und derselbe Kâtib dem Steueramt und der Stadtverwaltung (*tadbîr elbeled*) vor.[8]) Neben dem staatlichen Apparat stand eine eigene Organisation. Schon bei der Gründung Bagdad's wurde jedes Stadtviertel besonders einem Höfling zur Verwaltung übergeben,

---

1) Muḳaddasî S. 394.

2) Jâḳût I 248. *ʿUjûn elachbâr* ed. Brockelmann S. 265.

3) Dschâḥiẓ, *Bajân* I 31.

4) Ibn Saʿîd ed. Tallqvist S. 33. Im Jahre 440 redet Nâṣir Chosrau von 50000 Mieteseln in Miṣr (S. 53).

5) *Tarîch Baġdâd* ed. Salmon S. 73.

6) Ibn Hauḳal S. 309.

7) *Kitâb al-Wuzarâ* ed. Amedroz S. 76.

8) Jâḳût, *Irschâd* I 130.

außerdem hatte jede Landsmannschaft, vornehmlich die persischen, ihren Vorsteher (*ra'îs*) und Hauptmann (*ḳâ'id*).[1]) Für die Sicherheit sorgte in den Residenzen der Fürsten und Statthalter der Kommandeur ihrer Leibwache (*ṣâḥib essurṭah*), in den andern Städten der Polizeikommandant (*ṣâḥib elma-ʿûnah*). Daneben stand der Muḥtasib als der letzte Vertreter der souveränen, selbst zum Rechten schauenden Gemeinde. Um das Jahr 300 ist er ein fest angestellter Beamter, der Bagdad's sogar seiner Titulatur nach einer der höchsten.[2]) Seine mannigfaltigen Aufgaben werden zuerst von Mawerdî[3]) und Ibn eṭ-Ṭuwair[4]) beschrieben. Oft wurden ihm noch ähnliche Ämter wie die Aufsicht über den Sklavenmarkt, das Münzhaus, die Webereien hinzuverliehen. Von der ersteren verlangt ein Bagdader Erlaß des Jahres 366 unnachsichtliche Entfernung aller sittlich anrüchigen Käufer und Verkäufer und Verhinderung jedes zweideutigen Geschäftes, die Fabrikinspektoren hatten darauf zu achten, daß die Gewebe rein, richtig und haltbar hergestellt werden, und daß man den Namen des Chalifen auf den Kleidern, Teppichen, Fahnen und Bändern anbringe.[5]) Die Stelle des Muḥtasib wurde meist mit Juristen besetzt. Als im Jahre 318 der Chalife einen Höfling dazu ernannte, der gleichzeitig Leibwachekommandant war, erzwang Mûnis dessen Absetzung, weil nur Ḳâḍi's und Gerichtshelfer darauf Anspruch haben.[6])

Das Abzeichen der Polizeimannschaft war das lange Messer (*ṭabrazîn*), das sie umgegürtet trugen.[7]) In der Nacht gingen ihre Patrouillen (*ṭauf* oder *ʿasas*) bis zum ersten

---

1) Jaʿḳûbî, *Geogr.* S. 248 f. Der Karch zerfiel in 12 »Dörfer« (قرية): *K. al-Wuzarâ* S. 258.

2) *Kitâb al-Wuzarâ* ed. Amedroz S. 158.

3) *Const. pol.* ed. Enger S. 404 ff. 4) Maḳrîzî, *Chiṭaṭ* I 463.

5) *Rasâ'il des Ṣâbî.* Baʿabdâ 1898. S. 113.

6) Arîb S. 147. Ibn el Aṯîr VIII 165.

7) Hamaḏânî, *Maḳamen*, Beirut S. 162.

Morgengebet;[1]) jeder, der vor ihnen ausriß, durfte der Hilfe der Bürger gewiß sein.[2])

Eine Feststellung der zum Stadttor einziehenden Fremden gab es im 2. Jahrhundert im Osten nicht;[3]) eine Nachricht des 3. Jahrhunderts redet von dem in China gebräuchlichen Paßwesen als von etwas ganz neuem.[4]) Erst im 4. Jahrhundert hat Aḍud eddaulah in seiner Hauptstadt Schîrâz eine Torkontrolle eingeführt, Muḳaddasî hebt hervor, der Ankömmling werde festgehalten und die Stadt könne man nur mit einem Passierschein (*ǵawâz*) verlassen.[5])

---

1) *Kitâb alfarǵ baʿda essiddah* I 19.

2) Hamaḏânî, *Maḳamen*, Beirut S. 160.

3) *Ag.* XIX 147.

4) *Silsilet ettawârîch* ed. REINAUD S. 42. Ägypten hatte schon in der ältesten muhammedanischen Zeit einen scharfen Paßzwang für den inländischen Verkehr (C. H. BECKER, *Papyri Schott-Reinh.* I S. 40); auch aus dem ṭulûnidischen Ägypten kam man nicht ohne Erlaubnisschein (*ǵawâz*) heraus (Ibn Saʿîd, *Muǵrib* ed. VOLLERS S. 52).

5) S. 429.

Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbāī.

Von *M. Sobernheim.*

Zu den schlimmsten Schädigungen, unter denen die Bevölkerung im Mamlukenreiche zu leiden hatte, gehörten die Monopole und Zwangskäufe. Wollte der Sultan schnell seine leeren Kassen füllen, so monopolisierte er ein Produkt und dessen Bearbeitung und zwang Untertanen und fremde Händler, bei ihm zu außergewöhnlichen Preisen zu kaufen,[1]) während der Anbau der Produkte überall außer auf seinen Ländereien verboten wurde.[2])

Sultan Barsbāī (825—842 = 1422—1438) ist in der Handhabung solcher rücksichtsloser Mittel, die zu seiner Bereicherung dienten, besonders berüchtigt. So verbot er plötzlich im Jahre 832 (1428) seinen Untertanen, an die fränkischen Händler indische Gewürze zu verkaufen, und zwang diese, ihre Einkäufe in seinen Magazinen zu machen, wo sie einen erheblich teureren Preis bezahlen mußten. Die Venetianer antworteten mit dem noch heute gebräuchlichen Mittel einer Flottendemonstration vor Alexandrien und zwangen den Sultan zu einem günstigen Handelsvertrage.

Die größte Erbitterung erregte während seiner Regierung die Einführung des Zuckermonopols und das Verbot,

---

1) Über Zwangskauf طرح s. Maqrīzī-QUATREMÈRE (Abkürzung SM) IIb p. 42.

2) So ist z. B. noch heute die Anpflanzung von Tabak in Ägypten verboten, weil die Regierung nicht auf die Zolleinnahme aus dem Import des Tabaks verzichten will.

das Zuckerrohr zu pflanzen. Der Zucker war für den Orient ein unentbehrliches Lebensmittel; teils saugt man den Saft unmittelbar aus dem Rohr heraus, teils wird der Zucker durch Sieden gewonnen und noch in viel höherem Maße als bei uns zur Bereitung von Süssigkeiten gebraucht.[1]) Außerdem wurde Zucker zu vielen Arzneien, besonders aber als Mittel gegen die Pest verwandt. Es war wohl das härteste Monopol,[2]) und seine Durchführung auf die Dauer unmöglich; wir sehen, daß es zwar oft eingeführt, aber meist auch schnell abgeschafft wurde. Genaue Nachrichten geben uns die Chroniken[3]) aus der Regierungszeit Sultans Barsbāī, und ein noch prägnanteres Bild gewährt die unten behandelte Inschrift aus Damaskus.

Den ersten Versuch mit dem Zuckermonopol machte der Sultan gegen Ende des Jahres 826 im Monat Dhu-l-qa'da (Oktober 1423), wie Maqrīzī[4]) und Ibn Ḥadjar[5]) mitteilen. Aus ihren sich ergänzenden Berichten sehen wir, daß der Sultan zunächst die Zuckersiedereien schließen ließ und die Zuckersieder zwang, die Arbeit niederzulegen. Von den Verkäufern von Zucker und Süßigkeiten durfte nur Zucker aus den Magazinen des Sultans verkauft und mußte in den Magazinen des Sultans gekauft werden. Die Verkäufer wurden schriftlich dazu verpflichtet. Man setzte eine eigene Verwaltung ein, die für die Einstellung von Arbeitern in die Zuckersiedereien sorgte. Ein Großkaufmann richtete den Verkauf durch einen Beamten ein und verpflichtete sich dafür, dem Sultan eine beträchtliche Abgabe zu zahlen. Das Monopol blieb eine Zeitlang in Kraft. Dann scheinen die

---

1) Die Zuckerpflanze ersetzte den Orientalen, und im gewissen Sinn gilt das noch heute für Ägypten, die damals unbekannte Kartoffel.

2) Es braucht hier nicht erörtert zu werden, daß ein verständig angewandtes Staatsmonopol als Preisregulator auch Segen stiften kann.

3) *Sulūk* von Maqrīzī, Gotha, Ms. 1620. Ibn Ḥadjar al-'Asqalānī, Berlin, Ms. 9461.

4) S. im Anhang Anm. 1.

5) S. im Anhang Anm. 3.

Emire und Mamluken, die einen großen Verlust der Einnahmen aus der Zuckerernte von ihren Lehnsgütern fürchten mußten, remonstriert zu haben. Der Armeeinspektor setzte durch, daß die bezüglichen Verordnungen aufgehoben wurden, doch war vielen schon großer Schaden entstanden.

Die Aufhebung erfolgte nach Maqrīzī[1]) am 22. Ṣafar des folgenden Jahres 827 (25. Januar 1423). Es wurde durch den Ausrufer verkündet, daß der Betrieb der Zuckersiedereien sowie der freie Kauf und Verkauf des Zuckers wieder gestattet sei. Am 8. Shaʿbān 828 (25. Juni 1425)[2]) wurde das Monopol wieder eingeführt, der Zucker durfte nur an den Sultan verkauft und von ihm gekauft werden. Im Ṣafar 831 (21. Nov. bis 19. Dezember 1427)[3]) wurde die Anpflanzung des Zuckerrohrs verboten, als Nutzpflanze durfte es nur vom Sultan auf seinen Ländereien (s. die Inschrift) gesäet und nur von ihm zu Sirop, Candis und Zucker gepreßt werden. Niemand durfte daran Teil haben; doch bald wurde die Maßnahme abgeschafft, und es wurde nicht mehr danach verfahren. Im Rabīʿ II 832 (Januar 1429)[4]) wurde das Monopol wie im Jahre 828 wieder eingeführt, doch kurz darauf wurden die Bestimmungen aufgehoben. Noch im selben Monat, bei Abrechnung der sultanischen Kasse stellte es sich heraus, daß die Ausgaben hinter den Einnahmen[5]) um 60000 Dinare zurückblieben. Für dieses Defizit wurden zur Hälfte die Vorsteher der Lehnsverwaltung herangezogen, die andere Hälfte sollte die sultanische Handelsabteilung aufbringen. Um diese 30000 Dinare zu tilgen, wurde das schärfere Monopol von 831 wieder versuchsweise eingeführt,

1) S. im Anhang Anm. 2.

2) S. im Anhang Anm. 4.

3) S. im Anhang Anm. 5.

4) S. im Anhang Anm. 6. Ibn Ḥadjar erwähnt diese Einführung am Ende des Jahres 832.

5) S. im Anhane Anm. 7. Als Einnahmen werden angeführt: Die Grundsteuer der Bezirke, die Schutzgelder, die Pachtsummen, die Warenzölle und die Durchgangsabgaben für den Transitverkehr. (Für die Bedeutungen der Wörter s. Dozy.)

doch ließ es sich auf die Dauer nicht durchsetzen. Am schlimmsten aber wurde das Monopol im Jahre 833 (1429) empfunden, als die Pest in Kairo wütete. Im Djumādā I (Februar)[1]) stellte Aqbughā, der Hausminister des Sultans, das Verlangen an die Zuckerhändler in der Stadt und dem Bezirk Kairo, daß sie von ihm den Zucker zu einem hohen Zwangskurse kaufen sollten. Als Abwehr schlossen die Händler die Läden und entflohen. Die furchtbare Folge war, daß die Kranken die Medizinen gegen Pest, zu denen damals hauptsächlich Zucker verwandt wurde, nicht kaufen konnten. Es trat für die Ingredienzen der Medizinen, wie Zucker, Portulaksamen und Birnen[2]) eine solche Preissteigerung ein, daß es nur ganz wenigen möglich war, sich Arznei zu verschaffen. Die meisten starben eines schnellen, plötzlichen Todes, wie häufig bei der Pest, in weniger als einer Stunde. Trotzdem wurde zwei Monate später, im Sha'bān, das freie Kauf- und Verkaufsrecht aufgehoben, das Monopol des Sultans eingeführt sowie die Anpflanzung des Zuckerrohrs verboten. Wann diese Beschränkungen in Kairo wieder zurückgenommen worden sind, ist in den Chroniken nicht erwähnt, vermutlich aber sehr bald. Hingegen ist uns aus Damaskus das Edikt der Abschaffung des Zuckermonopols dadurch bekannt, daß es als Inschrift in der Omayyaden-Moschee auf einer Säule der Vorhalle beim Bāb al-barīd eingemeißelt war.[3]) Es ist noch feierlicher als sonst die schwülstigen Erlässe dieser Zeit. Daß nach der harten Plage des Monopols die Leute bei seiner Abschaffung befreit aufatmeten, wird man unschwer verstehen.

(1) بسم الله الرحمن الرحيم (2) لمّا كان بتاريخ سلخ الحجّة
سنة ستّ وثلاثين وثمان مائة القى الله تعالى (3) فى الخواطر

1) S. im Anhang Anm. 8 und 9.

2) Birnenäther wurde im Mittelalter zu Arzneien gebraucht.

3) Die Kopie verdanke ich Herrn Dr. VAN BERCHEM und sage ihm für die gütige Publikationserlaubnis meinen Dank.

الشريفة السلطانيّة مولانا السلطان الملك الاشرف (4) ابو النصر برسباى خلّد الله ملكه فى مصالح الرعايا فوجد المهمّ (5) من ذلك ما يباع على اهل دمشق من السكّر المتحصّل من الاهواز[1] (6) للديوان الشريف وانّ ذلك يضرّ بحالهم فبرزت المراسم (7) الى المقرّ الاشرف مولانا ملك الامراء السيفى سارقطاى كافل المملكة (8) الشريفة بالشأم المحروس اعزّ الله انصاره على يد العبد الفقير الى (9) الله تعالى محمّد ابن المردف عفا الله عنه بابطال هذه المظلمة عنهم وان (10) لا يباع عليهم شىء من السكّر مدّا[2] الدهر وان ينقش ذلك فى الجامع الاموىّ (11) وعلى باب القلعة المنصورة وعلى باب دار العدل الشريف وان يعفوا من (12) ذلك رجآء لعفو الله تعالى واستمراره ابد الابدين الى ان يرث الله الارض (13) ومن عليها وهو خير الوارثين فمن بدّله بعد ما سمعه فانّما اثمه على الذين (14) يبدّلونه ان الله سميع عليم ولعنة الله والملئكة (sic) والناس اجمعين (15) على من تعمّد اهمال هذا او يسعى فيما يخالفه وصلّى الله على سيّدنا محمّد (16) وصحبه وسلم.

(1) Im Namen Allāh's des Allerbarmers. (2) Am Ende des Dhu-l-hidjdja des Jahres 836 (17. August 1433) gab Allāh (3) dem allerhöchsten Sinn[3] unseres Herrn, des Sultans al-Malik al-Ashraf (4) Abu-l-naṣr Barsbāī — Allāh möge seine Herrschaft erhalten! — ein, auf das Wohl der Untertanen (zu denken), und (der Sultan) fand als das Dringendste (5) davon

1) Verbesserung VAN BERCHEM aus الاعوار. Möglich ist auch, daß ه durch Verwitterung wie ع aussieht.

2) Statt مدى.

3) Gebräuchlicher ist القى الخواطر oder القى على الخواطر مصالح الى المصالح.

den Zwangsverkauf[1]) des aus al-Ahwāz importierten Zuckers an die Bewohner von Damaskus (6) von Seiten des allerhöchsten Diwans (d. h. der sultanischen Verwaltung) und die daraus entstehende Schädigung ihrer Lebensbedingungen. Da ergingen die Edikte (7) an seine hochgeehrte Exzellenz unseren Herrn den Oberstemir Saif al-dīn Saruqṭāī, Statthalter der allerhöchsten Provinz (8) im wohlbewahrten Syrien[2]) — Allāh möge seine Siege stärken! — durch Vermittlung des frommen Muḥammad ibn al-M . . . — (9) Allāh möge ihm verzeihen! — betreffs ihrer Befreiung von dieser ungerechten Maßnahme (10) und daß ihnen niemals wieder ein Quantum Zucker zwangsweise[1]) verkauft und daß es in der Omayyaden-Moschee eingemeisselt würde (11) und auf dem Tor der siegreichen Zitadelle und auf dem Tor des allerhöchsten Gerichtshauses, und daß es ihnen erlassen würde (12) in der Hoffnung auf Allāh's Verzeihung und daß es für ewige Zeit in Kraft bliebe, bis Allāh die Erde erbt (13) und ihre Bewohner, und er ist der beste Erbe.[2]) Und wenn einer es ändert,[3]) nachdem er es gehört hat, so fällt die Schuld davon auf die, welche es ändern, denn Allāh hört und weiß alles. Der Fluch Allāh's, der Engel und der Menschen insgesamt falle (15) auf den, der sich vornimmt, dieses Edikt nicht zu beachten, oder versucht, es zu übertreten! Allāh's Segen und Heil möge auf unserem Herrn Muḥammad und (16) seinen Genossen ruhen!

Aus der Inschrift geht hervor, daß Ende 836 (August 1433) das Zuckermonopol in Damaskus in Kraft war. Die Zuckerverkäufer waren gezwungen, die Ware im Regierungsbureau zu kaufen, wo ihnen der Zucker aus den fiskalischen Domänen aus dem Bezirke al-Ahwāz (Provinz Baḥrēn) zu

1) S. weiter unten; على drückt aus, daß sie kaufen.

2) Wenn auch die Menschen untergehen, bleibt doch Allāh in Ewigkeit, und alles kehrt zu ihm hin wie zu einem Erben; vgl. Kor. 21, 89 وانت خير الوارثين.

3) Koran 2, 177.

hohem Preise aufgenötigt wurde. Der Sultan schaffte sich auf diese Weise ein vorteilhaftes Absatzgebiet für das berühmte Zuckerrohr seiner Domänen von Ahwāz,[1]) wo dank der großen Feuchtigkeit für die Anpflanzung des Zuckerrohrs ein besonders günstiger Boden war. Vermutlich hatten die Einwohner der Provinz Damaskus solange gegen das Monopol und den Zwangskauf protestiert, bis die Vorstellungen des Statthalters betreffs Abschaffung von Erfolg gekrönt waren. Der Wichtigkeit dieser dauernden Aufhebung entsprechend sollte das Edikt an drei Stellen (am Tor der Zitadelle, am Tor des Gerichtsgebäudes und in der großen Moschee) eingraviert werden. Jetzt ist die Inschrift in der Moschee gleich den beiden anderen verschwunden, doch war sie vor dem großen Brande im Jahre 1893 noch vorhanden, so daß sie Dr. VAN BERCHEM auf seiner Forschungsreise im Frühjahr des Brandjahres für die Nachwelt retten konnte.

Anhang.

Anm. 1. Maqrīzī, Gotha Ms. 1620. f° 56a. NB. Diese Stelle ist aus dem Pariser Manuskript mit Übersetzung in SM IIa, p. 3 note 3 angeführt.

وفى ثامن عشره (scil. Dhu-l-qa'da 826) ختم على مطابخ السكر والزم من يدولب طبخ السكر ان لا يتعرّض احد منهم لعمله ومُنعت باعة السكر وباعة الحلوى من شراء السكر الّا من سكر السلطان وعمل لذلك ديوان واقيم له جماعة ليدولبوا السكر فامتنع كلّ احد من بيع السكر الّا للسلطان ومن شرائه الّا من سكر السلطان فضاق الناس ذرعًا بذلك وتضرّر به جماعة عديدة

1) Vgl. die Handhabung des Monopols im Jahre 831 und die Stelle aus Maqrīzī im Anhang Anm. 5.

Anm. 2. Ibidem f° 58 a.

وفى ثانى عشرينه (scil. Ṣafar 827) نودى بان تمكّن الناس من طبخ السكر وبيعه وشرائه وارتفع تحكيره و تضمّن بيعه فسرّ الناس ذلك

Anm. 3. Ibn Hadjar al-Asqalānī, Berlin Ms. 3460 f° 111 b. anno 826 Monat Dhu-l-qa'da.

وفيه امر السلطان بتحجير السكر وان لا يتعاطى احد بيعه الّا من حاصله وان لا يشترى الّا (1بحاصله وكتبت على من يتعانى ذلك قسامات فضاق عليهم الامر وقام فى ذلك نور الدين الطنبدى[2] احدا اكابر التجّار وحسّن للسلطان ذلك واحضر شخصًا من جهته f° 112 a فاقامه فى تعاطى بيع ذلك وشرائه والتزم انّه يحصّل من ذلك جملة دنانير ربّما فدام الامر الى ان حضر ناظر الجيش فافسد ما كان الطنبدى فعله وابطل التحجير بعد ان كان الضرر قد حصل لاكثر الناس

Anm. 4. Maqrīzī l. c. f° 65 a.

و فى ثامنه (scil. Sha'bān 828) نودى بان لا يباع السكر الّا للسلطان ولا يشترى الّا منه فعاد الامر كما كان

Anm. 5. Maqrīzī l. c. f° 81 a.

فيه (scil. Ṣafar 831) رسم ان لا يزرع احد من الناس قصب

---

1) Im Berliner und Gothaer Ms. steht بخاصّكىّ. Behielte man diese Lesung bei, so müßte خاصّكىّ von خاصّ (s. Dozy, *Domaine du sultan*) abgeleitet und im Sinne »Beamter der sultanischen Vermögensverwaltung« erklärt werden. Allein خاصّكىّ bedeutet stets »Leibwächter des Sultans«. Es handelt sich aber hier um Kauf und Verkauf im Magazin des Sultans, deshalb halte ich die Änderung in بحاصله für erforderlich.

2) Aus Ṭunbada (in Ägypten).

السكر وان يبقى صنفًا مفردًا للسلطان بجميع الاقليم ويعصره عسلاً وقندًا وسكرًا ويبيعه من غير ان يشاركه فى ذلك احد ثمّ بطل هذا المرسوم ولم يعمل به

Anm. 6. Maqrīzī l. c. f° 87 b.

وفى هذا الشهر (scil. Rabīʿ II 832) اعيد الحجر على السكر ورسم ان لا يشتريه احد ولا يبيعه الّا للسلطان ثمّ بطل ذلك

Anm. 7 Maqrīzī ibidem.

وفى هذا الشهر (scil. Rabīʿ II 832) كشف عن امر الديوان المفرد واعتبر متحصّله فى السنة ومصروفه فاذا يعجز مبلغ ستّين الف دينار عن جميع ما يرد اليه من خراج النواحى والحمايات والمتأجّرات ورماية البضائع وغرمات البلاد فعيّن له مبلغ ثلثين الف دينار برسم المتجر السلطانى واوّل ما بدا من ذلك تحكير صنف السكر فلا يدولب زراعة القصب واعتصاره وعمل القند سكرًا ثمّ بيع السكر الّا السلطان وان يوزّع الثلثين الف الاخرى على الكشّاف ثمّ اهمل ذلك ولم يتمّ ولله الحمد

NB. Diese Stelle (von اوّل ما an) ist aus dem Pariser Manuskript mit Übersetzung in SM II a p. 4 note 3 angeführt.

Anm. 8. Maqrīzī l. c. f° 33 b.

وفيه (scil. Djumāda I 833) ايضًا طلب الامير اقبغا الاستادار الباعة بالقاهرة ومصر ليطرح عليهم السكر فاغلقوا الحوانيت وفرّوا منه فاعيى الناس شرا الادوية للمرضى ولم يكادوا ان يجدوا ما يعلّلوهم به

Maqrīzī l. c. f° 34 a.

وفى هذه الايّام (scil. Djumāda II) ارتفعت اسعار الثياب

التى تكفن بها الاموات وارتفع سعر ما يحتاج اليه المرضى كالسكر وبزر الرجلة والكمثرى على ان القليل من المرضى هو الذى يعالج بالادوية بل معظمهم يموت موتًا وَحِيًا سريعًا فى ساعة واقلّ منها

Anm. 9. Ibn Hadjar l. c. f° 143 a; unter den Ereignissen des Jahres 833.

قد تجدّد . . . . التحكير على القصب ان لا يزرع الّا فى بلاد السلطان.

Épigraphie des Danishmendides.

Par *Max van Berchem.*

Les inscriptions arabes de l'Asie Mineure ont été longtemps négligées au point que leur existence même semblait ignorée des orientalistes. Mais une série de travaux récents en ont révélé l'abondance et la valeur historique et leur étude est entrée dans une voie nouvelle depuis que M. HALIL EDHEM a entrepris de les recueillir méthodiquement, en vue du *Corpus inscriptionum arabicarum.*[1])

L'histoire des grands souverains musulmans de l'Asie Mineure, Seldjoukides et Ottomans, ne profitera pas seule de cette étude. Elle intéresse encore, et peut-être à un plus haut degré, celle de ces nombreuses petites dynasties, les unes issues de la féodalité seldjoukide et absorbées peu à peu par leurs puissants suzerains, les autres formées plus tard du démembrement de l'empire seldjoukide et noyées ensuite dans la marée montante de la conquête ottomane. En effet, l'histoire de ces dynasties locales est encore obscure sur un grand nombre de points et les inscriptions laissées par leurs princes viennent compléter, fort à propos, les documents imparfaits fournis par les monnaies et par les auteurs.

Parmi les dynasties feudataires des Seldjoukides au XI^e^ et au XII^e^ siècle, celle des Danishmendides est une des mieux connues, grâce à son importance relative et au rôle

1) Voir CIA III, fasc. I^er^ (Siwas et Diwrigi); le fascicule des inscriptions de Konia est en préparation.

qu'elle a joué dans l'histoire générale de cette époque. Les renseignements fournis sur elle par la numismatique et par les auteurs arabes, persans, turcs, byzantins, syriaques, arméniens et latins ont été recueillis avec tant de soin[1]) que je puis me dispenser d'y revenir ici, pour aborder d'emblée le sujet de cette courte étude.

1. **Inscription de Yaghy-basan.** 552 H. — Ce texte est gravé sur une pierre noire qui mesure 55×38 centimètres et qui a été trouvée à Niksar, au mois de juillet 1906, par M. HALIL EDHEM. Le savant directeur des Musées Ottomans l'a fait déposer dans le mausolée d'Aḥmad Ghāzī,[2]) auprès



duquel elle gisait sur le sol, et il en a pris la photographie que je reproduis ici, avec son aimable autorisation. L'inscription comprend cinq lignes dont la dernière est gravée de bas en haut, sur le cadre de la pierre, à gauche. A droite, celle-ci est cassée et il manque plusieurs lettres au

1) Voir les sources citées dans CIA III, p. 3, n. 1.

2) C'est-à-dire Malik Dānishmend, le fondateur de la dynastie; cet édifice est signalé plus loin, dans la description des monuments danishmendides de Niksar.

début de chacune des quatre premières lignes. Naskhi cursif; caractères moyens, quelques points et signes. Inédite.

(1) [أمر بإنشاء (?) ه]ذه البُقْعة المباركة (2) [الملك العالم
ال]عادل نظام الدنيا والدين (3) [أبو المظفّر ياغ]ى بسان بن
ملك غازى (4) [بن ملك دانش]مند ظهير أمير المؤمنين بتأريخ
سنة (5) اثنين وخمسين وخمس مائة.

A ordonné la construction de ce lieu[1]) béni le roi savant, juste, Niẓām al-dunyā wal-dīn Abu l-muẓaffar Yaghy-basan, fils de Malik Ghāzī, fils de Malik Dānishmend, l'auxiliaire de l'émir des croyants. A la date de l'année 552 (1157—58).

Ce texte est au nom de Yaghy-basan, le petit-fils et le troisième successeur de Malik Dānishmend, fondateur de la dynastie; ce prince a régné de 537 à 562.[2]) La date 552, parfaitement claire sur l'original, ne laisse aucun doute à cet égard et fournit une base solide pour la restitution des parties manquantes, qu'il s'agit maintenant de justifier.

Les monnaies de Yaghy-basan lui donnent les noms et titres suivants: »*al-malik al-ʿādil* Niẓām al-dīn Yaghy-basan ibn Malik Ghāzī ibn Malik Dānishmend *ẓahīr amīr al-muʾminīn*«.[3]) D'autre part, Hazārfenn l'appelle *al-malik al-ʿālim al-ʿādil* Niẓām al-dunyā wal-dīn Abu l-muẓaffar Yaghy-basan.[4]) Il suffit de combiner ces deux protocoles pour compléter, à coup sûr, celui de l'inscription. Commençons par la ligne 4, où les lettres à restituer ne prêtent à aucun doute. En effet, les règles du protocole épigraphique ne souffrent aucun élément entre le nom paternel et le nom grand-paternel; dès

1) Sur *buqʿah* en épigraphie, cf. CIA I, nos 44, 459; III, p. 24. Je traduis ici par »lieu«, faute de connaître la provenance exacte de l'inscription; il se peut que *buqʿah* désigne ici un »couvent«, comme dans CIA I, no 459, où ce sens est clairement indiqué par le contexte.

2) Voir CASANOVA, *Numismatique des Danishmendites*, p. 43; A. TEWHID, *Catalogue des monnaies musulmanes du Musée impérial ottoman* IV, p. 82.

3) CASANOVA, p. 4; TEWHID, p. 88.

4) CASANOVA, p. 6.

lors, on peut affirmer qu'il ne manque, au début de cette ligne, que les neuf lettres بن ملك دانش, conformes au protocole numismatique.[1]) Par conséquent, il doit en manquer environ douze au début des trois premières lignes, où la lacune, par suite de l'obliquité de la cassure, est légèrement plus longue qu'à la quatrième. Or, le protocole de Hazārfenn fournit exactement le nombre de lettres nécessaires pour combler la lacune de la ligne 3 (ابو المظفر ياغ) et celle de la ligne 2 (الملك العالم ال). En ce qui concerne la ligne 1, le fragment ﷺ بإنشاء أمر, bien qu'un peu court, suffit à combler la lacune; d'ailleurs il ne s'agit ici que d'une formule indifférente, pour laquelle on pourrait suggérer d'autres variantes plus ou moins longues et donnant le même sens.

Dans les parties conservées, le protocole épigraphique est de tout point conforme à ceux des monnaies et de Hazārfenn. La leçon *niẓām al-dunyā wal-dīn*, comme dans Hazārfenn, au lieu du *niẓām al-dīn* des monnaies, obéit à une règle épigraphique sans exception.[2]) La graphie بسان se retrouve sur une monnaie publiée par M. TEWHID et vient à l'appui de l'opinion exprimée par cet auteur, à savoir que cette variante est plus ancienne que les leçons باسان et باصان.[3]) Enfin le titre en *amīr al-mu'minīn* figure aussi sur les monnaies.

Il me reste à donner, sur les monuments des Danishmendides, quelques détails que je dois encore à l'obligeance de M. HALIL EDHEM. L'inscription de Yaghy-basan provient probablement d'un des édifices élevés par ce prince, édifices aujourd'hui déserts et dont les ruines couvrent un tertre qui s'élève à l'extrémité occidentale de la citadelle de Niksar.

---

1) Une monnaie de Yaghy-basan, dans CASANOVA, p. 89, porte la variante بن الدانشمند, qui paraît un peu trop courte pour la lacune, comparée à celles des premières lignes.

2) Voir CIA I, p. 763 et *passim*.

3) TEWHID, p. 89; cf. HOUTSMA, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, p. 35.

Autant qu'on peut en juger, cet ensemble comprenait les constructions suivantes: une madrasah sur plan carré, avec un liwan au nord et une coupole centrale en pierre, de douze mètres de diamètre, autour de laquelle se groupaient les cellules des étudiants; un bain sur plan carré; un haute coupole en pierre, d'environ dix mètres de diamètre, sur plan octogonal, avec un miḥrāb — probablement un mausolée —, enfin plusieurs autres bâtiments en ruine. Aucune inscription n'a été relevée sur ces édifices, mais les fondations pieuses de Yaghy-basan existent encore et l'on a bâti récemment, dans la ville, avec le produit de ces *ewkāf*, une madrasah qui porte le nom de Yaghy-basan.

Le mausolée d'Aḥmad Ghāzī Malik Dānishmend, le grand-père de Yaghy-basan et le fondateur de la dynastie, se trouve aussi à Niksar, ainsi qu'on l'a vu plus haut; mais il ne porte aucune inscription à son nom.[1]) Quant au mausolée de Malik Ghāzī, père de Yaghy-basan, il s'élève au nord de Césarée, sur une montagne du district (*qaza*) de ʿAzīzīyah, dans une magnifique situation; c'est une construction très curieuse.

2. **Inscription de Maḥmūd, fils de Yaghy-basan.** 602 H. — D'après une tradition locale, la grande Mosquée de Césarée serait une ancienne église, convertie en mosquée par les Danishmendides. Cette tradition vraisemblable[2]) est confirmée par une inscription gravée au-dessus de la porte nord de cet édifice et dont je dois aussi le texte à l'obligeance de M. HALIL EDHEM. Quatre lignes en naskhi seldjoukide;[3]) grands caractères. Inédite.

(1) فى أيّام السلطان المعظّم (2) كيخسرو بن قلج ارسلان

1) Hezārfenn signale les mausolées de Malik Dānishmend et de Yaghy-basan; voir CASANOVA, p. 27 et 29, où il faut lire, naturellement, Niksar au lieu de Nicée.

2) On sait que les grandes Mosquées de Konia et de Siwas sont aussi d'anciennes églises; voir ***Amida***, p. 143; CIA III, p. 4, n. 3. C'est d'ailleurs le cas de la plupart des grandes Mosquées anciennes, dans tous les pays chrétiens conquis par les musulmans.

3) Sur la valeur de ce terme, voir CIA III, p. 6, n. 1.

عزّ نصره (3) عمره مظفّر الدين محمود بن (4) ياغيبسان فى سنة اثنين وستّمائة.

Sous le règne du sultan vénéré Kaikhusrau, fils de Qylydj-arslan, que sa victoire soit puissante, a entretenu cet édifice Muẓaffar al-dīn Maḥmūd, fils de Yaghy-basan, en l'année 602 (1205—06).

Ce Maḥmūd ne figure pas dans les tableaux généalogiques des Danishmendides publiés à ce jour. Yaghy-basan étant mort vers 562, un fils de ce prince peut fort bien avoir bâti quarante ans plus tard. Mais il est probable qu'il n'a pas régné, puisque le sultan Qylydj-arslan II réunit, dès l'année 569, la principauté danishmendide à son empire. Cette hypothèse est confirmée par la mention, faite ici, du sultan Kaikhusrau I[er]. S'il arrive parfois, en épigraphie, qu'un prince vassal fasse hommage à son suzerain, il est encore plus fréquent qu'un simple fonctionnaire mette en évidence le nom de son souverain. Il est permis de croire que Maḥmūd vivait dans le domaine de ses pères à titre d'officier civil ou militaire, ou de simple particulier, renté par le Trésor seldjoukide.[1]) On remarquera l'orthographe du nom de Yaghy-basan, écrit ici en un seul mot.

3. **Inscription de la princesse Atsüz Elti, fille de Maḥmūd.** 607 H. — Si Maḥmūd était le fils du Danishmendide Yaghy-basan, c'est encore un texte danishmendide qui est gravé au-dessus de la porte d'entrée du Külük Djāmi' à Césarée, dont le toit, couvert de terre battue, repose sur trente-deux piliers. Trois lignes en naskhi seldjoukide(?); caractères moyens. Inédite.

(1) عمر فى سبيل ربّ العالمين فى أيّام دولة مولانا السلطان (2) المعظّم عزّ الدنيا والدين أبو الفتح كيكاوس بن كيخسرو قسيم أمير (3) المؤمنين أضعف عباد الله الستّة المعصومة اتسوز التى خاتون بنت محمود بن ياغيبصان سنة سبع وستّمائة.

1) Voir un cas analogue dans CIA III, p. 56 et 103, n. 3.

A entretenu (cet édifice) pour l'amour du Maître des mondes, sous le règne de notre maître le sultan vénéré ʿIzz al-dunyā wal-dīn Abu l-fatḥ Kaikāwus, fils de Kaikhusrau, l'associé à l'empire du prince des croyants, la plus faible des servantes d'Allāh, la dame vertueuse, la princesse Atsüz Elti, fille de Maḥmūd, fils de Yaghy-basan. L'année 607 (1210—11).

M. HALIL EDHEM, auquel je dois aussi communication de ce texte, m'écrit qu'il l'a copié rapidement et qu'il ne peut en garantir la parfaite exactitude, hormis pour la ligne 3, dont il possède un estampage. Le nom de la fondatrice paraît certain.[1]) L'orthographe du nom de Yaghy-basan fournit une variante nouvelle. Enfin l'année 607 est celle de l'avènement du sultan Kaikāwus I[er].

Telles sont, croyons-nous, les seules inscriptions danishmendides connues à ce jour; encore les deux dernières n'ont-elles qu'une valeur indirecte pour les annales officielles de l'Asie Mineure musulmane. Mais il est probable qu'une exploration méthodique de la Cappadoce fera surgir de nouveaux documents pour l'histoire de cette curieuse dynastie.

---

1) *Atsüz* »sans nom«, nom propre bien connu. *Elti* »belle-sœur« est écrit ايلتى dans PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire turk-oriental*, p. 130, et التى, comme dans l'inscription de Césarée, dans HOUTSMA, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, p. 53 et texte ar. p. 32, où ce mot est expliqué par l'arabe *al-sitt*, de même que dans le *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk*. On trouve les deux formes, transcrites *ilti* et *ălti*, dans RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte* I, p. 826 et 1494. Ce mot est encore usité et figure dans la plupart des dictionnaires turcs modernes.

Marktszene aus einem egyptischen Schattenspiel.

Von *Paul Kahle.*

Das Fragment, das ich hier veröffentliche, steht auf einem Blatt der um 1706/7 geschriebenen, von mir in *Neuarabische Volksdichtung aus Egypten* I 8 f. besprochenen Handschrift. Es scheint mir in doppelter Hinsicht beachtenswert. Einmal als Parallele zu den von GEORG JACOB veröffentlichten Markttypen[1]) aus Muḥammad ibn Dānijāl's *ʿAǧīb wa-Ġarīb.*[2]) Hier wie dort ist es ein egyptisches Schattenspiel, das Kairoer Markttypen auf die Schattenbühne bringt. Die Unterschiede beider sind ja sehr groß. Der Verfasser dieser Szene reicht weder an Bildung noch an Gestaltungskraft an den Dichter des 13. Jahrhunderts heran. Und doch ist auch diese Szene originell genug, und es ist jedenfalls interessant und kulturgeschichtlich wichtig, daß eine Figur, der Abu'l-qiṭaṭ, sich sowohl in dem Stück aus dem 13. wie in dem aus dem 17. Jahrhundert findet;[3]) sie spielt auch in dem im 19. Jahrhundert wiedererstandenen arabischen Schattenspiel in Egypten[4]) eine Rolle.[5]) Zweitens

1) Ähnliche Typen finden sich im alten und im türkischen Mimus. Vgl. REICH I 835.

2) Stücke aus Ibn Dānijāl's *Ṭaif al-ḫajāl* für Vorlesungszwecke abgedruckt von GEORG JACOB, 2. Heft: *Markttypen aus ʿAǧīb wa-Ġarīb.* Erlangen 1910. — GEORG JACOB, *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert* (SBAW 1910, 10) München 1910.

3) Vgl. über ihn JACOB, *Ein ägypt. Jahrm.* 6 und meine *Neuarab. Volksd.* I 16. S. auch *Der Islam* II (1911) S. 194 Anm. 3.

4) Vgl. meinen Aufsatz: *Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten* II in *Der Islam* II S. 186 ff., 194.

5) Vgl. die Ausführungen über er Rihim bei CURT PRÜFER, *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Erlangen 1906, XVI f.

aber zeichnet sich dies Fragment, wie die ganze Handschrift, zu der es gehört, dadurch aus, daß es in spezifischem Vulgärarabisch geschrieben ist.[1]) Wie wichtig es ist, daß bei der Untersuchung der arabischen Vulgärdialekte auch in Betracht kommende Literaturprodukte zur Kontrolle herangezogen werden, hat GOLDZIHER in einer instruktiven Besprechung von SPITTA's Grammatik durch eine Reihe von Beispielen dargetan.[2]) Schon dies eine der etwa 240 Blätter der Handschrift zeigt, daß wir hier eine wichtige Quelle für das Kairoer Vulgärarabisch vor 200 Jahren haben, sowohl für seinen Wortschatz, als auch durch die eigenartige Orthographie und merkwürdige Punktation für seine Aussprache.[3])

Das Fragment, das ich veröffentliche, enthält den Schluß eines Bellīq und ein vollständiges zweites. Das Bellīq ist eine bestimmte Art eines populären Liedes[4]) und folgt in der Handschrift zumeist auf ein aus längeren Strophen bestehendes Gedicht, in dem es gewöhnlich angekündigt wird. Hier folgen — wie auch sonst bisweilen in der Handschrift — zwei Belləlīq[5]) aufeinander; die erhaltenen 3 Strophen von dem ersten zeigen, daß beide Lieder gleich angeordnet waren, und daß sie auch im wesentlichen das gleiche Thema — natürlich in verschiedener Art — behandelten. Das sagt auch die Überschrift zum zweiten mit den Worten: وهما فى الجلايه. الجلايه wird ein terminus technicus sein; er findet sich auch sonst in Überschriften der Handschrift, so in der Überschrift eines Fragments, das in den erhaltenen ca. 2 Strophen um die Gunst des Publikums und um milde Gaben für die Spieler bittet. Vielleicht gehört das Wort zu der

1) Vgl. *Neuarab. Volksd.* I 11 f. BROCKELMANN in ZDMG 64, 264.

2) ZDMG 35, 514 ff. Vgl. auch VOLLERS, ZDMG 41, 365—402.

3) Der unten veröffentlichte arabische Text gibt genau den Befund der Hs. wieder.

4) In *1001 Nacht*, Breslau, I 161, 7 (DOZY) werden بلاليق zwischen مواويل und موشحات genannt.

5) *bellə̄līq* (für *bellālīq*) wird heute in Kairo allgemein für den Singular gebraucht.

Geheimsprache, in der die Schattenspieler untereinander reden, damit sie vom Publikum nicht verstanden werden, zu der Zigeunersprache, von der A. VON KREMER in seinem *Aegypten* I 144—146 einige Proben gegeben hat.

Das Bellīq, das hier erhalten ist, besteht aus dem مطلع, dem »Auftakt«, d. h. der halben Eingangsstrophe, deren beide Hälften den Hauptreim bieten, und 7 Strophen (*dōr*), von denen nur das letzte Viertel den Hauptreim, die andern 3 einen unter sich gleichen Nebenreim bieten. Das Bellīq wird stets gesungen, und oft ist in der Überschrift angegeben, nach welcher Melodie es geht, z. B. من السيكاه, من الرهاوى, من الحجاز etc. Diese Angabe fehlt hier. Die beiden Bellīq werden übrigens — beide Male in drastischer Weise — durch er-Riḥim = Abu'l-qiṭaṭ (gesprochen *abu'l-'ŏṭaṭ* = »Katzenvater«) geschlossen.

Darauf folgt ein Dialog zwischen Abu'l-qiṭaṭ und dem Süßigkeitsverkäufer. Abu'l-qiṭaṭ möchte einige Süßigkeiten erbetteln (Strophe 12. 13), wird aber von dem Ḥalawānī zurückgewiesen (Strophe 14. 15). Analoge Szenen zwischen Abu'l-qiṭaṭ und dem Saqqa finden sich auf 3 zusammengehörigen Blättern der Handschrift; diese sind vielleicht bald auf das vorliegende Stück gefolgt, und da sich am Schluß dieses Fragments eine Überschrift findet, in der السكران, der Schauspielername des Taʿādīr, vorkommt, so ist es mir sehr wahrscheinlich, daß auch das vorliegende Fragment eine Szene aus dem großen Zyklus volkstümlicher Dichtungen enthält, der unter dem Namen ʿAlam u-Taʿādīr zusammengefaßt wird.[1]) Zwei hierhergehörige alte Schattenspielfiguren habe ich als Fig. 52. 53 in *Der Islam* II S. 164 veröffentlicht; vgl. auch *Ill. London News* vom 30. Sept. 1911, p. 511. Mehrere weitere folgen in einer für *Islam* III von mir vorbereiteten Abhandlung.

1) *Neuarab. Volksd.* I 14 f.

[اقسماوى]

بَيَّاع إِقسمه ما فيه قط مه 1
يا رافع السَّمِه تغفر لجمعنه

[Ein Oxymelverkäufer.]

1. Ein Verkäufer von Oxymel, | in dem auch nicht eine Spur von Wasser ist,
O du, der den Himmel aufrichtete, | verzeih uns allen!

سقه

ما دا مياه زلال أَسقيه فى الجبال 2
لناس حَوُوْا الكمال قَدْ جَوْا لِعِنْدِنِهْ

Ein Wasserverkäufer.

2. Ist dies nicht frisches Wasser? | Ich tränke damit im Wüstengebirge
die Leute, die die Vollkommenheit besitzen, | wenn sie zu uns kommen.

---

1. إقسما oder إقسمه wohl griechisches Fremdwort und = Oxymel, was ein Gemisch aus Essig und Honig sein soll. Nach den von Dozy angeführten Stellen (*1001 Nacht* Bresl. II 101. 104) ist es ein Getränk, zu dem Eis und Zucker zugesetzt wird und das mit Wasser zurechtgemacht und dann nach dem Essen getrunken wird. Hier bietet der Iqsimāwī den Extrakt aus, der noch nicht mit Wasser vermischt ist. — Das ه am Ende in allen 4 Reimen der Strophe (und so auch in سقه für سقاء und حنّه für حنّاء m. *Neuarab. Volksd.* I 37) — statt des sonst üblichen ا — deutet ebenso wie die Vokalisation in السَّمِه (cfr. *sämä* Spitta 37) und in den Schlußreimen von Strophe 2 und 3 jedenfalls eine Färbung der Aussprache des *ā* an. لجمعنه steht für لجميعنا. Spitta (39) berichtet von der Färbung der *a*-Vokale zu *ä*, wenn die Tonsilbe ein *i* oder *y* (= *i*) hat. Das könnte bei den Endreimen der 3 Strophen in Betracht kommen. رافع السمه nach Qor. 13, 2. Zu قط = ابدا vgl. Goldziher in ZDMG 35, 525.

2. الجبال ist für Kairo etwa = Wüste. — *gau* für klass. *gā'ū*; Spitta 236 kennt nur *gum*.

الرخم

أَبوا القطط يقول فى صنعة الدّخول
صَلُّوا على الرّسول أَحمد نَبِيِّنِهْ

Er-Riḥim.

3. Abu'l-qiṭaṭ spricht: | Bei dem Geschäft des Coitus
betet über dem Gesandten, | Aḥmed, unserm Propheten!

ثانى بليق وهما فى الجلايه

Ein zweites Bellīq, und sie beide handeln über . . .

ترامسى

فُوْلْ وَتِرْمِسْ لَوْنُهْ اصْفَرْ فى الطّبق ونا بدوّر

Ein Tirmishändler.

4. Fūl und Tirmis von gelber Farbe | ist auf dem Brett,
während ich herumziehe.

---

3. Zu *er-Riḥim* = *Abu'l-'ôṭaṭ* vgl. oben S. 485. Zur Sache vgl. HOROWITZ, *Spuren griechischer Mimen im Orient* S. 5 und die da in der Anm. angeführte Literatur. Zu der folgenden Überschrift vgl. oben S. 485 f.

4. Die Vokalisation von تِرْمِسْ (= Lupinenfrüchte) ist auch heute in Egypten üblich (ALMKVIST, *Kl. Beitr.* 368. SPIRO s. v.). Der Name des Tirmisverkäufers ist zweimal ترامسى (vom Plural ترامس gebildet) und einmal, wohl des Reimes wegen, ترمسانى. Fūl und Tirmis werden auch heute stets zusammen auf der Straße ausgerufen; heute hört man in Kairo: *ia mə'lī umə-mə́llaḳ*, *ia fūl ʿala tirmis*, *iambābī meddad!* = geröstet und gesalzen, Fūl über Tirmis, o (Schēch von) Embābe, strecke segnend die Hand aus! (Die im Gebiet des einflußreichen Heiligen von Embābe wachsenden Lupinen gelten als besonders gut.) Geröstet (مقلى) ist der Fūl: der ähnelt, nach Str. 5, Mandeln ohne Schalen. Die Lupinenbohnen werden immer wieder mit Salzwasser begossen, quellen etwas auf und haben eine leuchtende gelbe Farbe (Str. 4). لَوْنُهْ vielleicht des Verses wegen. Nach sonstigem Gebrauch der Hs. erwartete

ترامسى

ما رأَيت فى طول زمانى حد مثلى ترمسانى 5
وإلاله ادّى عطانى فول يحاكى لوز مقشر

Ein Tirmishändler.

5. Mein Lebenlang habe ich nicht gesehn | einen Tirmishändler wie mich,
bei Gott, der mir gab | Fûl, das Mandeln ohne Schalen gleichkommt.

حلوانى

وأَنا الآخَر بناطف من وَرَا دِالفرش واقف 6
أَنتظر يا كل عارف دى حلاوه ساز وتشكر

Ein Süßigkeitenhändler.

6. Und auch ich (bin da) mit Zuckerwerk, | stehe hinter dieser Platte.
Ihr alle, die ihr Kenner seid, achtet(?) | auf diesen Ḥalâwamacher und seid dankbar!

---

man etwa لُونُوا. — طبق ist das Brett, auf dem die Ware feilgeboten wird. Heute ist es ein viereckiges Holzbrett[1]) und ruht auf einem zweirädrigen Wagen, den der Verkäufer durch die Straßen vor sich herschiebt. Früher mag er die Platte auf dem Kopf getragen haben, wie es z. B. die oben S. 486 erwähnten Schattenspielfiguren tun. *ɣana badâɣɣar* = 1. Sing. Imperf. II mit *bi*, cfr. SPITTA 211.

5. وإلاله wohl wegen des Versmaßes statt والله. — Für عطانى erwartete man اعطانى. — Zu ادّى vgl. m. *Neuarab. Volksd.* I 41 (zu vs. 57). — Für لوز steht in der Hs. لور.

6. *u'anallaḫar*: *laḫar* oder *raḫar* = auch, SPITTA 273, SPIRO 6. — ناطف ist eine Art Schaum, von Zucker, Eiweiß, *ʿaslaǧ* und ein wenig Moschus gemacht (ALMKVIST, *Kl. Beitr.* 401 f.). — فرش (oder *ṭablije*) ist nach

---

1) Allerdings findet sich auch طبق الحلاوه *1001 Nacht* Bresl. 9, 303: Der Kuchen wird heute gewöhnlich auf einer Metallplatte ausgeboten.

كحكى

وأنا الآخر بفرشى ومعى فارغ ومحشى 7
لِلزُّبُون ديما أمشّى مَا حَشيتُوا إلّا بسُكّر

Ein Kuchenverkäufer.

7. Und auch ich (bin da) mit meiner Platte, | und habe ungefüllte und gefüllte (Kuchen).
Für den Kunden bewirke ich immer gute Verdauung, | nur mit Zucker habe ich sie gefüllt.

مخللاتى

والمخلّل حمض كاوى وإلى القرفان يداوى 8
من يكون معلول وهاوى يبقى فى حمضوا مفكّر

Wetzstein (ZDMG 11, 517) weit, siebförmig, aber mit festem Boden, und wird vom Verkäufer mit Kuchen auf dem Kopf getragen. Also wohl eine Platte. Hier steht der Ḥalawānī dahinter, hat den *ferš* also wohl wie eine *ṣinīje* vor sich auf ein Gestell gesetzt. — أنتظر mit Fatḥa und Ḥamza ist sehr auffallend. Für den hier doch wohl gemeinten Imperat. VIII erwartete man *intiẓir* (Spitta 245). — ساز nach حلاوة ist persisch, wohl als Part. von *saḫten* zu fassen, sodaß حلاوة ساز = حلوانى und vielleicht um des Versmaßes willen dafür eingetreten ist. — *uitšakkar* ist Imperat. V.

7. Zu كحكى für كعكى vgl. Spitta 21. — محشى, meist von gefüllter Kūsa gebraucht (cfr. Almqvist, *Kl. Beitr.* 383), steht hier von gefülltem Kuchen. فارغ ist das Gegenteil davon. — زُبُون (für *zabūn*) wird auch heute stets gesprochen, cfr. Spiro s. v. — Von *dima* »beständig« sagt Vollers, ZDMG 45, 92, es gehöre mehr der ländlichen Mundart an. In dem von ihm herausgegebenen *Neuarab. Tartuffe* findet es sich 53, 5. 54, 11. 74, 8. 10. — Zu أمشّى denke ich mir البطن ergänzt.

8. Der مخللاتى oder طرشجى bietet in Essig eingelegte *lift*, *ḫijar*, *baṣal*, und andere Gemüse aus (Almqvist, *Kl. Beitr.* 390). Wie hier die sauren Früchte, so gilt *1001 Nacht* (Magn.) III 254, 4 (nach Dozy) die Limone als

Ein Händler mit Essigfrüchten.

8. Und die Essigfrüchte sind sauer, brennend, | für den mit verdorbenem Magen sind sie ein Heilmittel.
Wer krank ist und schwankend, | bleibt ihrer Sauerkeit eingedenk.

اقسماوى

9 إقسما يا ناس تِصرَّف ما ترا مِثْلُوا وَلَا انضف
وانظروا لِلكُوْزْ مِتَحَّف من بخور العُوْدْ مِبخَّر

Ein Oxymelverkäufer.

9. Oxymel, ihr Leute, hilft verdauen; | nicht siehst du ihm ähnliches und nicht saubereres.
Und blicke auf den Krug, geschmückt, | mit Aloeräucherwerk ausgeräuchert.

دواء لكلّ قرفان. — Ob معلول vielleicht den Trunkenen und هاوى etwas ähnliches bedeuten soll? Oder ist هاوى etwa der Epileptiker? Für هوى gibt SPIRO cause to be insane, مهوى insane; nach MARCEL ist مستهوى = aliéné.

9. Für صرّف kennt MARCEL die Bedeutung »il a digéré«. Daß إقسما nach dem Essen genommen wird, geht aus den bei Str. 1 erörterten Stellen hervor. So übersetze ich einstweilen »hilft verdauen«, obwohl, nach مثلوا zu urteilen, إقسما als Masc. behandelt wird. Der Konsonantentext setzt مثيلوا voraus, die Vokalisation مِثْلُوا. — انضف = انظف. — كوز ist heute noch ein in Gaza verfertigter Trinkkrug (GATT in ZDPV VIII 71), genauer ein Wasser- und Milchkrug mit einem Henkel und Gießschnabel (ib. 180). In *1001 Nacht* (Bresl.) II 101 ist das اقسما in der بِرادة, was nach BOCTHOR ein pot de terre, de forme ronde, avec goulot, étroit et allongé ist, also etwa dem Dóraḳ (LANE I 156) entspricht. Solche Tonkrüge werden mit Verzierungen versehen (LANE, Tafel 30 A) und inwendig oft durch Rauch von einem harzigen Holz geschwärzt und dann mit »Ḳafal«-Holz und Mastix ausgeräuchert, mit letzterem zuletzt (LANE I 157). Hier ist zu dieser Ausräucherung ʿŪd (meist *ʿūd en-nidd*) = Aloe verwandt. مِبخَّر und مِتَحَّف sind Part. Pass. II, cfr. SPITTA 211.

سقه

10 وأنا سَقّه بكيزان والمياه بارد فى الأدنان
يشربوا من كان ظمأن يلتقيه فاق المزهّر

Ein Wasserverkäufer.

10. Und ich bin ein Saqqa mit Krügen, | und das Wasser ist kühl in den irdnen Gefäßen.
Es möge trinken, wer immer durstig ist, | er wird finden, daß es Orangenblütenwasser an Güte überragt.

الرخم

11 وأنا الآخر وَرَاكُم إمدحونى فى غناكم
يا رجال ماكرم لحاكم إلكبير ويّا الصُّغَيّر

Er-Riḫim.

11. Und auch ich [bin da] hinter euch, | preiset mich in eurem Liede!
O ihr Leute, ist nicht freigebig gegenüber einem Gouverneur | der Große mitsamt dem Kleinen?

---

10. كيزان ist Plural zu كوز; GATT kennt كوزان (a. a. O. 71). — دنّ ist ein großes irdnes Gefäß mit flachem, rundem Boden (BÉLOT), der Plural ادنان auch bei DE SACY, *Chrest.* I 149, 10 (DOZY). — المزهّر ist wohl dasselbe wie *mojet zahr* oder *mojet zahr naring* bei LANE I 153. 157, Orangenblütenwasser.

11. Zu إمدحونى vgl. m. *Neuarab. Volksd.* I 37 Anm. 1. — Das Teš-dīd in ويّا wird heute nicht mehr gesprochen, SPITTA 166. — Mit dem حاكم meint Abu'l-qiṭaṭ natürlich sich selbst in scherzhafter Weise. So wie Groß und Klein einen solchen mit reichlichen Geschenken bestechen, so möge man auch ihm reichlich geben. Riḫim in der Rolle des Bettlers! Ähnlich auch im folgenden Stück. Vgl. die Einleitung oben S. 486.

من ابوا القطط للحلوانى

12 يا من بفرش الحلاوه وقف وشعشع ناظره
هات لى قطيعت حلاوه إنّى لها مشتاق

12. O der da mit der Platte voll Ḥalāwa | dasteht, und dessen Auge glänzt,
gib mir ein Stückchen Ḥalāwa, | denn ich habe brennendes Verlangen danach.

13 ولا تكن يا حلاوه تبخل بما قد قلت لك
إنعَم عَلَيّه بِقُطْعَهْ بحرمة الخَلّاق

13. Und nicht sollst du sein, mein Süßer, | geizig mit dem, was ich dir sagte!
Erweise mir eine Wohltat mit einem Stück, | um des Schöpfers willen!

14 دالفرش مكتوب عَلَيّه فى اربع دفاتر كامله
وصاحبه صعل يابس فى الشّر ما ينطاق

14. Diese Platte ist mir zugeschrieben | in vier ganzen Heften, und ihr Besitzer ist von kleinem Kopfe, habgierig, | in der Feindschaft unerträglich.

---

12. In 12 und 13 spricht Abu'l-qiṭaṭ, in 14 und 15 antwortet der Ḥalawānī. — قطيعت ist Dim. zu قُطْعَة (so in 13 vokalisiert; man würde sonst in dieser Bedeutung eher قِطْعَة erwarten).

13. Die Jussivform تكن ist vielleicht Einschlag des Schriftarabischen. Das heutige Vulgär kennt sie nicht. — يا حلاوه: er bezeichnet den Ḥalawānī als Süßigkeit, um ihm zu schmeicheln. بحرمة »au nom de« kennt Bc (Dozy). — Die Schreibung عَلَيّه hier und in Str. 14 soll die Aussprache andeuten.

14. Der geizige Besitzer hat zur Kontrolle des Verkäufers jedes einzelne auf der Platte befindliche Stück von den Süßigkeiten aufgeschrieben, so genau, daß er — in starker Übertreibung gesagt — vier ganze Hefte damit voll-

15 ولا معى الّا عقايد وشغل من سُكّر نبات
وان جيت افرق وأدّى بلاش . . . . .

15. Und ich habe bei mir nur Geknüpftes | und aus kandiertem Zucker Hergestelltes;
und wenn ich käme und verteilte und gäbe | umsonst,
. . . . .

---

geschrieben hat. Würde der Ḥalawānī nun ein Stück verschenken, so würde er sich des Besitzers Feindschaft zuziehn, denn mit dem ist nicht zu spassen. — يابس »avare« kennt Bc u. a. (Dozy). — صعل »von kleinem Kopf« muß eine ähnliche Bedeutung haben, obwohl ich keinen Beleg für diese Bedeutung kenne. لا ينطاق »insupportable« Bc (Dozy).

15. عقايد Pl. von عقيدة; dafür kennt Wahrmund die Bedeutung: Rosenkonserve, Bonbon. Eine bestimmte Süßigkeit muß es hier sicher sein. — عقيد السمن erklärt Almqvist, *Kl. Beitr.* 379 für Fleischextrakt. Zu أدّى vgl. Spitta 236, Vollers, ZDMG 41, 396, m. *Neuarab. Volksd.* I 40 Vs. 34.

Ein arabischer Reisebericht von G. A. Wallin.

Von *Knut Tallqvist.*

Das 40 jährige Dozentenjubiläum Professor IGNAZ GOLDZIHER's fällt mit der 100 jährigen Geburtsfeier eines andern berühmten Orientalisten zusammen, dem 40 Jahre nur als Lebensdauer vergönnt waren. Ich denke an den Arabienforscher GEORG AUGUST WALLIN.

Es ist nicht meine Absicht, die in manchen Hinsichten interessante Persönlichkeit WALLIN's, noch auch seinen an Abenteuern reichen Lebenslauf hier vorzuführen. Zur Orientierung und zum Verständnis des unten mitgeteilten Briefes oder Reiseberichts, dessen Veröffentlichung als eine bescheidene doppelte Jubiläumsgabe betrachtet werden möge, sollen einige Notizen über WALLIN's Leben vorausgeschickt werden.

G. A. WALLIN wurde am 24. Oktober 1811 im Kirchspiel Sund in Finland geboren.[1]) Nach beendigten philologischen Studien an der Universität Helsingsfors wurde er im Jahre 1839 Dozent für orientalische Literatur, begab sich jedoch, anstatt sich dem Amt des Lehrers zu widmen, nach

1) WALLIN war somit ein guter Finländer und wird mit Unrecht »Swede« genannt, HILPRECHT, *Explorations in Bible Lands* p. 705; D. G. HOGARTH, *The penetration of Arabia* p. 160. Die von HOGARTH, a. a. O. p. 161 vorgebrachte Mutmaßung, WALLIN hätte als politischer Kundschafter im Dienst des ägyptischen Vizekönigs Muhammed ʿAlî seine erste Reise nach Ḥâjel unternommen, beruht offenbar darauf, daß der geehrte Verfasser die nur in schwedischer Sprache erschienenen Tagebücher WALLIN's nicht gelesen hat. An sich ganz unberechtigt, bedeutet sie überdies auch ein gänzliches Verkennen des Charakters WALLIN's.

Petersburg, wo er seine orientalischen Studien fortsetzte, vorzugsweise nach dem Unterricht einiger eingeborener Perser und Araber. Zu jener Zeit reifte bei ihm der schon lange genährte Wunsch, die Länder des Orients zu bereisen, zum Entschluß. Um das Vertrauen der Beduinen Arabiens zu gewinnen, wollte er unter ihnen als Arzt auftreten, weshalb er einen Kursus der praktischen Medizin durchmachte. Nach Beendigung seiner mehrjährigen, gründlichen Vorbereitungen trat WALLIN, von der Universität Helsingfors unterstützt, im Sommer 1843 die Reise nach dem Orient an, wo er sechs Jahre (1844—49) verlebte, sich die einfache Lebensweise der Orientalen zu eigen machte und als rechtgläubiger Muhammedaner auftrat. Sein Hauptquartier war Kairo, und von dort aus unternahm er seine Reisen: nach dem Delta des Nils im Sommer 1844, nach Oberägypten und Nubien 31. Oktober 1844 bis 14. Januar 1845, nach Mekka (Maʿân—Djôf—Djubbe—Ḥâjel—Medîna—Mekka —Djedda—Jambo) 11. April 1845 bis 14. März 1846, nach Palästina und Syrien 14. Dezember 1846 bis 14. Juli 1847 und quer durch Nordarabien (Moeila—Tebûk—Teimâ—Ḥâjel —Mešhed-ʿAlî—Bagdad) nach Persien und Syrien 14. Dezember 1847 bis 1. Juni 1849. Wegen Geldmangel sah er sich dann im August 1849 genötigt, das ihm so lieb gewordene Morgenland zu verlassen. Den Winter 1850 verbrachte er in London, wo er die Ergebnisse seiner zweiten arabischen Reise der Englischen Geographischen Gesellschaft vorlegte und wo ihm viel Anerkennung von Seiten der wissenschaftlichen Welt zu Teil wurde. Endlich ins Heimatland zurückgekehrt, wurde WALLIN am 1. Januar 1850 zum Professor der orientalischen Literatur an der Universität Helsingfors ernannt. Aber der Orient, wo er trotz allerlei Entbehrungen und Leiden die schönste Zeit seines Lebens verlebt zu haben erachtete, ließ ihm keine Ruhe. Seine bisherigen Reisen und Untersuchungen sah er selbst nur als Vorbereitungen zu einer neuen, auf mindestens fünf Jahre zu veranschlagenden Reise an, die durch Hidjâz,

Nedjd, Omân, Mahra und Hadramut gehen sollte. Während WALLIN diese neue Reise vorbereitete, deren Kosten von der Universität zu Helsingfors und den geographischen Gesellschaften in Petersburg und London gemeinschaftlich bestritten werden sollten, entraffte ihn plötzlich der Tod am 23. Oktober 1852.

Seine gründlichen Kenntnisse der arabischen und persischen Sprache sowie der Sitten der Beduinen konnte WALLIN nur in geringem Maaße der Wissenschaft zugänglich machen.[1]) Leider sind auch seine hinterlassenen Aufzeichnungen wenig ausgiebig. Er hatte sich leider zu viel auf sein gutes Gedächtnis verlassen und auf die trügerische Hoffnung, aufs neue nach dem Orient reisen zu können. Immerhin enthalten seine Tagebücher und Briefe zahl-

1) Die Schriften WALLIN's, teils von ihm selbst, teils nach seinem Tod von anderen veröffentlicht, sind: *De praecipua inter hodiernam Arabum linguam et antiquam differentia*, 47 Ss., Helsingfors 1839. — *Carmen elegiacum Ibnu-l-Faridi cum commentario Abdu-l-Ghanyi e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano ed.* (*al-Ḥâ'îje* etc.), 22 + 23 Ss., Helsingfors 1850; bei BROCKELMANN, *Gesch. der arab. Litt.* I, p. 262 nachzutragen. — *Šarḥ Badraddîn 'alâ qaṣîdat Ibn Mâlik lâmîjat alaf'âl* (abgek.), 41 Ss., Helsingfors 1851; a. a. O. I, p. 300 nachzutragen. — *Notes taken during a Journey through Part of Northern Arabia, in 1848*, mit einer Karte, 52 Ss., in *The Journal of the Royal Geographical Society*, vol. 20, 1851; vgl. *Nouvelles annales des voyages* 1855, vol. IV. — *Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge, in der Wüste gesammelt*, 62 Ss., in ZDMG, Bd. 5—6, 1851—52. — *G. A. Wallins första resa från Cairo till Arabiska öknen, i april 1845*, VII + 126 Ss., mit einer Karte, Helsingfors 1853; ein Bruchstück einer von WALLIN angefangenen, breit angelegten Reiseschilderung. — *Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Suez, Acabá, Tawilá, al-Jauf, Jubbé, Hail and Nejd, in 1845*, JRGS vol. 24 (1854), pp. 115—207, mit einer Karte. — *Narrative of a Journey from Cairo to Jerusalem*, translated by Dr. SHAW, JRGS vol. 25 (1855). — *Über die Laute des Arabischen und ihre Bezeichnung*, 135 Ss., ZDMG, Bdd. 9, 12, 1855, 1858. — *Bemerkungen über die Sprache der Beduinen*, ZDMG, Bd. 12, 1858; diese beiden Abhandlungen veröffentlicht von H. KELLGREN. — *G. A. Wallins reseanteckningar från Orienten, åren 1843—49*, utgifna af S. G. ELMGREN, XXXII + 407, 450, 510 u. 383 Ss., 2 Karten, 1 Bild, Helsingfors 1864—66. — *Bref och dagboks anteckningar af G. A. Wallin*, utgifna jämte en lefnadsteckning of KNUT TALLQVIST, CXXXIV + 366 Ss., 1 Karte, 1 Bild, Helsingfors 1905.

reiche Notizen, deren Sammlung und Bearbeitung heute noch zweckmäßig erscheint. Unter seinen Papieren finden sich auch einige arabische Briefe, teils von ihm selbst geschriebene Entwürfe, teils von seinen Lehrern, den Scheichen Muhammed ʿAijâḍ aṭ Ṭanṭâwî und ʿAlî Nidâ al Barrânî verfaßt. Das hier folgende Bruchstück stammt aus einem in London im Herbst 1849 geschriebenen Konzept eines Briefes von WALLIN an ʿAlî Nidâ[1]) in Kairo und schildert die Reise des Verfassers von Alexandria nach London. Als Konzeptpapier ist eine englisch geschriebene Einlaßkarte verwendet worden, die außerdem mit kreuz und quer geschriebenen arabischen Aufzeichnungen versehen ist, was die Lesung des arabischen Textes einigermaßen erschwert. Sonst ist der Text mit rascher Hand in einer ziemlich kleinen, aber kalligraphisch echt arabischen Schrift geschrieben und weist nur wenige Korrekturen auf. Obgleich ohne wissenschaftlichen Wert, wird der Brief gewiß mit Vergnügen gelesen werden. Einige vulgäre Wortformen oder gar »Fehler« brauchen nicht hervorgehoben zu werden. Die Lesezeichen, außer in den Ortsnamen, rühren von der Hand des Herausgebers her.

امّا بعد زائد الاشتياق والسلام ما يطول شرحهما بالكلام
وتقبيل يديكم الكرام تقبيل تلميذ يدى استاذه العلّام فالذى
اعرض لديكم انّى قد حصلت امل الطيّة المنْويّة التى شدّت
لها مطايا نيّتى الروحانيّة عند الفراق منكم بعطفة فم
المحمودية وانّه سبحانه وتعالى قد بلّغنى المقصود ببلوغ
المقصد المبعود الذى قصدته بهذا التغرّب المبعود وذلك

1) Dieser Lehrer und vertraute Freund WALLIN's ist auch als grammatischer Schriftsteller bekannt, s. BROCKELMANN, *Gesch.* II, p. 282. Seine von WALLIN als »schlendrianmäßig« bezeichnete Schrift *Asnâ 'lmaṭâlib* (Handschriften in Berlin und Helsingfors) wurde, laut der Einleitung, auf Veranlassung eines Freundes verfaßt, und dieser Freund war eben WALLIN, s. *Reseanteckningar* III, p. 68.

بأنّى لمّا الآن المورود تفارقنا كلانا قاصدين جهة مضادّة
نزلت فى قارب مشحون بسعيط ونعيط من عامّة خلق الله
لم ادر اىّ هوزهم واىّ دينهم ومشينا ليلتنا بطولها وتسحّروا
جميعهم فى القارب الّا انا ونصرانيّان كانا من الركّاب وغيرنا
كلّهم ناوون على صيام رمضان واصبحنا مستمرّين فى السفر
ومجرّدين فيه حتّى اظهرنا فى اسكندريّة وقد زعلت من بلادة
رفقاءى وعبوس وجوههم على صعوبة الصوم عليهم وصاروا
يتحدّثون فى افطارى وقال بعضهم إنّ بين المسلمين اناسا
اذا نظرنا الى امورهم وحقيقة حالهم وترفّقنا فى الملاحظة
رأيناهم اردى ألعن من النصارى وقد صدّقت قولهم من
حيثيّات ووجوه كثيرة لكن ما اجبت لهم مع انّى فهمت انّى
انا المشار اليه بالكلام لأنّى متعزّم على السكوت وطول الدرب
ما لفظت لفظة الى احد منهم ولمّا وصلنا الى اسكندريّة نزلت
هنالك فى خمّارة وقعدت فيها ١٩ يوما وقد شاهدت فى اثناء
تلك الأيّام موت محمّد علىّ رحمة الله عليه وموكب جنازته
وبعد ذلك ركبت مركب نار وسافرنا وقطعنا بحر الروم على
عرضه الى آخر حدّه الشمالى فى ٩ ايّام وارسينا فى ميناء يقال
لها إترئيست وهى بُليدة جليلة تحيط بها البحر الملح من
جهة والثلاث الاخر جبال شاهقة ممتدّة وفى جوانب تلك الجبال
جنائن وسواهق وصفوف كروم ورياض من كلّ خضار واشجار
مثمرة وغير مثمرة وهى مبنيّة فى سطوح معمولة الواحد
مشرف على الآخر حتّى تعلو رأس الجبل وهى طالعة من تحت
الى فوق فى صورة سلّم طويلة وبعد ٣ ايّام سافرت من
هنالك فى عربة مجرورة باربعة من الخيل ورقيت الجبال

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

المذكورة المشرفة على تلك البليْدة وبعد سفر يوم وليلة
وصلت الى بليدة اخرى تسمّى پادووا وهى من الإيطاليا
ومشهورة بمدرسة كبيرة وقديمة يتعلّم فيها عموم العلوم
وتريّضت فيها يوما فقط ومن هنا سكّة حديد يستأنف
واغتنمت الفرصة وسافرت عليها وانا قاعد فى عربة مشبهة
لقاعة تسع نيّف عن ٥٠ نفرا وما اشعر انّا ماشون الّا من
الاشجار والبيوت التى نفوت منهنّ ونعاقبهنّ والظاهر انهنّ
بذاتهنّ يتحرّكن ويفتْن منّا فى غمضة عين وتركيب تلك
السكّة انّهم يمدّون على وجه الارض وهى ممهّدة ومسوّاة الى
ان تستهل ارضيّة القاعة قضيبين من الحديد ويلبسون عَجَل
العربات بحديد مجوّف بجوف مطابق لأُولائك القضيبين وكلّ
عربة كنايةً من بُويْت بسقيفة وشبابيك من زجاج وبسدلّات
وكراسى وغيرهنّ من كراكيب الأُوض ويعلّقون من هذه
العربات ١٠ او ٢٠ اكثر اقلّ على قدر طلب المسافرين او
احتياج البضائع الى بعضهنّ بسلاسل حديد وقد يقولون
على جملة هاؤلاء العربات الجرّة وامامهنّ كلّهنّ عربة صغيرة
معمولة جمعاءها من حديد وفيها معاميل تحريك الجرّة وهى
منقسمة الى قسمين قسم مشتمل على الفحم وغيره من اللوازم
وقسم مشتمل على الموْقد والمدخن ونفس الآلة المحرّكة
وثلاثة اربعة رجال يدورون ويخدمونها ويقطعون مسافة بعيدة
فى ادنى وقت وبعد سفر بعض ساعات وصلنا الى بلد مسمّى
ميلانو وهى مدينة كبيرة ذات متنزّهات ومياه وعمارات عظماء
وهى القاعدة الكرسيّة من كورة يقال لها لُومْبَرديا من كُوَر
اقليم الإيطاليا ومن اتحف واتقن البلدان التى دخلتهنّ

وقد قعدت فيها نحو ٩ ايّام اتفسّح واتلفّف فيها الاسوا[ق]
والجنائن واعجب عادات اهلها ومن انجس قوانين النصارى
العادة التى شاهدتها هنالك انّهم يأكلون ضفادع وفيها
سوق واسع تقعد فيه نساء عواجز وفى حضنهنّ زنبيل ممتلىء
من تلك الضفادع وهنّ حيّة ويأخذن واحدة منهنّ بعد
الأخرى ويسلخنهنّ ثم يرمينهنّ فى زنبيل آخر وهنّ مسلوخات
ومع ذلك حيّة وينُعن فى تلك الحالة ويجدبن ويتحرّكن حتّى
يجىء الذى يشتريهنّ ويطبخهنّ وقد اقشعرّ جلدى من ترحّم
على تلك الضفادع وعلى قساوة قلوب تلك النسوان الملعونات
وسافرت من هناك فى عربة مجرورة من خيل ووصلت بعد
نصف يوم الى بُليدة يقال لها كُوْمُو وهى على حافة بُحيرة
متّسعة سعة محروسة مصر عشر نوبات تقريبا وماءها عذب
وحولها من جميع الجهات جبال عالية مخضرّة مبنيّة فى
وهدانهنّ قصور ذات بساتين وغيطان وغابات وعدّيت تلك
البُحيرة فى مركب نار ثم بعد ذلك لم ازل اقطع دروب ما
بين بلاد وجبال وبحائر وانا تارةً راكب عربات ومراكب وتارةً
ماشى على رجلىّ ولم ار هنا مُقفرة ابدا بل كلّها مسكونة
ومفلّحة غاية الفلح وتارةً انريّض يوما او يومين فى بلد يعجبنى
ولم ازل على هذه الحال حتّى اصل الى اقليم يقال له اشوَيْتْس
ولسان اهله نمساوىّ ولحدّ هناك كانوا يتكلّمون بايطاليانى
وذلك الاقليم كلّه جبال من اعلى واشمخ جبال الدنيا ورؤس
اكثرهنّ مغطّاة بثلج ازلىّ وجليد لم يذب ابدا وفى تلك
الجبال برد عظيم ما يمكن اهلها يسكنونهنّ من شدّته
ولكنّ الهواء فى الوديان معتدل مصلح لصحّة اجسام بنى ادم

وبهذا الموجب ترى اهل هذا الاقليم متجلّدين على البرد
ومشقّات ونِشاطا واصحاب جسد سليم وقد تفسّحت فى تلك
الجبال قدر ٩ ايّام وانا ماشى على رجلىّ على ثلج وجليد
وتارةً على مروج واریاف على شاطئ سيول وانهر ينزلن من
تلك الجبال فى جنادل وشلّالات ويجرين بماء حام ورجّة
مخوفة بين ارويةٍ جرجة حتّى يصبن فى البحائر المذكورة التى
تراها مشتّتة ومتعدّدة على ظهر ذلك الاقليم من كلّ جهة
ولمّا عاقبت ذلك الاقليم انحدرت الى سهل بلاد النمساويّة
وقطعته على سكّة حديد واينما طيّبت مدينة اعجبتنى تعوّقت
فيها حتّى ازعل منها وقد تفرّجت فرجة عظيمة ما اقدر على
اوصافها بالقلم ومن اغرب غرائبها بحر يقال له بحر رَيْنْ
وهو شبيه بحر النيل المبارك إلّا انّه دون منه قليلا عرضا
وطولا وتيّارا لكنّ ماء الرَّيْنْ اصفى واشقّ ومع ذلك ليس له
عذوبة ماء النيل فماء النيل اعذب وليس هذا بعجب اذ
البحر المبارك من الجنّة وقد سافرت على وجه الرين نحو
١٠ ساعات فى مركب نار وطول هذه المدّة لم أَشُفْ على
حافتيه إلّا جنائن وكروما ومزارع ومدنا وقرى وليس فيهنّ
قطعة مقفرة او بائرة ولا مقدار راحة اليد والبلاد حوله
متلّلة مشتملة على علاوى ووطيئات وعلى رأس كلّ تلّ آثار
من بنايا قدم وبعد سفر ٥٠ يوما من يوم كشعت من
اسكندريّة وصلت الى بلد يقال لها أَنْتْوَرپ وهى على جال
بحر حلو يصبّ فى بحر ملح وهذا هو البحر الذى يفارق بين
جزيرة الانجليس وبلاد غيرها من الافرنج وقعدت فى تلك
المدينة ٣ ايّام ثمّ ركبت مركب نار وقطعت البحر المذكور

وهو خليج البحر المتّصل بالأقيانوس وبحر الظلمات وبعد يوم وليلة وصلت الى لوندرة وهى مدينة ليس اكبر منها على وجه الأرض وعدد سكّانها ميليونان ونصف ميليون وهذا قدر عدد سكّان وادى مصر كلّها من اسكندريّة الى حدّ اصوان وهى انظف واضبط وانظم المدن التى رأيتهنّ انا والبيوت والقصور والمعابد التى هى مشتملة عليهن ما شُفْت مثلها ومن اعجب بناياها سكّة طويلة منقورة فى قلب الارض تحت الشمس ويقولون عليها تُنَّل وهى سوق عريض مسقّف باقواس وقُبب محكمة ونورها من قناديل مُوقدة ليلا ونهارا يغلب نورهنّ على نور الشمس وفيها بيّاعون وشرّاؤن وتمشى تتفسّح فيها وما تدرى أنّ بحر الشمس فوق رأسك ثمّ فيه مراكب كبار موسوقة وانت ماشى تحتهنّ فى نعم ولعب ولوندرة يوجد فيها كلّ شىء من خير الدنيا اظنّ لم تر شىء على وجه الارض الذى ما تلقى فيها بشرط ان عندك دراهم وهذه الاشياء تجىء من برّا من غير اقاليم فبلادها فى حدّ ذاتهنّ قليلة الرزق وترى فيها اغنى ناس العالم وافقرهم ومنهم من مداخله كلّ دقيقة جملة من جينيات ومنهم من ليس له كسرة خبز فى مدّة ايّام ولمّا ما كفاهم البحر ميناء ومَورد المراكب حفروا بحيرات متّسعة فى وسط البلد تطلع فيهنّ المراكب من افواه ضيّقة — — — — — — —

Ein nordabessinisches Heldenlied.

Von *Enno Littmann.*

Unter den nomadischen und halbnomadischen Tigrē-Stämmen ist die Sangeskunde bis in die neueste Zeit eifrig gepflegt worden. Die Nächte am flackernden Lagerfeuer, während derer die Hirten mit monotoner Stimme die Helden, den Stamm, das Land, die Geliebte besingen, üben auf den Europäer einen unbeschreiblichen Reiz aus. Doch gerät die Kunst in unserer Zeit immer mehr in Verfall, da es keine Kriegshelden mehr gibt, seit Räuberei und Stammesfehden durch europäische Regierungen verhindert werden.

Von den Liedern, die ich als Vol. III und IV der *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* in Original und Übersetzung herausgebe, habe ich für den Meister der »muhammedanischen Studien« ein Lied auf einen muhammedanischen Helden ausgewählt. Der Held hieß Ǧahād wad ʿAggaba, einer der Führer der Mänsaʿ Bēt-Abrĕhē um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der Sänger des Liedes hieß ʿEmrān wad Karam-bazzeḥ; er stammte von den Bēt-Ǧūk, war aber unter den Mänsaʿ heimisch geworden. Seine Lieder sind sehr bekannt geworden und werden viel gesungen. In der Tat zeichnen sie sich auch vor vielen anderen aus durch ihre lebhafte Phantasie, ihre kraftvolle Sprache, ihren Bilderreichtum und ihre dramatische Darstellung. Die Gedankenwelt ist im Grunde die altheidnische semitisch-afrikanische; nur ein Firniß von christlichen und islamischen Gedanken ist darübergestrichen. Rachedurst und Stolz sind die am meisten gepriesenen Eigenschaften. Im übrigen mögen Übersetzung und Kommentar dieses Liedes für sich selbst sprechen. In der Übersetzung ist Halbvers für Halbvers fast immer wortgetreu wiedergegeben; wo statt

der buchstäblichen eine sinngemäße Übersetzung gewählt ist, habe ich es im Kommentar bemerkt. Das Original steht auf S. 53—56 des im Druck befindlichen Vol. III der *Publications of the Princeton Expedition.*

1 Es ging seinen Weg zum Paradiese
der starke Held dieses Landes.
2 Im Paradies ward er froh;
er trank das Wasser von Ǧamǧam.
3 Sein Haus ist die Stätte des Propheten,
mit Pfosten aus Gold und aus Silber.
4 Für sein Volk war er ein Bollwerk;
für andere war er [dem] Gift [gleich].
5 Sein Anteil ward [stets] hingelegt;
sein Teil war ein Stier, der stets stark war.
6 Ein mächtiges Krokodil war er,
das die Wasser des Meeres verschluckte.
7 Heute ist das Schiff zerbrochen,
[dessen Waren] auf Boote man lud:
8 Seide und kostbare Stoffe,
[und] Kleidung für dürftig Bedeckte.
9 Und heute zerbrach der Mast,
von dem Platz fort, wo er so fest stand.
10 Und heute zerbrach das Boot,
auf dem man auslud und fortschaffte.
11 Und heute ward finster die Erde,
man kennt ihren Morgen nicht mehr.

V. 1b: Wörtlich »der Elefant dieses Flußtals«. — **V. 2b**: Ǧamǧam ist der Brunnen Zamzam in Mekka, der ins Paradies verlegt wird. — **V. 4**: Wörtlich »er war die Standhaftigkeit des Dorfes und für den [fremden] Stamm Gift«. — **V. 5**: Wenn er auch nicht an einem Raubzug teilnahm, so legte man dennoch aus Furcht vor ihm einen Anteil für ihn bei Seite. Der zweite Halbvers heißt wörtlich »und sein Teil war ein Stier seit seinen Stricken», d. h. einer, der schon als Kalb zum Stier bestimmt war. — **V. 6**: Das Wort für »mächtig« ist nicht ganz sicher; es wird nur in Poesie gebraucht und soll »stark, groß« bedeuten. Der zweite Halbvers heißt wörtlich »das Meer macht es zu seinem Schluck«.

12 Und heute ward finster der Himmel,
sein Mond da kam spät am Abend.
13 Und heute sind fort die Milchkühe,
deren Kälber sehnsüchtig warten.
10 Und heut' sind die Flüsse versandet;
denn ihr Strom ist ausgetrocknet.
15 Und heute versiegten die Quellen,
deren [Wasser] in Eimern geschöpft ward.
16 Und heute hielt inne der Tankar,
[der] Stämme und Zweige [sonst fortriß].
17 Und heut' ward die Erde zur Wüste;
keiner weiß mehr, wohin er geht.
18 Und heut' ward die Karawane geraubt,
wie sie vom Gāš-Strom dahinzog.
19 Und heut' ward das Meer eingesogen;
seine Tiefen sind bloßgelegt.
20 Das Zollhaus ließ ab vom Zählen;
der Schreiber erhielt keine Gelder.
21 [Er war] von den Donnern der stärkste,
mit Blitzen und strahlenden Ästen.
22 [Er war] von den Regen der vollste,
deß [Wasser in] Säulen herabfuhr. —
23 Euer Vater beraubte die Räuber;
sein [waren] Sieg und Ruhm.
24 Er blieb im Dorfe daheim,
und der Räuber zog leer von dannen.

V. 16: Tankar ist ein anderer Name für den ʿAnsaba-Strom. — **V. 18**: Am Gāš, also dem Unterlauf des Maräb, ist besonders fruchtbares Kornland, aus dem die Nomadenstämme sich häufig ihr Korn holen. — **V. 21^{b}**: Die »strahlenden Äste« sind die einzelnen Teile eines sich verzweigenden Blitzes. — **V. 22**: Das Wort für »vollste« (*mehdī*) ist nicht sicher erklärt: es soll einen unaufhörlich gießenden Regen bezeichnen. »Säulen« wörtlich »Beinen«; die »Säulen« eines Platzregens werden als Beine eines großen Tieres vorgestellt. — **V. 23^{a}**: Wörtlich »euer Vater war ein Räuber der Räuber«. Der Dichter redet die Kinder des Ǧahād an. — **V. 24**: Die Räuber konnten dem Ǧahād nichts anhaben.

25 Es stillte die Rache euer Vater,
[so daß] alle Seelen ruhten. —
26 Ein Glücksfrühling war euer Vater:
da zog man eilends ins Tiefland.
27 Samarūr- und Sīra-Gras,
[und] Aybäd fraßen die Heerden:
28 [Das war] sein Glück und sein Segen;
Milch [gab's] und Bespringen [der Tiere].
29 Ein Fruchtfeld war euer Vater:
am Raine rupften die Heerden.
30 Seine Tennen waren geräumig:
für jeden so viel, wie er pflügte.
31 Ein Herbstland war euer Vater:
man schlug an die Schilde beim Aufstieg.
32 Da [gab es] Gerste und Weizen,
da [gab es viel] Milch und Butter. —
33 Ein Kamelhengst, der um die Heerde eilt,
der die Erde zertritt mit den Hufen.
34 Ein Jüngling unter den Hengsten,
ein mutiger mit sechs Zähnen.
35 Ein kraftvoller Elephant,
ein gewaltiger, mit roten Augen.
36 Ein Löwe mit dunkeler Mähne,
der auftritt mit schwellenden Muskeln:
37 Der bringt die Heerden in Aufruhr
mit Brüllen und gähnendem Rachen.

V. 26: Im »Glücksfrühling« (wörtlich »liebender Frühling«) gedeihen Gras, Korn, Tiere und Menschen. — **V. 27**: Die genannten Grassorten sind ein besonders beliebtes Kuhfutter. — **V. 28**: Die beiden Worte »Glück« und »Segen« werden sonst meist vom Land gebraucht: das »Land hat Glück« bedeutet »es macht gedeihen«. Hier wird dies Glück als von Ǧahād kommend gedacht. — **V. 31**: Wenn die Hirten mit ihren Heerden dahinziehen, so schlagen sie an ihre Schilde: die Tiere hören auf den Klang. — **V. 35**: »Kraftvoll« wörtlich »mit gelben Zähnen«, d. h. ein erwachsener Elephant, dessen Zähne die Farbe des Zahnsteines (*ʿakar*) annehmen. — **V. 36**: Wörtlich »ein Dunkler mit schwarzen Schultern, der auftritt mit den Oberarmmuskeln«. Der »Dunkle« ist der Löwe.

38 Ein junger und ungezähmter,
ein Stier, der [den Heerden] Glück bringt.
39 Ehe wenige Jahre entschwunden,
hat sich seine Heerde verdoppelt.
40 Dort, wo er pflügte, war Frucht:
ein jeder erhielt volle Säcke.
41 Dort, wo er einzog, war Reichtum:
Milch floß von [dem Glück] seiner Stirne.
42 Als er [seine Tochter] vermählte,
war ʿAggaba's Sohn freigebig.
43 Mit ihren Hirten kamen zu ihm
froh Schwäher und Schwäherin.
44 Am Tag, da er [Freunde] begrub,
[erschien er] mit Schärpen und stattlich:
45 Er fuhr hin wie ein reissender Strom,
zu zweit erschlug er [die Opfer]. —
46 Er packte nicht auf noch zusammen,
[bei Gefahr] durfte [sein] Dorf nicht fortziehn.
47 Ist jetzt nicht, nach deinem Tode,
des Ratschlagens viel geworden?
48 Weh jetzt den Tabaksbauern,
die die Erde mit Stöcken aufwühlten!

V. 38: Wörtlich »ein junger Stier, dessen Richtung frei ist, ein Stier, dessen Glück segensreich ist«. — **V. 39b**: »Heerde« wörtlich »Mutterkühe«. — **V. 40b**: Das Wort für »Säcke« ist poetisch und selten gebraucht; es soll alle zur Aufnahme von Getreide bestimmten Behälter bezeichnen. — **V. 41b**: Es gibt glückbringende »Stirnen« und »Adern«; vgl. GOLDZIHER in ZDMG Bd. 33, S. 623, Anm. 3. — **V. 43**: Mit »Schwäher und Schwäherin« sind hier die Eltern des Bräutigams gemeint. Sie bringen, wie sie zur Hochzeit kommen, gleich ihre Hirten mit, da sie wissen, daß Ǧahād ihnen so viel Tiere als Hochzeitsgabe schenken wird. — **V. 44**: Wörtlich »am Tage seiner Gräber [sah man] seine Schärpen und seine Stattlichkeit«. Die »Schärpen« sind das lang herabhängende hintere Ende der schärpenartig gewundenen großen Toga: beim Schwerttanz und bei feierlichen Gelegenheiten pflegt man das Kleid so zu tragen. — **V. 45**: Er erschlug seine Kühe paarweise als Totenopfer. — **V. 48**: Arme alte Leute, die nicht mehr den Pflug führen können, pflegen mit dem Rührstock (der sonst als Löffel zum Rühren benutzt wird) die Erde aufzukratzen und Tabak zu bauen. Jetzt, wo das Dorf fortzieht, müssen sie ihre kleinen Äcker verlassen, und ihr Gewinnst ist dahin.

49 Ein Tragnetz war er für alle,
er schloß sie fest in die Arme.
50 Er war der Hort seiner Mannen,
ihr Berg, auf den sie hinaufstiegen.
51 Durch ihn verbargen sie ihr Antlitz;
er gab sein Geld für sie hin.
52 Litten sie Hunger, war er ihre Speise;
litten sie Durst, war er ihre Quelle.
53 Von überall kamen sie zu ihm:
dieser Held war ihr Lagerfeuer.
54 Sein Volk gab er hin und sich selber,
vom Freundesverrat [rein zu bleiben].
55 Größer war er als die Großen;
er übertraf die Gefährten.
56 Ein Heiliger, Sohn von Propheten,
in ihrer Mitten geboren.
57 Der geraubten Kuh lief er nicht nach:
er hatte vielfarbige Heerden.
58 Den Toten beklagt' er nicht lange:
deß Leben schwand, [rächte er bald].
59 Dem Geizigen war er nicht gleich,
der nur seinen Kindern Milch gibt.
60 Dem Schwächling war er nicht gleich,
dem elenden Füßeschlepper.

V. 49: Wörtlich »ein Tragnetz mit Käfern, er trug mit seinen ausgebreiteten Armen (eigentlich: Achselhöhlen)«. In dem Tragnetz pflegen sich kleine käferartige Insekten einzunisten: Ǧahād trägt das Netz mit den Käfern, d. h. allem, was darin ist an Gutem und Schlechtem. — **V. 50**: »Hort« wörtlich »Nagel«. — **V. 51^{a}**: Wörtlich »[Vor] ihm faßten sie sich an die Stirn«. — **V. 55^{a}**: Wörtlich »er war größer [an Kraft] als der, der größer als er [an Stellung] war«. — **V. 56**: Dieser Vers macht sich etwas merkwürdig in seiner Umgebung; nach europäischen Begriffen würde man einen reissenden Löwen kaum heilig nennen. Der Dichter aber, der alles heranzieht, was er kennt, um die Größe und das Ansehen seines Helden zu schildern, denkt nicht daran, ob die Bilder auch untereinander stimmen. — Das Wort für »Mitten« bedeutet wörtlich »Nabeln«. — **V. 57^{b}**: Wörtlich »nach allen Farben war sein Einteilen«.

61 Dem Feigen war er nicht gleich:
er hielt stand dem Glühen des Eisens.
62 Hat er nicht nach allen gekämpft,
nach seinen Brüdern und Kindern?
63 Wenn jene am Ende waren,
danach ward viel seines Planens.
64 Er glich einer Grube im Felde,
deren Fallen [die Knochen] zerbrechen.
65 [Er war] wie der Sand von Č̣ōmarāt,
dessen Untiefen Menschen einschlucken;
66 Wie Šeḥēm, die die Menschen verschlingen,
deren Wohnung am Barka liegt.
67 Er glich dem gewaltigen Regen,
der Tag für Tage herabströmt;
68 Er glich dem gewaltigen Heer,
dessen Staub das Flußtal anfüllt.
69 Er glich dem gewaltigen Raubtier,
mit langen Hauern am Kopfe.
70 Er glich der gewaltigen Schlange,
die vierzig mit ihrem Gift tötet.

V. 64: »Grube« wörtlich »Erdauge«. Dies Wort wird im Tigriña euphemistisch für Abortgrube gebraucht; hier ist jedoch irgend eine beliebige Grube aus früherer Zeit gemeint, die zum Teil überwachsen ist und in die man unversehens wie in eine Falle stürzt. Die euphemistischen »Erdaugen« sind im Tigrē-Land unbekannt. — **V. 65**: Č̣ōmarāt ist ein sehr sandiges Flußtal, etwa eine Stunde westlich von Gäläb. — **V. 66**: Šeḥēm soll »alles verschlingend« bedeuten: es ist ein Beiname für die Sudan-Derwische, die in den nordabessinischen Kämpfen eine große Rolle spielten. — **V. 69^b**: Der Vers bedeutet wahrscheinlich, daß die Zähne des Raubtieres so lang hervorragen, daß sie bis an den Scheitel reichen; vielleicht hat der Sänger aber auch gehört, daß es gefährliche Raubtiere mit Zähnen auf dem Kopf gebe. Unter den Leuten im Dorf, die mit den wilden Tieren nicht so vertraut sind, wird viel Abenteuerliches über sie erzählt; so z. B. daß der Leopard eine Kralle am Schwanz habe — NAFFA^c hat als Knabe bei dem ersten Leopardenfell, das er zu sehen bekam, den Schwanz genau untersucht —, oder daß es Schlangen mit Krallen gebe; vgl. auch *Publ. Princet. Exped.* Vol. II, S. 82 und hier V. 71.

71 Er glich dem gewaltigen Nashorn,
mit dem einen gekrümmten Horne.
72 Er glich dem gewaltigen Büffel,
der mit seinem Maule tötet.
73 Alles Volk durcheinander
aß [immer] von seiner Tafel.
74 Ein Lasttier für die, die keins hatten,
trug er eigne und fremde Last;
75 [Das tat er] für [arme] Witwen,
die schwachen, die Tabak ernten.
76 [Das tat er] für arme Blinde,
die keine Augen mehr haben.
77 Sein Ruf drang in alle Lande,
bis Gondar gelangte sein Name.
78 Ein Hort [war er] für den Gefolgsmann:
keiner nahm ihn und faßte ihn an.
79 Den Mörder begleitete er,
wenn der ihn um Schutz angefleht.
80 Er hört' ihren Rat und ging heim:
dann macht' er allein seine Pläne.
81 Durch seinen Blick tötete er,
dem Gift [gleich], wenn er sich wandte.
82 Er ließ nicht schlafen und schlief nicht:
er war in der Welt [wie] der Bala.

V. 71^b: Hier ist natürlich das vordere Horn gemeint. — **V. 72**: Von dem Büffel, der im Mänsa^c-Land nicht vorkommt, wird erzählt, er töte durch das Lecken mit seiner Zunge. Selbst Leute, die als Hirten mit dem Leben vieler wilder Tiere gut vertraut sind, nehmen mit der größten Leichtgläubigkeit die abenteuerlichsten Dinge von den Tieren an, die sie nicht kennen. — **V. 73^b**: Wörtlich »von seinen [geschlachteten] Seitenstücken«. — **V. 74^b**: Wörtlich »einige luden auf seine Rückenstelle zwischen den beiden Lasten«. — **V. 75**: Vgl. oben V. 48. — **V. 77^b**: Im Text steht »seine Namen«, d. h. sein eigentlicher Name, sein Beiname, sein Name nach seinem ältesten Kind und sein Kriegsruf. — **V. 79^b**: Wörtlich »der früher das 'zu dir [nehme ich Zuflucht]' genannt hatte«. — **V. 81**: Vgl. die Geschichte von der Schlange, die durch ihren Blick tötet, *Publ. Princet. Exped.*, Vol. II, S. 82. — **V. 82**: Die Bala-Vögel kommen in großen Scharen, fast wie in Heuschreckenschwärmen, und fressen die Saaten. Die abessinischen Erklärer stimmten darin überein, daß *bala* hier

83 Er hatte nie seinesgleichen:
drum stellt ihm keinen zur Seite!
84 [Ich würde noch viel von ihm singen,
wenn ich nur bei ihm gewesen,]
85 Wenn seine Brüder und Kinder
nur seinem Bilde nacheifern.

---

den Vogel dieses Namens bedeute; ich hatte auch an das arabische Wort *balā'* »Unglück« gedacht.

V. 83^b: Im Text sind zwei synonyme Ausdrücke gebraucht. — **V. 84** und **85** sind wohl als Anhang anzusehen, der nicht vom Dichter, sondern von einem Überlieferer stammt. V. 84 wurde von NAFFA^c aus dem Gedächtnis nachgetragen; V. 85 stand im Original hinter V. 55. NAFFA^c hatte V. 84 als zu diesem Lied gehörig gehört, und zwar vor V. 85. Sie passen ihrem etwas banalen und moralisierenden Tone nach nicht zu dem übrigen Inhalt. Dagegen ist es leicht denkbar, daß ein Überlieferer, dem das lange Lied selbst imponierte, seinen Hörern noch mehr imponieren wollte. Die Verse heissen in wörtlicher Übersetzung »Ich würde ihn in seiner Art wohl zeigen, wenn ich bei ihm übernachtet hätte [und ihn genauer kennte]; wenn seine Spur ergreifen seine Brüder und seine Nachkommen«. Der zweite Bedingungssatz ist am ehesten als unvollständiger Wunschsatz aufzufassen. Ein ähnlicher Schluß wie hier findet sich auch am Ende von Nr. 126 meiner Sammlung, wo er eher ursprünglich ist als hier. NAFFA^c war jedoch der Ansicht, daß die Verse auch hier vom Dichter selbst stammen.

Gedanken über libysch-phönizische Anklänge.

Von *Hans Stumme.*

Fremdes Gut weisen die Berbernsprachen bekanntlich in bedeutendem Maße auf, — in erster Linie und im reichsten Umfange solches arabischen, in zweiter Linie und in geringem Betrage solches griechischen und lateinischen (späterhin überhaupt romanischen) Ursprungs. Proben der ersten Kategorie zu geben ist überflüssig. Proben der zweiten Kategorie sind gleichfalls schon wiederholt gebucht worden, gewöhnlich exkursorisch in irgend einer Abhandlung über die Berbern oder den Maġreb überhaupt; aber eine umfassende Untersuchung über das aus dem Lateinischen und Griechischen ins Libysche gewanderte Sprachgut hat meines Wissens bisjetzt noch niemand angestellt. Wird dies Thema angeschnitten, so findet man ohne Mühe etwa folgende Proben zusammen, um sie dem Leser vorzusetzen[1]):

---

1) Die berberischen Wörter werden hier, wenn nichts Gegenteiliges bemerkt wird, aus dem Dialekt der Schlûḥ von Tazĕrwalt zitiert, denn es hätte keinen Zweck, bei jeder Vokabel sämtliche Dialektformen zu buchen; anderseits ist gerade der schilḥische Dialekt unter den berberischen einer von den wenigen, die die Verschlußlaute gut gewahrt und nicht in Spiranten oder Affrikaten verderbt haben. — Die berberischen Wörter sind hier manchmal mit Tonbezeichnung gegeben, manchmal aber auch nicht; die Betonung der Wörter ist, mit Ausnahmen, im Berberischen meist eine sehr schwankende. Ähnlich verhält es sich meist mit der Quantität der Vokale der berberischen Wörter; deshalb ist auch meist von einer durchgehenden Bezeichnung der Quantität hier abgesehen worden.

anáu (*vaῦς*) »Schiff«
ṯamûruṯ kabyl. etc. (murus) »Mauer«
ṯabburṯ kabyl. etc. (porta) »Tür«
úrti (hortus, bzw. horti) »Garten«
îger (ager) »Acker«
ṯulmuṯ kabyl. etc. (ulmus) »Ulme«
ikîker (cicer) »Kichererbsen«
tlintit od. *tniltit* (lens, lentis) »Linse«
abâun (fabae) »Bohnen«
afullus (pullus) »Hahn«
ajaṯṯus südtunis. (cattus) »Katze«
asnus (asinus) »Esel«
aṅglus (angelus) »Knabe«
awâtru (aratrum) »Pflug«
tajûga (jugum) »Joch«.

An der Richtigkeit dieser Gleichungen wird wohl Niemand zweifeln. Vielleicht kommt dem einen oder dem andern die Gleichung fabae-*abâun* zunächst etwas gewagt vor, doch nach Beachtung von S. 518 (Z. 3 ff.) dieses Artikels wohl nicht mehr. Aus dieser kurzen Liste (die übrigens in keinem Falle ein novum bringen will) wird mancher aber noch etwas anderes herauslesen: daß sich diese Einwanderung namentlich auf bestimmte Begriffssphären (Haus, Haustiere, Gartenbau, Landbau) gerichtet habe.

Vor der Zeit, da die Zugehörigen der beiden großen arischen Kulturvölker der klassischen Welt die nordafrikanische Küste und zum Teil deren Hinterland besuchten oder dort sogar festen Fuß faßten, hat aber bekanntlich schon ein andres Kulturvolk seine Söhne nach jenen Gegenden ausgesandt: die Phönizier. Daß aus deren Sprache Wörter ins Libysche wanderten, wird von vornherein — ohne Prüfung des berberischen Vokabulars und des hierüber schon Publizierten — jeder als bestehende Tatsache betrachten, namentlich auf die Überlegung hin, daß jene Libyer einer viel früheren Epoche doch ein ganzes Teil roher und unkultivierter gewesen sein müssen, als die mit römischen

Kolonisten in Berührung kommenden: daß jenen mithin eine fortgeschrittenere Baukunst und Bodenbearbeitung und eine ganze Anzahl von Tieren, Pflanzen, Metallen u. dgl. damals noch viel weniger bekannt gewesen sein dürfte.

Nun ist das, was wir an phönizischem Wörtermaterial kennen, nicht gerade viel; aber bei der sehr nahen Verwandtschaft des Phönizischen mit dem Hebräischen darf man auf dem Gebiete des letzteren mutig ins Volle greifen und für »wahrscheinlich auch phönizisch« erachten, was das hebräische Wörterbuch darbietet. Erlangt man bei solchen Musterungen sichere hebräisch-berberische Gleichungen, so dürfen diese meines Erachtens weder im phönizischen noch im hebräischen Wörterbuche unnotiert bleiben.

Im Berberischen heißt *agadir* (s. auch S. 513 Anm. 1, Z. 9) »Schloß, Burg, Kastell« und ist zweifellos dem hebr. *gādêr* »Mauer« gleichzusetzen, nicht dem arab. *ǧidâr* oder *ǧidr*; hieraus könnte niemals *agadir* werden.[1]) Es ist *agadir* auch häufiger Ortsname im Gebiete der Schlûḥ; daß das spanische Gades (Cádiz) auch auf *gādêr* zurückgeht, ist bekannt.

Es sieht so aus, als habe der Name der bekannten marokkanischen Hafenstadt Mogador auch zu dieser hebr. $\sqrt{gdr}$ Beziehung; dies ist aber nicht der Fall. Mogador nennen so nur die Europäer. Die Araber nennen es *swêra*, die Schlûḥ *tassurt*, und zwar ist *tassurt* das Deminutiv von *assur* (arab. *sûr* ist mit dem Artikel verwachsen ins Berberische getreten) »Mauer, Stadtmauer«; und auch *swêra* bedeutet »Mäuerchen« mit seiner, genau genommen doppelten Deminutivform, denn es zeigt *swêra* sowohl eine innere Veränderung (*û* zu *wê* = kl. *uwái*) wie eine äußere auf dem Gebiete des Genus. So weist *tassurt-swêra* denn auf ein bauliches Etwas hin, und dies tut der Name Moga-

1) Warum W. Max Müller in der Anzeige meines *Handbuch des Schilḥischen von Taẓerwalt* (Leipzig, Hinrichs, 1899) in der *Orientalistischen Litteraturzeitung*, III. Jahrgang (1900), Sp. 266, Anm. 4 sagt, schilḥisch *agadir* könne wohl erst arabisch sein, sehe ich nicht ein.

dor auch; denn Mogador geht für mich zweifellos auf hebr. *migdôl* »Turm« zurück. Der Sîdi Mogdul, dessen Grab sich in unmittelbarer Nähe der heutigen Stadt befindet und von dem der Stadtname abgeleitet sein soll, erscheint mir — nicht seine Ḳubba — eine erfundene Persönlichkeit. Sein Name, den man doch nur auf ein *al-maḳdûl* zurückführen könnte, wäre auch ein recht sonderbarer.[1])

Für den Begriff »Stadt« existiert im Berberischen *tamazirt*, z. B. im Schilḥischen. In diesem Dialekte findet sich auch ein *amazir*, aber nicht in einer verwandten Bedeutung, sondern als — »Mist«. Im Hebräischen bedeutet nun das Hiphil von עזר und zum Teil auch dessen Ḳal »helfen, beistehen, unterstützen«. Es ist nun doch wohl nicht als unmöglich zu bezeichnen, daß der Phönizier von einer (d. h. von einem femininen Begriffe für) Stadt gern sagen konnte, sie sei eine מַעְזֵרָה, und von einem (d. h. von einem maskulinen Begriffe für) Dung, er sei ein guter Helfer des Wachstums, ein מַעְזִיר;[2]) beim Libyer hätten sich dann diese Epitheta den Wert der Hauptbegriffe erobert. Das spurlose Verschwinden des ע darf hierbei kein Bedenken erregen. Allerdings besitzen die heutigen Dialekte des Berberischen sämtlich das *ʿAin*, und nicht nur in Fremdwörtern arabischen Ursprungs, sondern auch in augenscheinlich einheimischen; trotzdem ist dieser Laut erst durchs Arabische ins Berberische gedrungen.[3])

---

1) Über den Namen *Mogador* s. etwa MAX QUEDENFELDT, *Einteilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko* (V. Artikel) in *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin 1889; speziell S. 82, Anm. 3). Dort wird übrigens irrtümlich behauptet, die Stadt hieße arabisch *ṣwêra* »Bildchen«, und zwar habe sie diese Benennung wegen ihres hübschen Aussehens und ihrer Reinlichkeit erhalten.

2) Bei *amazir* darf man doch nicht an eine Herleitung von arab. *mazbala* denken, wie dies W. MAX MÜLLER l. c. tut.

3) Dies meint auch RENÉ BASSET in seinen *Études sur les dialectes berbères*, Paris 1894 (= *Bull. de corresp. afric.*, T. XIV), S. 55 f. Aber auch in Betreff des *ḥ* ح und des *ṣ* ص vermutet er (l. c. S. 56 f. bzw. S. 30) fremden Ursprung, und ich stimme ihm hierin bei.

Auch die Gleichung berb. *amadir* »Hacke, Haue« = hebr. *maʒdêr*, mit deren Aufstellung ich etwas besonders Interessantes zu sagen meine, darf deshalb akzeptiert werden.

Im Ausgange *im* (*îm*) mancher berberischer Wörter haben wir zweifellos die phönizische Pluralendung masc. gen. zu sehen; so in *aġanim* »Schilf«, *agulmim* »Teich«, *azalim* oder *åẓålim* »Zwiebeln«. Daß *aġanim* zu hebr. *ḳānîm*, *agulmim* zu hebr. *ʾagammîm*, *azalim* zu hebr. *bĕṣālîm* zu stellen ist, wird Jedem einleuchten. Bereits W. MAX MÜLLER (an dem auf S. 515 Anm. 1 zitierten Orte) weist auf den fremden Ursprung dieser berberischen Nomina in seiner Besprechung meines *Handbuch des Schilḥischen* hin, setzt daselbst *aġanim* aber als אגמנים, also *ʾagmōnîm* an, womit ich mich nicht einverstanden fühlen kann. Denn erstens scheint mir eine Veränderung von *ʾagmōnîm* zu *aġanim* überhaupt zu stark zu sein; zweitens ist die Gleichung berb. *ġ* (غ) = *ḳ* (ק) des Semitischen sonst durchaus nichts seltenes (vgl. etwa berb. *ûrġ* »Gold« = äthiop. *warḳ*, berb. *rġ* »verbrennen« = arab. *ḥaraḳa* [vgl. S. 516 Anm. 3]).

Bei der Aufstellung der Gleichung *azalim* = *bĕṣālîm* mußte W. MAX MÜLLER aber jedenfalls auch auf die Tatsache hinweisen, daß das *b* nur deshalb unterdrückt wurde, weil der Libyer in ihm die Präposition *b* des Phönizischen erblickte. Auch ein anlautendes פ eines phönizischen Wortes scheint der Libyer für eine, lieber zu tilgende Präposition gehalten zu haben: schilḥ. *alutim* »Abfälle« muß doch wohl phönizischen Ursprungs sein und könnte ganz gut als פְּלוּטִים gedacht werden. Woher ein kabyl. *aluḏ* »Kot« kommt, ist nicht klar, auch dies kann schließlich zu *alutim*-פלוטים Beziehung haben (wie z. B. im Schilḥischen *agulzim* neben *tagulzt* für »Haufen« vorkommt); aber ich getraue mir doch nicht mit derselben Sicherheit ein *aluḏ* = *pālûṭ* aufzustellen, mit der ich *alutim* = *pĕlūṭîm* ansetze. Es ist *f*, was noch zu bemerken ist, eine häufige Präposition im Berberischen mit der Bedeutung des arab. *ʒalā* (gleich sei hier auch noch bemerkt, daß das berber. Wort für »Mund«, näm-

lich *imi*, gewiß auf ein *fimi* — vgl. das Semitische — zurückgeht, sein *f* aber eben aus analogen Gründen einbüßte).

In diesem Zusammenhange darf die Gleichung schilḥ. *abâun* (*âun* ist eine Pluralendung) = lat. fabae nicht unerwähnt bleiben; sie erscheint mir zweifellos richtig, und unangebracht dünkt mir, bei diesem *abaûn* des Schilḥischen und seinen Entsprechungen in anderen Dialekten — in Ghadames z. B. sagt man *bebbâwen*, im Kabylischen *ibâun*, in Sîwa *iwâwen*, in Wargla *âwen* — an arab. *fûl* zu denken, was einige Berberologen aber getan haben; vgl. RENÉ BASSET, *Notes de lexicographie berbère*, Paris 1883, S. 15.[1])

Daß berber. *azzäl*, *uzzäl* »Eisen« zu hebr. *bárzel* gehört, wird von mir auch nicht zum ersten Male aufgestellt; aber ich finde in Notizen hierüber wiederum stets die Tatsache unerwähnt, daß *b* wegen seiner falschen Auffassung als Präpositionswert getilgt wurde. Wir finden übrigens in keinem Berberndialekte eine mit *rz* statt *zz* lautende Form dieses Wortes; aber vielleicht liegt das phönizische Wort mit *rz* vor im Namen des »maurischen Apollo«, des Gurzil, der zum Sinnbild den Stier hat.[2])

1) Erst von diesen Pluralformen aus bildet das Kabylische den Singular *ibîu* und das Warglanische den Singular *âu*. — Die warglanische Pluralform ist übrigens für den Linguisten höchst interessant: *âwen* geht, wie wir hinstellten, auf *fabae* zurück, hat aber alles verloren, was zu *fabae* gehört, geht also auf ein zu Null reduziertes *fabae* zurück! Denn *âwen* kam auf folgende Art und Weise zustande: *fabae* wurde zu **fabâwen*, dies zu *abâwen*, dies zu *bâwen*; nun tilgte eine falsche Auffassung auch den zweiten Labial und schuf *âwen*.

2) Vgl. S. 32 von *Satura Viadrina* (Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Philologischen Vereins zu Breslau), Breslau 1896, d. h. in JOSEPH PARTSCH's Artikel *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*. — Es könnte Gurzil ganz gut »Eisenmann« bedeuten, d. h. eigentlich »Sohn des Eisens« (wie schilḥisch z. B. ein Einwohner von Azgĕruz *guzgĕruz* heißt; *guzgĕruz* für **wwuzgĕruz* für **uwuzgĕruz* [*u* eigentlich »Sohn«]). Aus der Märchenwelt des Maġreb kommt uns hier die Gestalt des Ḥadīduân in die Erinnerung, dessen Name auch »Eisenmann« bedeutet (vgl. SOCIN und STUMME, *Der arab. Dialekt der Houwâra*, Leipzig 1894, S. 10). Ḥadīduân pflegt sich in seinem eisernen Haus zu verschanzen und es zum Glühen zu bringen, wenn die Unholde ihn fassen wollen, die dann gegen das glühende Haus anstürmend sich die Köpfe ver-

Aus *bárzel* besteht der wichtigste Teil des *amadir*, wie der der Axt, die berberisch *agelzim* heißt; in der Endung *im* dieses Wortes wird niemand eine hebräisch-phönizische maskuline Pluralendung suchen, sondern dasselbe wohl als eine Veränderung von *gárzen* oder einer diesem גַּרְזֶן ähnlich klingenden Form hinnehmen.

Ebensowenig wird man die *im*-Ausgänge von berber. *alim* »Stroh« und *agalim* »Häcksel« auf ים.- deuten, obwohl der Sache nach hier recht gut Pluralformen vorliegen könnten; denn z. B. die Bezeichnungen von Getreidearten, Flüssigkeiten u. ä. sind im Berberischen gern pluralia tantum. Hebräische Wurzeln, die man zu *alim* und *agalim* stellen könnte, sind übrigens vorhanden, — vgl. אָלַם »Garben binden«, אֲלֻמָּה »Garbe« und anderseits גָּלוּם »formlos« (vgl. arab. جَلَمَ »zerschneiden, abschneiden«): da könnte man ja ein phöniz. אָלִים, גָּלִים konjizieren.

Da im Berberischen nicht wenige Wörter aus der Sphäre der Landwirtschaft fremden Ursprungs sind, so wundert man sich eigentlich, daß die Bezeichnungen der Getreidearten insgesamt nur einheimischen oder aber arabischen Ursprung verraten. Der Ausdruck für den Weizen, nämlich *írden* (Pluralis masc., *ird* ist »Weizenkorn«) ist zwar urverwandt mit den Fassungen der semitischen Wurzel *ḥnṭ* (vgl. S. 517 Z. 18 f.), ist aber kein phönizisches Fremdwort.

Nachzudenken gibt uns hier aber die berberische Bezeichnung für die Gerste auf. Mit wenig Ausnahmen heißt diese im ganzen berberischen Sprachgebiete (sogar in den ausgestorbenen Dialekten der Guanchen der Canarischen Inseln) *tumzzin* (o. ä.), basiert also auf der $\sqrt{mzi}$, die stets nur »klein- oder geringsein« bedeutet. Nun gehört das hebräische Wort für die Gerste, d. h. *sĕʿōrā* שְׂעֹרָה, allerdings nicht zur

brennen. Etwas romantisch wäre es wohl, wollte man beim Gurzil gleich an einen glühenden Stier aus Eisen denken!

Begriffsphäre »klein«, sondern zu »haarig«. Doch √*ṣir* (צער) des Hebräischen bedeutet »klein- oder geringsein«, und צ ist (s. S. 516 Anm. 3) kein ursprünglich libyscher Laut, — und auf Grund dieser Tatsache eine Kontamination von √שער und √צער im Kopfe des nur wenig Phönizisch verstehenden Libyers zu vermuten und auf dieser Grundlage eine Deutung des berber. *tumzzin* zu wagen erscheint mir nicht gänzlich verwerfbar.

Einiges Neue glaube ich in diesem kurzen Artikel gesagt zu haben, wenn ich in ihm auch verschiedenes schon Ausgesprochene wieder vorbringen mußte. Das berberische Wortmaterial ist in dieser Richtung jedenfalls weiterzuprüfen; dann wird wohl manches bis jetzt noch nicht als Phönizisch erkannte diesen Ursprung offenbaren. Auch der Wortbestand des Hausanischen und der echten Negersprachen der südlichen Sahara und ihrer Nachbardistrikte ist in diesem Bestreben zu durchforschen; Aussicht auf Erfolg verheißt z. B. folgende Tatsache: daß man sogar bei den Wolof am Senegal ein altes Fremdwort vom Mittelmeer her gefunden, zwar nicht ein phönizisches, aber ein griechisch-lateinisches; der Dezember heißt bei den Wolof nämlich *tabaski-dja*. Diesem *tabaski* der Wolof entspricht bei den Tuâreg-Ahaggar aber ein *tifisko* und *afasko* mit der Bedeutung »Frühling« (s. S. 38 bei René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris 1910 [in *Revue de l'histoire des religions*]) und bei den Berbern von Wargla ein *tfaska* mit der allgemeinen Bedeutung »Fest« (s. S. Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris 1908, S. 211 ff.). Es liegt hierbei zu Grunde *πάσχα*, wie dies Basset l. c. auch bereits ausspricht.

Zur neuesten Entwickelung der Meschetta-Frage.

Von *R. Brünnow.*

Die seit der Entdeckung Ḳuṣair ʿAmra's in Aufschwung gekommene Ansicht von dem omajjadischen Ursprung Meschetta's hat in neuester Zeit einen beredten Vertreter in ERNST HERZFELD gefunden, dessen mit großer Zuversicht vorgetragene Thesen aber leicht den Eindruck hervorrufen können, als sei das vielumstrittene Problem nunmehr endgültig gelöst worden.[1]) Über die von ihm angeführten kunsthistorischen Gründe steht mir zwar kein Urteil zu; dagegen möchte ich einige schwerwiegende Bedenken allgemeinerer Natur gegen die omajjadische Hypothese wieder zur Sprache bringen, die HERZFELD entweder gar nicht oder in ungenügender Weise gewürdigt hat.

Zunächst bildet der große Unterschied in der Bauart von Meschetta und ʿAmra immer noch den stärksten Beweis gegen den omajjadischen Ursprung des zuerst genannten Schlosses. Wie wäre es zu erklären, daß zwei benachbarte Schlösser, von Fürsten derselben Dynastie innerhalb eines Zeitraumes von wenigen Jahren errichtet, nicht die geringste Ähnlichkeit aufweisen, weder in der Bauart, noch in der Anlage, noch in der Ornamentik? Die Behauptung HERZFELD's, gerade durch diesen Kontrast sei der gemeinsame

1) *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, S. 27—63, 105—144; vgl. dazu STRZYGOWSKY, *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 19, 1910, S. 666 f., 668 ff., *Der Islam*, Bd. 2, 1911, S. 79 ff.

Ursprung jener beiden Bauwerke erwiesen (S. 130), wird nicht glaubhafter gemacht durch den Versuch, Muwaḳḳar ebenfalls der Omajjadenzeit zuzuweisen. Sind die Säulenkapitelle in dieser Ruine wirklich nicht früher als 600 anzusetzen, so hat man doch kein Recht, den Bau gleich hundert Jahre später zu datieren und Yazîd II. (720—724) zuzuschreiben, weil dieser Chalife sich mit Vorliebe in Muwaḳḳar aufzuhalten pflegte. Das Schloß kann ebensogut zwischen 600 und 632 errichtet und von Yazîd wiederhergestellt worden sein.

Um diesen Einwand zu entkräften, müßte man ein sicher datiertes Bauwerk aus der Omajjadenzeit nachweisen können, dessen Baustil wenigstens einige Analogien zu Meschetta bieten würde. Solange das nicht geschehen ist, wird man den omajjadischen Ursprung des Schlosses unbedingt ablehnen müssen. Dieser Erwägung gegenüber erscheinen die von HERZFELD angeführten weiteren Gründe von geringem Gewicht: die Ziegeltechnik, die Spitzbogen, die hölzernen Bogenanker, die Verwendung von Spolien usw. Die mesopotamische, bzw. irakenische Ziegelsteintechnik ist nicht erst unter dem Islam erfunden worden, Spitzbogengewölbe kommen schon im VI. Jahrhundert vor, z. B. im Ḳaṣr Ibn Wardân, Bogenanker aus Holz finden sich in der Hagia Sophia, nicht nur »versteckt in den Nebenschiffen«, wie HERZFELD S. 121 sagt, sondern auch ganz offen im Mittelschiff (STRZYGOWSKI, *Islam* 2, S. 86), und was die Spolien anbelangt, so ist erstens nicht ausgeschlossen, daß ein arabischer Bauherr bereits im VI. Jahrhundert Spolien verwenden konnte, und zweitens könnten die betreffenden Säulen und Kapitelle von einem späteren Ausbau des Schlosses herrühren, wie wir unten sehen werden.

Ein weiterer Einwand ist von VAN BERCHEM erhoben worden.[1]) Wie sollten die Omajjaden, deren östlicher Limes

1) *Aux Pays de Moab et d'Edom*, Extrait du *Journal des Savants*, Juillet-Août-Septembre 1909, S. 31.

weit über Persien hinausgerückt war, dazu gekommen sein, in der Nähe ihrer Hauptstadt kastellartige Schlösser zu errichten? Von der Wüste her hatten sie nichts zu befürchten, wie schon das gänzlich ohne Verteidigungsmittel daliegende Ḳuṣair ʿAmra zeigt. Wenn auch Meschetta kein eigentliches verteidigungsfähiges Kastell ist, so wird es doch gegen die Wüste zu von dem einen wichtigen Wasserlauf beherrschenden Ḳaṣr eṭ-Ṭûba in genügender Weise beschützt und beweist eben dadurch, daß das im Osten gelegene Gebiet von den Erbauern als Feindesland betrachtet wurde.

Der wichtigste Einwand ist von HERZFELD gar nicht erwähnt, nämlich die beim Trikonchos aufgefundene, offenbar heidnische Statue. Wenn diese Statue der ghassanidischen Hypothese einen schweren Schlag versetzt haben soll, so spricht sie noch viel mehr gegen die omajjadische. Selbst der ungläubigste Chalife dieser Dynastie würde es gewiß nicht gewagt haben, ein derartiges Bildwerk in seinem Palast aufzustellen.

Für den islamischen Ursprung Meschetta's spricht nur der anscheinende *miḥrāb* im großen Raum rechts vom Eingang. Aber Gebetsnischen mit flankierenden Säulchen kommen bekanntlich bereits im arabischen Heidentum vor, z. B. bei den Nabatäern, und der islamische *miḥrāb* ist, wie schon der unarabische Name zeigt, nicht erst von den Muhammedanern erfunden worden, sondern ging gewiß aus einer heidnischen Einrichtung hervor. Vielleicht hat aber die Nische gar keine religiöse Bedeutung.

Wie man sieht, ist auch diese neueste Hypothese nichts weniger als einwandfrei. An dem vorislamischen Ursprung Meschetta's ist, glaube ich, nicht zu rütteln, und es kann sich nur um die lachmidische und die ghassanidische Hypothese handeln, d. h. ob der Bau aus dem IV.—V. oder aus der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts stammt.

Ich möchte nun einige Beobachtungen vorlegen, die, wenn sie von mir richtig gedeutet sind, wenigstens den einen schwerwiegenden Einwand gegen die ghassanidische Hypo-

these beseitigen würden, der sich aus dem Vorhandensein der heidnischen Statue ergibt. Während die Unfertigkeit der übrigen Partien des Schlosses sich zur Not aus späterer Abtragung erklären ließe, ist es ohne weiteres klar, daß die Skulpturen der Fassade nie vollendet wurden. In der *Provincia Arabia* 2, S. 176 hatte ich die gewiß irrige Vermutung ausgesprochen, die Vorlage, die ich für jene Skulpturen annahm, habe schon die Lücken aufgewiesen, die wir in den Dreieckfüllungen finden, wobei ich von der Voraussetzung ausging, diese Füllungen seien erst nach dem fertigen Aufbau der Fassade ausgeführt worden. Auch STRZYGOWSKI[1]) nahm an, daß zwar die Friese und das Zickzackmuster vor dem definitiven Aufbau fertig ausgearbeitet worden seien, indem man den allgemeinen Verlauf des Musters bei einem provisorischen Aufbau feststellte, daß aber die Ornamentik in den Dreiecken erst nach dem Versetzen ausgeführt wurde. Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß in vielen Fällen »das fertige Relief in die noch unbearbeiteten Stellen über»geht. Es zeigt sich, daß die Steinmetzen durchaus nicht »mit dem einzelnen Stein, sondern mit der ganzen Fläche »rechnen und nach einer Vorzeichnung arbeiten, die erst »nach dem Versetzen skizziert worden sein kann und zum »Teil ja noch erhalten blieb. Die Vertikalfugen fallen alle »in diese breiten Flächen des Grundes, die Anschlüsse sind »trotzdem wie bei den Lagerfugen vollkommen genau, das »ist nur bei einer Arbeit après la pose möglich.«

Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß in ebensovielen anderen Fällen, in denen unbearbeitete Teile der Dreieckflächen neben fertig ausgeführten stehen, die Trennungslinien zwischen beiden eben durch die Quaderfugen gebildet werden, was doch nur dadurch zu erklären ist, daß die einzelnen Quader für sich vor dem Aufbau ausgearbeitet wurden. Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist der Befund

---

1) *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen*, Bd. 25, 1904, IV. Heft, S. 272.

in Dreieck B′: das Muster auf der untersten Lage ist nur zu zwei Dritteilen fertig und hört nach links zu mit einer Stoßfuge vollständig auf. Die zwei darüberliegenden Quaderlagen zeigen ein ähnliches Verhältnis. Auch die oberste Rosettenlage ist nur auf der rechten Seite vollständig ausgeführt, die beiden darüberliegenden Quadern sind nur roh ausgehauen, die oberste Dreieckspitze ist ganz leer; also eine strenge Scheidung nach den Lagen. Sehr merkwürdig ist der Befund im oberen Teil des Dreiecks J′: sowohl die oberhalb der Rosette liegende Quaderlage, wie auch der oberste, die Spitze des Zickzackmusters enthaltende Stein sind arg zerstört, während der dazwischenliegende Stein fast unversehrt ist. Diese ungleichmäßige Zerstörung kann schwerlich erst nach dem Versetzen eingetreten sein; die Verwitterung hätte sich doch auch auf den mittleren Stein erstrecken müssen, und wir sind deshalb genötigt anzunehmen, daß wenigstens die Quadern der beiden oberen Lagen längere Zeit, wohl viele Jahre hindurch, auf dem Boden gelegen haben, bevor sie versetzt wurden, wobei die eine irgendwie gegen die Unbill der Witterung geschützt war. Auf eine verschiedenartige Beschaffenheit des Gesteins kann der Unterschied nicht zurückgeführt werden, denn die unbearbeiteten Teile der Quadern sind gleichmäßig gut erhalten.

Es geht nun aus diesen Tatsachen, wie ich meine, unzweideutig hervor, daß der Aufbau der Fassade, wie er vor der Überführung nach Berlin bestanden hat, nicht vom ursprünglichen Baumeister herrührt; höchstens mögen einzelne Teile, deren Flächen vollständig ausgearbeitet sind, wie die Dreiecke G′ und H′, von ihm aufgebaut worden sein, wofür auch die besonders vollendete Ausführung dieser Dreiecke sprechen würde. Auch die Basis, die vollständig ausgeführt und mit den anstoßenden Türmen C und Z verankert ist, gehört sicher zum ursprünglichen Aufbau; das Meiste läßt aber deutlich die Hand eines späteren Bauherrn erkennen, der den unvollendeten Bau mit den vorhandenen Materialien so gut es eben ging fertigstellen wollte. Mit

diesem Ergebnis stimmt auch überein, daß das linke Ende der Fassade vollständig in der Luft steht; der ursprüngliche Baumeister hätte zweifellos den anstoßenden Turm C zugleich mit der Fassade in die Höhe geführt. Auch fehlt die Rückwand an dieser Stelle gänzlich.

Sind wir aber genötigt, einen solchen Wiederaufbau anzunehmen, so dürfen manche Einzelheiten dem zweiten Erbauer zugeschrieben werden: also zunächst die Statuenfragmente im zentralen Bau, vielleicht auch die angeblichen Spolienkapitelle und die Spuren der Platten aus grünem Stein, die zur Verkleidung der Wände dienen sollten. Es erscheint wenigstens etwas eigentümlich, daß man an die Verzierung der Innenräume gegangen wäre, bevor man die Umfassungsmauer und die inneren Ziegelsteinbauten fertiggestellt hatte; auf jeden Fall hätte man mit der Aufstellung von Statuen bis zu allerletzt gewartet. Bei einer Wiederbenützung des Schlosses, bei der es vor allem auf eine möglichst rasche Instandsetzung der bereits vorhandenen Räume ankommen mußte, wäre ein derartiges Verfahren weniger auffallend.

Wenn nun die heidnische Statue nicht mehr dem ursprünglichen Bauherrn zugeschrieben werden muß, so beweist das natürlich keineswegs, daß dieser gerade ein Ghassanide war; sowohl er wie auch der spätere Wiederhersteller könnten Lachmiden oder sonstige heidnische Araberfürsten des IV.—V. Jahrhunderts gewesen sein. Die Ghassanidenhypothese ist aber jetzt erst wieder diskutabel geworden und tritt als gleichberechtigt neben der lachmidischen wieder auf, und die ganze Frage dreht sich nun um zwei feste, sich anscheinend widersprechende Punkte. Sogut wie STRZYGOWSKI es für ausgeschlossen hält, daß ein so stark ausladendes Gesimse ohne Verkröpfungen wie das von der Meschettafassade noch lange nach dem V. Jahrhundert entstanden sein kann, halte ich es für ausgeschlossen, daß ein Araberfürst einen solchen Palast in dieser Gegend vor dem VI. Jahrhundert errichtet haben kann. Kein dem IV. oder

V. Jahrhundert sicher angehörendes Bauwerk läßt sich inbezug auf die Bautechnik mit Meschetta vergleichen, dessen Ziegelkonstruktion auch ohne alle Analogien in dieser Zeit dastünde; und daß ein Araberhäuptling besser als seine römischen Herren gebaut hätte, ist wohl kaum anzunehmen. Ferner erscheint die Lage des Palastes außerhalb des Limes undenkbar in einer Zeit, in der der Limes überall dicht mit Garnisonen besetzt war und tatsächlich die Grenze des Reiches bildete. Im VI. Jahrhundert waren die Verhältnisse wesentlich andere: infolge der offiziellen Stellung der ghassanidischen Phylarchen war das von ihnen beherrschte Gebiet außerhalb des alten Limes tatsächlich zu einem Teil des Reiches geworden, und obwohl die Limeskastelle zweifellos auch weiterhin ihre Garnisonen behielten, so bildeten sie doch nicht mehr die äußerste Grenze.[1])

Auf der anderen Seite wage ich nicht, die Richtigkeit der kunstgeschichtlichen Datierung STRZYGOWSKI's anzuzweifeln, und nehme an, daß ein solches Kranzgesimse im VI. Jahrhundert nicht mehr hätte entstehen können. Es bleibt somit als Ausweg nur die schon früher von mir vorgeschlagene Annahme übrig, die Fassade sei von einem älteren Bauwerk kopiert.[2]) Darauf deutet schon der ungeschickte Anschluß des herabsteigenden Teiles des Kranzgesimses am linken Ende der Fassade; man vergleiche die entsprechende Gestaltung am rechten Ende. Eine derartige

1) Im Jahre 529, in dem der Ghassanide al-Ḥârit̲, der Sohn des Ǧabala, Phylarch wurde, ließ der Dux Arabiae Flavius Anastasius das Kastell von Ḳuṣair al-Ḥallâbât wieder in Stand setzen. Man beachte aber, daß al-Mund̲ir, der Sohn des Ḥârit̲ (570—582) den auf der Limeslinie liegenden Wartturm el-Burǧ südlich von eḍ-Ḍumêr erbaut hat (WETZSTEIN Nr. 173), woraus hervorgeht, daß der Phylarch, wenigstens zum Teil, direkt mit der Beaufsichtigung des Limes betraut war.

2) Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, daß meine obige Erklärung auch für die omajjadische Hypothese Geltung haben würde. Ist aber ein Ghassanide des VI. Jahrhunderts aus kunsthistorischen Gründen als Erbauer Meschetta's unmöglich, so wäre es ein Omajjade noch viel mehr; vgl. HERZFELD S. 108.

Unregelmäßigkeit läßt auf die Übertragung eines bereits vorhandenen Musters schließen; daß der Architekt einen so groben Fehler in seinem Originalentwurf gemacht hätte, ist bei der ungemein sauberen Ausführung des Ganzen doch schwerlich anzunehmen. Freilich könnte man auch daran denken, daß das ganze Schloß einem älteren Lachmidenpalast in el-Ḥîra nachgebildet wäre; dann hätten wir eine Verschmelzung der beiden in Frage stehenden Hypothesen, die jede Schwierigkeit beseitigen würde.

Eine wichtige Stütze für meine Datierung ergibt sich aus dem Umstand, daß die einzige andere Gruppe von syrischen Bauwerken, in denen Ziegelsteine verwendet werden, nämlich Ḳaṣr Ibn Wardân und das Kastell von Anderîn, aus den Jahren 558—564 stammt. STRZYGOWSKI hat auf die merkwürdige Ähnlichkeit, sowohl in der Bauart wie in der Lage am Rand der Wüste, von Meschetta-Ṭûba und Ḳaṣr Ibn Wardân hingewiesen, lehnte es jedoch entschieden ab, die beiden Gruppen derselben Zeit und derselben Kunstströmung zuzuschreiben. Wenn man die volle Berechtigung seiner Meinung inbezug auf den letzteren Punkt unbedingt zugeben muß, so wird man doch schwerlich glauben können, daß der kostspielige, dem syrischen Baustil sonst so völlig fremde Ziegelsteinbau in zwei ganz verschiedenen Perioden nach Syrien übertragen wurde, sondern vielmehr annehmen müssen, daß ein engerer zeitlicher Zusammenhang zwischen allen diesen Bauten besteht.

Der Palast von Ḳaṣr Ibn Wardân, über dessen Anlage wir erst in neuerer Zeit durch die schöne und gründliche Aufnahme BUTLER's genau unterrichtet worden sind, kann kaum etwas anderes sein als ein Regierungsgebäude; darauf deuten die großen Repräsentationsräume und die in der Nähe gelegene Kaserne.[1]) Ich möchte am ehesten einen

1) Die ältere Ansicht, wonach Ḳaṣr Ibn Wardân ein Kloster war, findet heute wohl keine Anhänger mehr. Auch die Vermutung von PRENTICE (*Princeton Archaeological Expedition* 3, B, S. 41), der Palast sei zum Verbannungsort irgend eines Mitglieds der kaiserlichen Familie bestimmt gewesen, ist wenig

Prunkpalast des Dux Syriae, des höchsten militärischen Befehlshabers und eigentlichen Gouverneurs der Provinz darin erkennen, der hier an einem wichtigen strategischen Punkt sehr wohl eine Amtswohnung gehabt haben kann, deren Pracht auf die arabischen Stämme einen imponierenden Eindruck machen sollte. Ist diese Vermutung richtig, so können wir die weitere Vermutung daran schließen, daß Meschetta ein ähnlicher offizieller Prunkpalast gewesen sei, von der Regierung in Byzanz für den Phylarchen errichtet, um seine für die Sicherung der Grenze so wichtige Autorität in den Augen seiner arabischen Untertanen zu erhöhen. Damit wäre vor allem der Einwand beseitigt, der sich aus der für einen Araberhäuptling allzu großartig erscheinenden Anlage des Schlosses ergibt. Daß der Bau von Meschetta im Gegensatz zu dem von byzantinischen Werkleuten hergestellten Ḳaṣr Ibn Wardân syrischen oder mesopotamischen Kräften übertragen wurde, erklärt sich durch die ganz natürliche Annahme, der Phylarch sei selbst mit der Ausführung betraut gewesen.

Ist nun Meschetta wirklich während der Regierung des Mundir Ibn el-Ḥâriṯ oder vielleicht eines späteren Ghassaniden errichtet worden, so würde die Wiederherstellung am wahrscheinlichsten in die Zeit der persischen Eroberung (613—622) fallen, wobei man nur darüber in Zweifel sein kann, ob der persische Befehlshaber selbst, oder ein verbündeter Araberfürst, vielleicht der damalige König von Ḥîra, der zweite Bauherr gewesen ist. Man hat die Perser als Erbauer Meschetta's nicht zugeben wollen, erstens weil sie während ihres Aufenthaltes in Syrien andere Dinge zu tun hatten, als Paläste zu bauen, und zweitens, weil sie jedenfalls keine Paläste in der Wüste errichtet hätten. Das ist vollkommen richtig, soweit es sich um Neubauten handeln würde; etwas anderes wäre es aber, wenn sie ein unvollendet

zusagend. Wäre übrigens das Schloß nicht inschriftlich datiert und stünde die Kirche nicht daneben, so würde man es wegen seiner Bauart gewiß auch für omajjadisch ansprechen.

gebliebenes Bauwerk, das wegen seiner reichen Ornamentik gewiß weit und breit berühmt und möglicherweise einem in den persischen Ländern gelegenen Schloß nachgebildet war, wiederhergestellt hätten.[1]) Auch Muwaḳḳar, wenn es wirklich, wie HERZFELD meint, persische Elemente aufweist, mag in dieser Zeit umgebaut worden sein; die ursprüngliche Anlage, die nach MUSIL's Angaben eine weit größere Ausdehnung gehabt hat, stellte vielleicht ebenfalls einen für einen hohen Verwaltungsbeamten bestimmten Palast dar.[2])

Somit hätten wir hier gewissermaßen eine Verschmelzung der byzantinischen, ghassanidischen, lachmidischen und persischen Hypothesen, die allen Tatsachen gerecht wird. Mit byzantinischem Geld und unter byzantinischer Autorität erbaut, von einem Ghassaniden nach lachmidischem Muster entworfen und unter der persischen Herrschaft wiederhergestellt, gewährt Meschetta gleichsam ein Spiegelbild sowohl von den verschiedenartigen Kultureinflüssen, denen Syrien im ausgehenden VI. Jahrhundert unterworfen war, wie auch von den politischen Geschicken des Landes während der letzten Jahrzehnte der römischen Herrschaft.

---

1) Für die Restauration Meschetta's während der persischen Herrschaft würde auch die auf einem der Fassadenblöcke eingeritzte Zeichnung des Kopfes eines Perserkönigs sprechen (SCHULZ, *Jahrb. d. K. Preuss. Kunstsamml.*, Bd. 25, 1904, Heft IV, S. 223); es wäre interessant zu erfahren, auf welchem Stein sie sich befindet. Daß die Königskrone in dieser Zeichnung die ältere Form hat, die durch Chosroes II. abgeändert wurde, beweist keineswegs, wie DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* S. 54 f. meint, daß die Zeichnung nicht mehr in die Zeit jenes Königs fällt, da es sich doch nur um eine schematische Figur handelt, bei der leicht die traditionelle Form beibehalten werden konnte.

2) Daß ein späterer Umbau vorliegt, erkennt man deutlich an der exzentrischen Stellung der dreifachen Pilasterbasen (*Provincia Arabia* 2, S. 183) sowie aus der roheren Bauart der Terrassengewölbe, die an die älteren Mauern nur angelehnt sind (vgl. MUSIL, *Moab* S. 192, Abb. 73).

Der grosse hellenistische Kunstkreis im Innern Asiens.

Von *Josef Strzygowski.*

(Mit 1 Tafel.)

Wir kennen die asiatische Kunst immer nur von der Peripherie. Da ist, glauben wir, zuerst das Land zwischen Euphrat und Tigris, in dem, wie in einem Treibhause, die große babylonisch-assyrische Kunst erblüht. Allmählig taucht daneben die hettitische Eigenart auf, die nach dem Mittelmeer zu vermittelt, dann die persische. Seit Alexander d. Gr. kommt dieses ganze Gebiet unter griechischen Einfluß, und wir sind daran, ganz Asien dauernd unter die Botmäßigkeit des Mittelmeeres zu setzen, Indien und China erst durch dessen späthellenistische Kunst zu ihrem großen Kunstleben gelangen zu lassen. Die Gandhara-Kunst und was alles aus den griechischen Keimen in Ostasien und Indien wird, bildet zwar den Gegenstand des modernen Interesses, aber wir führen, was sich da geltend macht, gern direkt auf die Kunst des Mittelmeeres, später auf Rom und Konstantinopel zurück und suchen mit Vorliebe die Wege, die von diesen Städten nach dem Osten geführt haben. Das beste Beispiel einer derartigen Forschungsrichtung ist der erste Band von MÜNSTERBERG's *Chinesische Kunstgeschichte.*

Und doch kann das Bild, das wir uns da machen, nicht ganz richtig sein. Ich will nicht davon reden, daß in spätantiker und frühchristlicher Zeit mehr Syrien mit Antiocheia und Alexandreia kunstgeschichtlich in Betracht kommt als

Rom und Byzanz.[1]) Ich denke auch nicht so sehr daran, auf die große Bedeutung des nördlichen Mesopotamiens mit Edessa als Zentrum, dann von Armenien und dem zentralen Kleinasien zu verweisen, die in frühchristlicher Zeit eine führende Rolle spielen und der weiteren Entwicklung im Westen die Richtung geben.[2])

Im zentralen Osten kommt, was dort dem europäischen Auge in antiker und frühchristlicher Zeit verborgen war, meines Erachtens mit dem Islam derart elementar zum Durchbruch, daß wir allmählig einen entschiedenen Eindruck von der künstlerischen Kraft bekommen können, die jenseits der Grenzpfähle lebendig war, in denen sich die bisherige Kunstforschung bewegt hat. Wir haben in der Entwicklung der islamischen Kunst im Wesentlichen drei Stufen zu unterscheiden. Die erste bis zum Jahre 750, als die Araber den Ausschlag gaben und ihre Kunstkräfte aus dem Gebiete des Mittelmeerkreises sowohl wie aus dem Osten zogen. Die zweite Stufe von Bagdad, in der die Kunst Mesopotamiens und des Iran zum Körper der um den Islam gruppierten Neugestaltung der bildenden Kunst wurde. Die eigentliche, bis auf den heutigen Tag herrschend gebliebene islamische Kunst aber dringt mit den türkischen Völkern nach dem Westen; sie hat ihren Urquell weder am Mittelmeer noch im westlichen Persien, sondern in den östlich gelegenen Gebieten, Transoxanien und dem alten Baktrien. Wir können darauf vorläufig nur aus den Bauten schließen, die von türkischen Bauherren nach dem Jahre 1100 etwa in Kleinasien, Ägypten und Persien geschaffen wurden. Diese Bauten sind so eigenartig gegenüber den älteren abbasidischen in Mesopotamien und den fatimidischen in Ägypten, daß wir einen ganz neuen Geist am Ruder finden, der nicht von heute

---

1) Vgl. darüber mein *Seidenstoffe aus Ägypten, Wechselwirkungen zwischen China, Persien und Syrien* im *Jahrb. d. K. Preuss. Kunstsamml.* 1903 und neuerdings FRIEDR. HIRTH, *The Mystery of Fulie*: *Journal of the American Oriental Society* XXX.

2) Vgl. meine Arbeiten über Kleinasien, Mschatta und Amida.

auf morgen in den Stammgebieten des Islam, in Syrien und dem Iraq entstanden sein kann, vielmehr eine lange Entwicklung im Osten hinter sich haben muß.

Voraussetzung dieser Entwicklung sind Kunstströmungen im Innern Asiens, die nicht von Rom oder Byzanz abhängig entstanden sein können, sondern sich ganz selbständig neben dem Westen zur Blüte entwickelt haben müssen. Dabei wird sehr stark der Norden Asiens zu unterscheiden sein vom Süden. Während im Norden eine volkstümliche, im Ornamentalen sich auslebende, mit der Völkerwanderung nach dem Westen dringende Kunst[1]) anzunehmen ist, lernen wir jetzt in den Turfan- und Khotanfunden, wie früher schon in der Gandhara-Kunst den Südkreis als ein vorwiegend im Figürlichen gestaltendes Gebiet kennen, dessen Wurzeln zweifellos althellenistisch sind. Es wird, wollen wir den neuen, durch das Studium der asiatischen Kunst erwachsenden Aufgaben gerecht werden, hoch an der Zeit, dem Zentrum dieser Kunstkreise nachzugehen. Der Aufschwung der chinesischen und indischen Kunst ist davon ebenso abhängig, wie später als Rückwirkung das Eindringen des figürlichen Elements in die Kunst des Islam.

Es können heute schon einige Motive genannt werden, die diesen, der späthellenistischen Kunst der Mittelmeerländer mächtig Konkurrenz bietenden Kunstkreis kennzeichnen. Dahin gehört vor allem die breit mit übereinandergeschlagenen Beinen auf dem Boden hockende Figur und vielleicht die Verwendung der Weinranke, von der in meiner Mschatta-Arbeit ausführlich die Rede war. Im vorliegenden Aufsatze wird es sich nicht so sehr darum handeln, ein weiteres Motiv dieser Art nachzuweisen, als darum, zu zeigen, wie eigenartig dieser Kunstkreis bei Behandlung des gleichen Motivs dem Westen gegenüber ist. Auch soll der Eindruck erweckt werden, daß der innerasiatische Kreis noch in der

---

1) Vgl. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I: *Altchristliche Kunst.*

Spätzeit des VIII. Jahrh. n. Chr. formkräftiger auftritt als die gleichzeitige Kunst im Westen.

Unter den Gemälden von Kuseir Amra erfreut sich eines bei Gelehrten aller Schattierungen besonderer Bekanntschaft, das Bild an der Westwand des Hauptraumes, worin der Caesar, Chosroes, der Negus und Roderich stehend nebeneinander dargestellt sind. Ich gebe es in Taf. I Abb. 1 nur zum Teil nach dem Werke der Wiener Akademie Taf. XXVI wieder, weil es mir bei diesen Gestalten lediglich auf das Standmotiv und im übrigen in der Hauptsache auf die benachbarte Figur ankommt, die v. KARABACEK (S. 230) beschrieben hat als eine dem Bade entsteigende Frauengestalt, deren Formen die aus dem Hintergrunde neugierig hervorlugenden Mädchen betrachten. Man sieht auf dem Boden eine rechteckige Kufe, auf deren vorderem Rande die nackte Gestalt in Vorderansicht dasteht. Sie trägt an Hals und Armen Schmuck, hält die Rechte zur Scham gesenkt und die Linke seitlich zur Schulter erhoben, als wenn sie einen Schleier hielte. MIELICH deutet dafür die Zerstörung der Malfläche an. Die Gestalt ist mit derben, steifen Linien umrissen; es ist zu bedauern, daß die Tafel nicht von einer photographisch im Text wiedergegebenen Detailaufnahme, nach der sich der Stil unabhängig von MIELICH beurteilen ließe, begleitet ist. Frau und Kufe erscheinen in einer Architektur von Säulen und Bogen in malerischer Anordnung, wobei die Säule links auf einem niedrigen, rechts auf einem hohen Postament steht. Links sieht man in einem breiten Intercolumnium eine Säulenbalustrade mit gestelzten Rundbögen, darüber ein muschrabijenartiges Gitter, über dem die Köpfe mehrerer Zuschauer sichtbar werden, wie rechts, wo zwischen den Säulen Vorhänge von wechselnder Farbe gespannt scheinen. Davor eine in einen Mantel geschlagene Dienerin, die aus dem Bilde herausblickt und die Rechte wie erstaunt seitlich erhebt. An dieses Mittelstück schließt rechts eine Szene, die v. KARABACEK (S. 229) für eine so recht typisch aus der Antike übernommene Szenierung von Leibes-

übungen ansieht, wofür als Parallele die Mosaiken aus den Caracallathermen in Rom genannt werden. Ist damit der Weg nach Rom gewiesen, so gipfelt v. KARABACEK's Arbeit im übrigen darin, Byzanz als den gebenden Teil in den Malereien von Kuseir Amra hinzustellen.

Ich habe schon *Zeitschrift für bildende Kunst*, N. F. XVIII S. 213 f. darauf hingewiesen, daß für die Malereien des moabitischen Wüstenschlosses ausschließlich einheimisch syrische, vor allem antiochenische Voraussetzungen in Betracht kommen, daneben östliche, aus dem Iran und Mesopotamien herüberkommende Elemente. Ich möchte heute etwas weiter gehen und im Wege des Vergleiches die Ahnung solcher Beziehungen zu einem hellenistischen Kunstkreise des Ostens der Erfüllung erwecken.

Abb. 2 auf Tafel I zeigt ein von M. AUREL STEIN in einer kleinen Cella von Dandān-Uilik im Khotangebiet ausgegrabenes Fresko. Es befindet sich an der Ostwand eines im Grundriß 12 Fuß 8 Zoll auf 8 Fuß 8 Zoll großen Baues, der an seiner Südseite den Sockel einer jetzt verschwundenen überlebensgroßen Statue zeigt. Löwen an den Ecken bezeugen, daß ein »Siṃhāsana« dargestellt war. In der Südwestecke, also nach dem Fresko hin, befanden sich Reliefs in Stuck, Buddhas und Bodhisattvas darstellend, die man bei STEIN, *Ancient Khotan* II Taf. LIV und LV abgebildet findet. Dort I Abb. 30/1 auch eine Gesamtansicht des ganzen Raumes. Dazu kamen Tafelbilder (STEIN LXVI/VII) mit Darstellungen buddhistischer Götter und Tänzerinnen. In der Ecke der Ostwand folgt dann eine gerüstete Gestalt, die auf einen auf dem Boden Liegenden tritt. Er stellt einen der vier Lokapālas, Vaiśravaṇa, dar. Daran schließt dann unser kleines Fresko (STEIN II Taf. II[1]). Wie in dem Bilde von Kuseir Amra sieht man auch hier rechts die nackte weibliche Gestalt, in einer rechteckigen Kufe stehend, und

1) Meine Abbildung nach einer Originalaufnahme, die mir Dr. STEIN freundlich zur Verfügung gestellt hat.

links daneben Männer, nur sind sie nicht stehend, sondern in dem geläufigen Leitmotiv der mittelasiatischen Kunst auf dem Boden hockend gegeben. Die nackte Frau trägt indischen Kopfputz und ist durch die dünne Taille charakterisiert. Der Oberkörper erscheint in Vorderansicht, der Unterkörper nach rechts, der Kopf nach links gewendet. An Hals und Armen trägt sie Schmuck, um die Lenden vier Streifen mit Schellen(?) und vor der Scham ein Weinblatt. Sie neigt sich etwas vor, legt die Rechte an die Brust, die Linke vor den Leib und blickt schmachtend vor sich hin. Zu ihren Füßen sieht man links einen Knaben, der an ihr emporstrebt, und eine zweite kleinere Gestalt hinter einem gesattelten Pferd, zu beiden Seiten Lotosblüten. Rechts im Hintergrund ein Buddha. STEIN hat (I S. 253 f.) eine Deutung auf Grund der Legende von Nāga's Witwe versucht, ohne daran festhalten zu wollen. Dabei sind die beiden links hockenden Gestalten ganz außer Zusammenhang gelassen. Ich möchte jedoch nach der Analogie der Anordnung in Kuseir Amra glauben, daß da irgend ein verwandter Gegenstand anzunehmen sei. Gemeint scheinen Buddhajünger, der eine links hebt lehrend die Rechte und hält auf der offenen Linken, wie der andere in der Rechten, Blätter eines »Pothi«, die Gestalt rechts stützt dabei den zweiten Arm auf den Schenkel. Sie sind in Mäntel von schönem Linienschwung gehüllt, zwischen ihnen kommt ein Fisch hervor, und unten im Wasser sieht man Schwäne und eine zweite, anscheinend schwimmende Gestalt.

Ich lege bei Herausarbeitung des Amra Verwandten und Andersgearteten nicht den Nachdruck auf diese gegenständlichen Tatsachen, die ich ohnehin nicht zu erklären weiß. Mir geht es vielmehr lediglich um rein künstlerische Fragen, Gestalt, Form und seelischen Gehalt betreffend, wobei ich freilich für Amra voraussetzen muß, daß MIELICH stilistisch treu kopiert hat.

Der charakteristische Gegensatz zwischen der Durchbildung der Gestalten: den steif dastehenden Gewandpuppen

in Kuseir Amra und dem elegant bewegten hockenden Mantelträger mit nackten Armen und Füßen, jede Gruppe im Motiv der Art ihres Kunstkreises entsprechend, ist bereits besprochen worden. Ebenso die indische Durchbildung der weiblichen Gestalt im Khotan. Man richte jetzt das Augenmerk auf die Zeichnung! Die Neigung, mit dem Umriß zu arbeiten, ist in beiden Kunstkreisen gleich. Aber wie plump und derb wirkt die Badende in Amrâ, wie wunderbar empfindsam zeigt sie daneben die Hand des Malers im Khotan! Dazu kommt die zum Teil sorgfältig detaillierende, zum Teil impressionistisch kühne Modellierung in den Gewändern der beiden Hockenden im Khotan. Man nehme dazu die geradezu nervös feinfühlige Durcharbeitung der Hände und die packend ausdrucksvolle Zeichnung der Köpfe; ferner das Sinnlich-Schöne in den Zügen und der Bewegung des Frauenhauptes und die andächtig getragene Art des Dozierenden links, der die Augen schließt, den Mund vorquellen läßt und den Kopf leicht zurücklegt, und man wird neben all diesen ausdrucksvollen Motiven das Fresko von Amra leer und banal finden, trotzdem es durch die Architektur reicher disponiert erscheint.

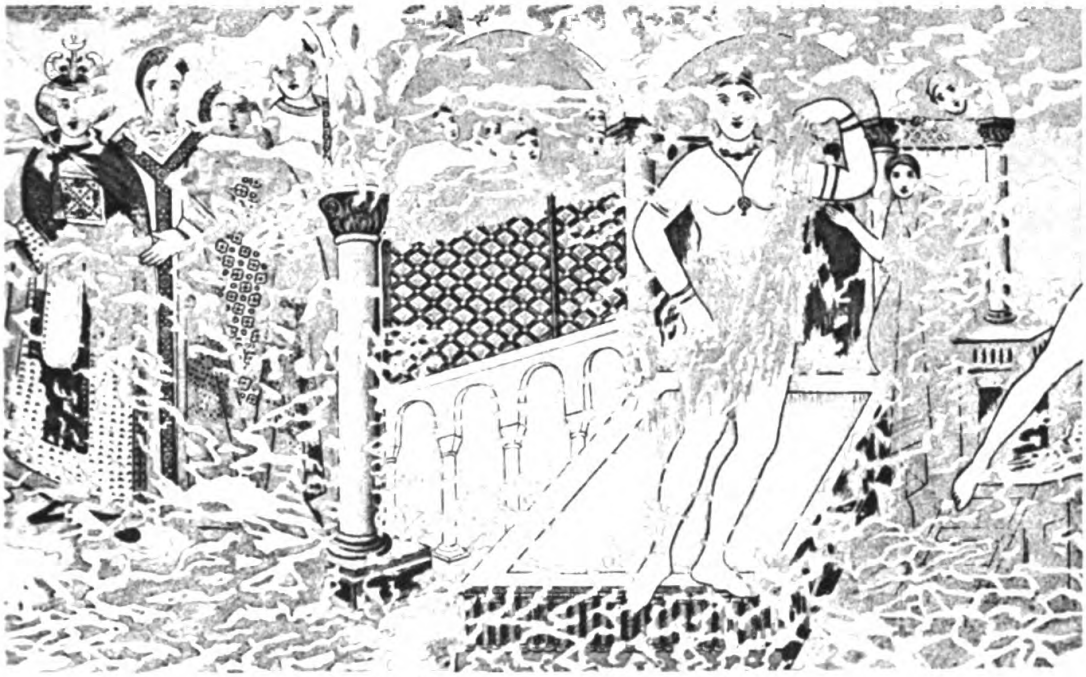
Ich meine, wenn man von solchen Beobachtungen ausgeht, wird zugegeben werden, daß der Vertreter des innerasiatischen Kunstkreises dem randsyrischen Maler unendlich weit überlegen ist. Man wird einwenden, daß da wohl starke zeitliche Differenzen mitspielen dürften. Das trifft nicht zu. Beide Gemälde sind fast gleichzeitig entstanden, das Fresko von Amra bekanntlich in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts, das andere im Khotan nach STEIN (I S. 255) im letzten Viertel desselben Jahrhunderts. Diese Tatsache spricht, scheint mir, Bände. Die künstlerische Kraft liegt im Osten, nicht im Westen; wo dort ein feines künstlerisches Empfinden am Werk ist, herrscht hier ein auf derb sinnlich dekorative Effekte oder auf die Illustration für Illiteraten gerichtetes Schaffen. Das Fresko von Amra scheint, freilich unter dem Einfluß einer westlichen Strömung, abhängig vom

Osten. Was man landläufig, ohne rechten Einblick »Byzanz« nennt, nimmt hier eher das Gute, als es solches gibt. Wir werden erst verstehen, was eigentlich in der Zeit des Überganges vom Altertum zum Mittelalter in der Entwicklung der bildenden Kunst vor sich geht, wenn wir jenen großen unbekannten, im Hellenismus wurzelnden Kunstkreis Innerasiens entdeckt haben werden, von dem die Gandhara-Denkmäler und der Eintritt der großen Blüte der Kunst in China und Indien nur Ausstrahlungen sind, unabhängig von Rom und Byzanz.[1]) Das ist die eine Forschungsrichtung. Die andere muß auf die Entdeckung der innerasiatischen Volkskunst des Nordens ausgehen, mit der die ältere Kunst China's und die Ornamente der wandernden Germanen zusammenhängen. Die in Europa einbrechenden Reitervölker bringen nur einen Nachschub. Man sieht, der Kunsthistoriker hat, wo scheint's alle anderen Spuren einer großen, eigenartig kontrastierenden Kultur im Norden und Süden Innerasiens bisher versagten, die Mittel zur Klärung in der Hand, — er hat auf diese Art Aufgaben von der größten Bedeutung zu lösen.

1) Es ist interessant, die Jagddarstellungen in Amra zu vergleichen mit späteren indischen Miniaturen, etwa dem *Add.* 22,363 (fol. 14r) des British Museums. Man wird überrascht sein, wie lebendig da noch im 17. Jahrhundert die alten Typen von Amra sind.

OXFORD MUSEUM

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



1. Kuseir Amra, Wandbild.



2. Dandan-Uilig, Wandbild.

Lichtdruck v. Max Jaffé, Wien.

ASHMOLEAN
OXFORD
MUSEUM



