



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.





J. Goldziher

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND.

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



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



FESTSCHRIFT
FÜR
IGNAZ GOLDZIHNER

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD.

MIT EINEM BILDNIS GOLDZIHNER'S.

ERSTER UND ZWEITER THEIL.



FESTCHRIFT
IGMANS GOLDNER

Bibliothek der
Deutschen
Morgenblatt
Gesellschaft.



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, Inkonssequenzen 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 <i>Nasim haššobeoth</i>	33
A. A. Bevan, The Hebrew word קצין	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 Torähfälschung	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, Murgītische und antimurgītische Tendenztraditionen in Sujūtī's <i>al la'ālī' al mašnū'a fi l ahādīt al maudū'a</i>	169
C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung	175
M. Th. Houtsma, Die <i>Ḥashwiya</i>	196
Richard Gottheil, A Fetwa on the Appointment of Dhimmis to office	203
Reynold A. Nicholson, Ibrāhīm b. Adham	215
C. Snouck Hurgronje, Sa'd ès-Suwēnī, ein seltsamer Walī in Ḥadhramōt	221
Georg Jacob, Sejjid Gazi	240
W. Barthold, Die persische Šu'ūbija 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 Hudeiliten	277
J. Wellhausen, Carmina Hudsailitarum ed. Kosegarten Nr. 56 und 75	287
René Basset, Contribution à l'étude du Dīwān d'Aous ben Hadjar	295



	Seite
R. Geyer, Al-Samau'al ibn 'Ādiyā	305
K. V. Zetterstéen, Zwei Gedichte des Suḥeim	319
D. S. Margoliouth, On Ibn al-Mu'allim, the Poet of Wāsiṭ	334
A. S. Yahuda, Yemenische Sprichwörter aus Sanaa	345
M. Bencheneb, Poème didactique sur le féminin par Borhān ad-dīn Abū Ishāq Ibrāhīm ben 'Omar al-Ġā'barī	359
N. Rhodokanakis, Zu arabisch <i>rti</i>	382
C. J. Lyall, ^{So-} متر = 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: *dabiqi* st. *dabiqō*; S. 255, Z. 1: Zu st. In; Z. 10: unter st. neben; Z. 16: Himmelsgegenden st. Himmelgegenden; S. 256, Z. 8: Iṣpāhān st. Ispahān; Z. 16: *mulāhida* st. *malāhida*; S. 257, Z. 22: approfondie st. affrondie; S. 258, Z. 11 f.: der Muhāġirūn st. den Mutāġirūn; S. 260, Z. 3: *bāzīrgānān* st. *bāzargānān*; Z. 29: Zoroastrismus st. Zaroastrismus; S. 261, Z. 12: Oberpriestern st. Oberpriesern und S. 262, N. 1, Z. 4: *hīradmand^e* st. *hīradmand^e*.

Außerdem lies S. 390, N. 5 mit der Handschrift: القِمَاصِ st. العِمَاصِ.



06 257

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXVI. Band.

Februar 1912.

1.-3. Heft.

FESTSCHRIFT
FÜR
IGNAZ GOLDZIHNER

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD.

ERSTER TEIL.

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

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



INHALT FÜR HEFT 1—3.

	Seite
Th. Nöldeke, Inkonssequenzen 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. Erdmans, Die <i>Nasim hassobeoth</i>	33
A. A. Bevan, The Hebrew word קצין	37
Samuel Poznański, Aus Mose ibn Chiquitilla's arabischem Psalmen- kommentar	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 Torärfälschung	111
C. Bezold, Zwei assyrische Berichte	114
Immanuel Löw, Aramäische Lurchnamen. I. Eidechsen	126
Friedrich Schultheß, Zu Sūra 919. 10	148
Hubert Grimme, Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran	158
Fr. Kern, Murgitische und antimurgitische Tendenstraditionen in Sujūṭī's <i>al la'ālī al maṣnū'a fi l ahādīt al maudū'a</i>	169
C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung	175
M. Th. Houtsma, Die Ḥashwiya	196
Richard Gottheil, A Fetwa on the Appointment of Dhimmis to office Reynold A. Nicholson, Ibrāhīm b. Adham	203
C. Snouck Hurgronje, Sa'd ès-Suwēni, ein seltsamer Wali in Ḥadhramōt	221
Georg Jacob, Sejjid Gazi	240
W. Barthold, Die persische Šu'ubija 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 Diwāns der Hudeiliten	277
J. Wellhausen, Carmina Hudsailitarum ed. Kosegarten Nr. 56 und 75	287
René Basset, Contribution à l'étude du Diwān d'Aous ben Hadjar	295

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^o 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.



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 $\text{וַיִּלְדֶּת בֶּן$, aber Gen. 16, 11; Jud. 13, 5, 7 in ganz ungewöhnlicher Weise $\text{הָרָה וַיִּלְדֶּת בֶּן}$; Num. 1, 47. 2, 33. 26, 62; 1 Reg. 20, 27 הִתְפַּקְרוּ , aber in derselben Bedeutung Jud. 20, 15, 17 הִתְפַּקְרוּ (wie entsprechende Formen Jud. 20, 15. 21, 9); Thr. 2, 17 אָמְרָתוֹ , aber Ps. 147, 15 אָמְרָתוֹ und so noch zahlreiche Formen von אָמְרָה wie אָמְרָתֶךָ , während man bei anlaut. א doch אָ 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, ebennmäßig 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 seltenen Inkonsequenzen mit unsrer (tiberiensischen) zusammen-

Zeitschr. f. Assyriologie, XXVI.

1



trifft, um zu erkennen, daß hier keine Tradition von dem Einfluß anderer 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 \bar{a} 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 Unbefangtheit 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. הַמְּלֵאִים Jes. 65, 11; Zeph. 1, 9; Job 3, 15 neben מְלֵאִים Gen. 37, 7; מְשֻׁלְּמִים Joel 4, 4; אֲלֵמִים Jes. 56, 10; Hab. 2, 18. — רָנְנוּ neben הִנְנִי Die Aufhebung der Verdopplung wird noch verdeutlicht durch וַתִּזְאָלְצֶהוּ in Jud. 16, 16 (wo Andre aber "ל" lesen); dagegen סִבְלָה Jes. 9, 3. 10, 27; שִׁבְלִים öfter und שִׁבְלִי 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 עֲנִבִי Lev. 25, 5; Deut. 32, 32; עֲקָבִי Gen. 49, 17; Jud. 5, 22; עֲשׂוֹת Prov. 27, 25; קִשְׁתָּיו Jes. 5, 28; עֲצִיבָהם Jes. 58, 3. In bei weitem den meisten analogen Fällen fehlt aber ein solches Dagesh.

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

Sehr selten wird in der Pausa nach langen Vokalen verdoppelt עֲנִנּוּ Ez. 27, 19 (aber נִתְנָה Jud. 5, 25); חֲהִלוּ Jud. 5, 7; 1 Sam. 2, 5; וַיִּחְלוּ Job 29, 21 (s. unten S. 6); und so nach Einigen קִמְלוּ Jes. 19, 6 (aber יִכְשְׁלוּ Jes. 40, 30; מִשְׁלָה Ps. 103, 19); נִשְׁתָּה Jes. 41, 17.¹⁾ Umgekehrt wird gerade in kleiner Pausa die Verdopplung aufgehoben in הִעֲגִנָה Ruth 1, 13 und gar in großer ohne Verlängerung des Vokals in dem höchst auffallenden הִאֲמִנָה Jes. 60, 4. Außer der Pausa so noch einzelne Fälle wie הִעֲזָה Prov. 7, 13; קָבְחֵלִי Num. 22, 11, 17.

Die, wie die griechische Transkription (z. B. *Sagga*) 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 שָׁתַּח behandelt haben? Dagegen spräche auch נִשְׁתָּה Jer. 51, 30 nicht entschieden.

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

in ganz vereinzeltten Formen: zweimal in **לֹא כָּבַת שְׁהָךְ** Ez. 16, 4¹⁾ (gegenüber **טַבְּחָךְ** (הַרְג, טַבַּח); **לְשִׁיחָךְ** Prov. 3, 8; **מִבְּרַת** Prov. 14, 10; **שְׂרָאשִׁי** Cant. 5, 2 und **הִרְאִיתֶם** dreimal, in welchem 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 **ס**, 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 **בְּרֵאשִׁים**, **חֲטָאָה**, **רֵאשִׁים** u. s. w. Im Innern nach Shwa mob. bleibt **ס** gewöhnlich konsonantisch, z. B. in **יִצְאִים**, **מִצְאִי**, aber hie und da wird es doch getilgt. Ps. 99, 6 steht im selben Vers **קְרָאִים** neben **בְּקְרָאִי**. Und so gegenüber dem eben genannten **בְּרֵאשִׁית** bei ganz gleicher Bildung **לְשִׁיחָרִית**.

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

1) STRACK's babilonischer Text hat da **לֹא כָּבַת שְׁהָךְ**! (Ich transkribiere die superlineare Bezeichnung in die uns geläufige.)

2) Das Dagesh in **רֵאשִׁי** Job 33, 21 soll wohl keine Verdopplung ausdrücken, da ja auch **רֵבִיאִי** 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 **ס** als Konsonanten.

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

Ein anlautendes ׀ wird einzeln nach einem Vorsatz wie ׀ in den Vokal \bar{z} aufgelöst: כִּתְרוֹן Eccl. 2, 13 (aber וַיִּתְרוֹן Eccl. 5, 8, 7, 12, 10, 10); לִיקָחָה Prov. 30, 17 (mit *Dagesh dirimens*); וַיִּלְבַּח Jer. 25, 26 (Andre וַיִּלְלַח); בִּיקְרוּתֵיהָ Ps. 45, 10 (Andre ׀ בִּיקְר׀׀ יוּחֵלוּ Iob 29, 21 (statt וַיִּחֵלוּ s. oben S. 4). Sonst aber regelmäßig וַיִּפְתַּח, וַיִּתְפַּלֵּל, וַיִּקְרָא, וַיִּשְׁתַּחֲוֶה u. s. w.

Ein vor anlautendes ׀ tretendes מן verschmilzt mit diesem meistens zu מִי: מִימִי, מִיִּידִי, מִימִינִי, aber daneben doch noch מִיִּישָׁנִי Dan. 12, 2; מִיִּישָׁתָהָ 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: גָּעַר, רָחַץ, מְצַחֵק, כְּחֵשׁ; יְנַהֵל, טָמֵר; יִבְאֵץ, נִבְאֵץ, נִאֵץ, גָּעַרָה; aber מְעַבֵּי, יִתְעַבֵּי; גַּמְלָה, מְאָז, מְאָזָה, גַּמְלָהָ; תִּבְעֵר, מְעַבֵּר; aber מְעַבֵּר, גַּמְלָהָ 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 נִאֵץ, in Pausa נִאֵץ, aber לִאֵץ, in Pausa לִאֵץ Jes. 40, 23; כִּזְאת neben כִּזְאת Gen. 45, 23; לִאֵלָה, כִּזְאת neben לִאֵלָה, כִּזְאת; לִשְׁבֶּת öfter und לִשְׁבֶּת Gen. 16, 3; Num. 21, 15. Man könnte auch לִבְעֵר Prov. 1, 4 als Inkonsequenz neben לִקְחָה, לִרְעָה ansehen, denn hier handelt es sich um rein lautliche Verhältnisse.¹⁾

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

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

הַחֲתֻלָּה Ez. 16, 4! Ferner שְׂדֵדָה Jer. 20, 49, 3; Zach. 11, 3, aber שְׂדֵדָה Nah. 3, 7; אָמָּם fünfmal (mit und ohne הַ in Fragesätzen), אָמָּם neunmal (in affirmierenden Sätzen); מִדְּבָר Ps. 87, 3; מִאֲפָף Ez. 38, 12 neben מִאֲדָם Nah. 2, 4; יִכְסֶה Eccl. 6, 4; וַיִּכְסֹו Gen. 7, 19 sq. neben כָּסוּ Ps. 80, 11; Prov. 24, 31; מִשְׁבָּב neben מִשְׁחָה וַיִּחַנְנוּ Jes. 27, 11; וַיִּחַנְנוּ Num. 6, 25;¹⁾ וַיִּחַנְנוּ Job 33, 24 neben וַיִּחַנְנוּ Mal. 1, 9; שְׂיִחַנְנוּ Ps. 123, 2; תִּתְּנֶם Deut. 7, 2; וְהִשְׁלַחְךָ Dan. 8, 11; הִשְׁלַחְךָ Ez. 19, 12; מִשְׁלַחְתְּךָ öfter u. a. m. neben הִשְׁלַחְתְּךָ Jes. 14, 19; הִשְׁלַחְתִּי Ps. 22, 11. Und so noch vieles.

Entsprechendes Schwanken auch zwischen virtuell gleichwertigem \check{z} und \check{z} (كسسر): וַאֲבַעַר Jud. 16, 20; אִשְׁפָּט Ez. 20, 36; וַאֲשַׁפְּטֶה 1 Sam. 12, 7 neben אֲנַחֵם dreimal; וַאֲשַׁעַן Jud. 16, 26 u. s. w. Bei anlautendem Guttural gewöhnlich ־ , aber doch z. B. עֲמַקָּם Jer. 47, 5; עֲמַקָּךְ Jer. 49, 4 gegenüber עֲגָלִי חֲבָלִי; אֲמַרְתִּי neben אֲמַרְתֶּהוּ s. oben S. 1. Vor silbenschließendem ג steht vielfach ־ , auch wo in entsprechenden Formen ־ gesetzt zu werden pflegt. So הַגְּלָה oft, doch daneben הַגְּלָה 2 Reg. 24, 14; וְהַגְּלֶם Jer. 20, 4 (הַגְּלֶם 1 Chr. 8, 7 in Pausa); הַגְּלוּ u. s. w. Ferner מִאֲסַפְּבָם Jes. 52, 10; אִיבָךְ dreimal neben אִיבְּךָ Num. 22, 1; Jes. 52, 12; מְלַמְּדֶךָ Jes. 48, 17 u. s. w.

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

In der Tonsilbe wird \check{z} , \check{z} meistens zu ־ . So auch im Piel, oft selbst bei auslautendem ר, z. B. נִאָר Thr. 2, 7; בִיעַר viermal, aber רָבַר (trotz רָבַר, רָבַר); כָּפַר (וַיִּכַּפֵּר); בָּבָם oft neben בָּבָם Gen. 49, 11; 2 Sam. 19, 25 (letzteres in kleiner Pausa). Aber hier tritt vielfach auch α ein, nicht bloß bei 2. und 3. Guttur. wie נִחַג Ex. 10, 13; רָחַם Jer. 42, 12; Thr. 3, 32;

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



לְפָר dreimal; שָׁפַע Lev. 1, 17, sondern auch z. B. bei לְפָר Eccl. 12, 9; הִשָּׁב öfter; תִּיק 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 וַיִּרְבֵּם Jona 1, 5 und וַיִּאֲמַר.²⁾

שָׁם behält die Dehnung des Vokals meistens auch vor Maqef bei, aber an einigen Stellen dafür —שָׁם.

Das Schwanken zwischen Beibehaltung der Formenvokale ֿ, ֿ vor auslautenden Gutturalen und ֿ und deren Verwandlung in ֿ läßt sich nicht in Regeln fassen. Ich weise nur hin auf לְשַׁלַּח Ex. 10, 4 neben öfterem לְשַׁלַּח לְקָוֶע; לְקָוֶע Num. 17, 28 neben בְּקָוֶע Num. 20, 3; תִּצְחֹר Ex. 22, 28 (Pausa); Deut. 23, 22; Eccl. 5, 3 neben תִּצְחֹר 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: וַיִּשָּׁן Gen. 41, 5, aber וַיִּשָּׁן I Reg.

1) Anders ist es, wenn für וַיִּקַּץ I Reg. 3, 15; Jud. 16, 20 oder וַיִּיקַץ Gen. 41, 4, 7; Jud. 16, 14; Ps. 78, 65, mit zurückgezogenem Ton וַיִּיקַץ 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 anderer Verbalstämme herbeigeführt worden sein.

19, 5; תִּקְרָב Lev. 18, 14, aber תִּקְרָב Lev. 18, 19; הִנְחֵל Num. 18, 20, aber תִּנְחֵל Deut. 19, 14; אֶקַּח 1 Reg. 11, 37, aber אֶקַּח Jes. 47, 3.

Silbenschließende Gutturale im Inlaut werden sehr oft zur bequemeren Aussprache mit einem Hataf-Vokal oder, wenn ein Konsonant mit Shwa mob. folgt, mit einem vollen kurzen Vokal versehen, aber durchaus nicht immer. Bei א ist der Silbenschluß ohne vokalischen Zusatz selten. Doch finden wir יָאָסַר 1 Reg. 20, 14; וַיָּאָסַר Ex. 14, 6; 2 Chr. 13, 3; Iob 12, 18 neben וַיִּאָסַר Gen. 42, 24. 46, 29; תִּאָחַז Eccl. 7, 18 (sonst יֵאָחַז u. s. w.); יִאָדִיר Jes. 42, 21 (neben יִאָזִין Jes. 42, 23); בָּאָשׁוּ Joel 2, 20; בָּאָשָׁם Jes. 34, 3; בָּאָשָׁה Iob 31, 40; יִאָשֵׁם, יִאָשְׁמוּ, יִאָשְׁמוּ und andre Formen von אָשַׁם.¹⁾ Bei andern Gutturalen z. B. נִחַלָּו Jer. 12, 13; Amos 6, 6; נִחַלָּה (aegrota) öfter neben הִחַלָּו Hos. 7, 5; מִחַלָּה Prov. 13, 12; תִּחַבֵּל Ex. 22, 25; Deut. 24, 17;²⁾ יִחַבְּלוּ, יִחַבְּלוּ neben יִחַבֵּל Deut. 24, 6; יִעֲלֶצוּ 1 Sam. 20, 34 neben גִּעְעֶצַב 2 Sam. 19, 3; יִעֲלֶצוּ Ps. 5, 12 neben וַעֲלֶצוּ Ps. 25, 2. 68, 4; מִעֲנִי 2 Reg. 3, 19 neben מִעֲנִי 1 Reg. 18, 3; נִהַפְּכוּ Ps. 78, 57; Iob 19, 19. 41, 20 neben גִּהַפְּכוּ 1 Sam. 4, 19; Dan. 10, 16³⁾ 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 יִעֲנֵנִי Num. 21,

1) Ob die wahre Überlieferung יִאָתַב, יִאָתַב oder תִּאָתַב, יִאָתַב, oder teils dieses, teils jenes hat, ist unsicher; s. NORZI zu den Stellen.

2) KITTEL hat hier תִּחַבֵּל.

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 עָנִי 1 Sam. 12, 3 (freilich in anderer Bedeutung). Zuweilen tritt selbst ֿֿ (ֿֿ) in Konkurrenz, z. B. חֲרָבִי Jes. 44, 27; לֹא תִעָבְרֶם Ex. 20, 5. 23, 24; Deut. 5, 9 (neben יַעֲבֹדֶנּוּ und andern Formen mit ֿֿ); aber hier sind Imperativ-, resp. Vetativformen; vgl. וְעָבְרָהּוּ 1 Chr. 28, 9. Jedoch auch יִתְאַרְהוּ Jud. 9, 9, 11, 13. Und so in einem Vers יִתְאַרְהוּ und יִתְאַרְהוּ 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 Einschlebung eines Hataf-Vokals bei silbenschießendem Guttural: וַעֲצֹר Job 4, 2; לְחַלֵּחַ 1 Chr. 5, 26 (Andre לְחַלֵּחַ); לְחַשֵּׁף Haggai 2, 16; בְּעֵימָם Jes. 11, 15; ' לְאַסֹּר Ps. 105, 22. 149, 8 und vielleicht Num. 33, 3 neben לְאַסֹּר Jud. 15, 10 und vielleicht Num. 30, 3. In יִהְיֶה sechsmal, וְהָיָה sechsmal, וְהָיָה öfter ist ein außergewöhnliches einfaches Shwa mob. (sonst יִהְיֶה, הָיָה; הָיָה Gen. 24, 60).

Diese Vertretung eines Hataf-Vokals durch ֿֿ auch in יִהְיֶה, אֶתְהַיָּה, יִתְהַיָּה, אֶתְהַיָּה u. s. w.

Neben den gewöhnlichen Hataf-Formen kommen aber auch noch mehrere andere vor. So תִּתְלַךְ Ps. 73, 9; וַתִּתְלַךְ Ex. 9, 23 (aber יִתְלַךְ; וַיִּתְלַךְ; וַיִּתְלַכּוּ; וַיִּתְלַכְּוּ); das ֿֿ soll hier vielleicht ein langes z ausdrücken. Das stimmte einigermaßen zu פָּעֲלוּ Jes. 1, 31; Jer. 22, 1 (neben häufigem פָּעֲלוּ wie פָּעֲלָה, פָּעֲלָם); הִעֲלָה Jud. 6, 28; הִעֲלָתָה Nah. 2, 8; תִּאֲנָה Jud. 14, 4; וְעָמָה Num. 23, 7 (Imp.); הִאֲהִילָהּ (mit dem Ton auf א) öfter und zu הִעֲלָה Hab. 1, 15 (sonst oft הִעֲלָה).

Wieder eine andre Behandlung solcher Silben in הִתְאַבְּלוּ Job 20, 26 (neben יִתְאַבְּלוּ u. s. w.); תִּתְאַבְּבוּ Prov. 1, 22. Daß hier eine Pual- und eine Pielform vorliege, ist kaum anzunehmen

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



und wird auch durch das wunderliche הִי־בְרָךְ Ps. 94, 20 nicht wahrscheinlich.

In außergewöhnlicher Weise statt eines Hataf-Vokals ein langer bei anlautendem א in אֶהְלִים , אֶהְלֶה Jud. 19, 9 (als Pl. aufgefaßt; in Pausa), אֶהְלִיךְ , אֶהְלִי u. s. w.; אֶחָדְיוּ , אֶחָדְיוֹ , אֶחָדְיוֹ , אֶחָדְיוֹ (aber אֶחָדְיוֹ)¹⁾ (אֶחָדְיוֹ , אֶחָדְיוֹ , אֶחָדְיוֹ), ferner in אֶתְיוּ Jes. 21, 12. 56, 12; אָבוּם (st. constr.) Jes. 1, 3; Prov. 14, 4 (aber אָבוּךְ Job 39, 9; אָבְעָרָם Zach. 7, 14).

Ein vielleicht langes ֶֿ statt ֶֿֿ in שְׂרָשְׁוֹ , שְׂרָשְׁוִי und in קָרְשִׁי , קָרְשִׁי (neben קָרְשִׁי , קָרְשִׁי).

Hataf für Shwa mob. bei Nichtgutturalen findet sich gelegentlich. Einige Fälle hatten wir schon; ferner z. B. וְאֶבְרִיךְ Num. 24, 9; רָבְבָנִי Gen. 27, 34, 38; שְׂמֹמֹת Ez. 35, 9; תֵּאבְלֶנּוּ Ez. 4, 9, 10; תִּקְבְּנִי Num. 23, 25; וְאֶשְׂמְעָה Dan. 8, 13 (sonst וְאֶשְׂמְעָה , וְאֶשְׂמְעָה) 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 אֶמְרָה , יִשְׁבְּרָה u. s. w., aber בִּגְדָה Jer. 3, 8, 11; יִלְכָה u. s. w. בְּעָרָה Jes. 30, 33 neben בְּעָרָה Jes. 34, 9; Hos. 7, 4; אֶבְלָה Jer. 12, 12; אֶשׁ אֶבְלָה Deut. 4, 24. 9, 3; Joel 2, 5 neben אֶשׁ אֶבְלָה Jes. 29, 6. 30, 30. 33, 14. Ähnlich עוֹלָלִים Ps. 8, 3; Iob 3, 16 neben עוֹלָלִים Joel 2, 16; Thr. 4, 4; עוֹלָלִיךְ , עוֹלָלִיךְ .

Soviel wir sehen, unmotiviertere Verschiedenheit der Vokalisation in gleichen oder doch ganz ähnlichen Fällen finden wir auch sonst vielfach. Ich führe einige auf: וַיִּתְקַמְּלוּ Jes. 6, 3, 9; חֲמֹלַת Gen. 19, 16, aber לְחֹמְלָה Ez. 16, 5. — מִמְשָׁלָה Micha 4, 8 im selben Vers mit מִמְלֶכֶת (wie מִמְלֶכֶת) und sonst

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

neben נָקַל öfter; נָגַם Ez. 21, 12; נָסַבּוּ Jos. 7, 9; Jer. 6, 12 neben נָסַבּה Ez. 26, 2 und ohne Verdopplung נָסַבּה Ez. 41, 7 wie וּנְבָקָה Jes. 19, 3 — נָרַץ Eccl. 12, 6; נָבֹזוּ Amos 3, 11; נָקַטּוּ Ez. 6, 9 (aber נָקַטּהּ Iob 10, 1); הָרִים נְזִלוּ (Pausa) Jes. 63, 19, 64, 2 (aber ohne Verdopplung הָרִים נְזִלוּ Jud. 5, 5).¹⁾ — Mit virtueller Verdopplung des Gutturals als ersten Radikals נָחַת Mal. 2, 5; נָחַר Ps. 69, 4, נָחַרו Cant. 1, 6, in Pausa נָחַרו Ps. 102, 4 und mit Auflösung גָּחַנְתָּ Jes. 22, 23.

Beim Impt. sg. f. und pl. m. Qal von 'עַע' wird, je nachdem die Endung oder die Stammsilbe den Ton trägt, םֿ oder םֿֿ gesetzt, also z. B. im ersten Fall גָּוִי Jer. 7, 29, im andern גָּוִי 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 קָבַהּ-לִי Num. 22, 11, 17²⁾ und אָרַהּ-לִי Num. 22, 6, 23, 7.

Bei den Verben פִּא' zeigen sich verschiedene Inkonssequenzen der Vokalisation. Ich hebe nur hervor, daß im Buch Iob die Pausalform וַיֵּאמֶר die vorletzte, sonst die letzte Silbe betont: וַיֵּאמֶר Iob 3, 2, 4, 1 u. s. w., aber וַיֵּאמֶר Num. 24, 3, 15 u. s. w., und daß es וַיֵּאחֶז 2 Sam. 6, 6, aber וַיֵּאחֶז 1 Reg. 6, 10 heißt.

In der Vokalisation des fragenden הַ mit םֿֿ, םֿֿֿ, םֿֿֿֿ, םֿֿֿֿֿ mit oder ohne wirkliche oder virtuelle Verdopplung des folgenden Konsonanten herrscht viel Schwanken. Ich stelle hier nur zusammen מִלְכֹּן Gen. 17, 17; מִבְּרִיָּהּ Ez. 20, 30;

1) Die Aussprache mit \bar{o} führt die Formen zu 'עַי' über. Das mag in der Sprache wirklich geschehen sein, wie denn die Plenarschreibung in הַבּוּז Jes. 24, 3 für diesen Übergang spricht. Aber dann müßte wohl im Perfekt die Verdopplung wegfallen. — Seltsam נְמַלֹּךְ Gen. 17, 23 neben נְמַלְתָּם zu מוֹל.

2) S. oben S. 8.



הַכְּצַעְקָתָהּ Gen. 18, 21 mit Verdopplung und הַדְּזוֹנָה Gen. 34, 31; הַבְּרָכָה Gen. 27, 38 ohne Verdopplung und füge dazu das ganz ungewöhnliche הַרְאִיתָם 1 Sam. 10, 24. 17, 25; 2 Reg. 6, 32.

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

Schließlich noch einige Einzelheiten: Bei וְהִעֲמִדָה Num. 5, 16 gegenüber וְהִעֲמִידָה Ez. 24, 11 und וַיִּגְדָה Jer. 9, 11 gegenüber וַיִּגְיֶהָ Jes. 44, 7 wird die defektive oder die Plenarschreibung die Punktation bestimmt haben, ganz wie in הַבְּאִתָּם Lev. 23, 10 und sonst gegenüber הַבְּיִאִתָּם 1 Sam. 16, 17. Für die Beurteilung dieser Tradition ist das wichtig! Wir werden so auch auf den Unterschied von תִּצְבֶּינָה Cant. 7, 4 und תִּצְבֵּינָה 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 אַרְנִי Gen. 6, 6; 2 Sam. 24, 16; Jer. 26, 19; אֱלֹהִים Jona 3, 10; עַל 1 Chr. 21, 15) וַיִּנְחָם (mit Betonung der Pänultima), sonst וַיִּנְחֵם Gen. 24, 67. 38, 12; Ps. 106, 45 heißt.

Warum von יִקָּב (Pausalform יִקָּב) Deut. 15, 14. 16, 13 und von בְּגֵד (בְּגֵד) also mit Shwa mob. des 2. Radikals, gebildet wird gegenüber רָבּוּ, מְתֵנִי u. s. w., ist ganz unklar. Denn daß ein unmittelbarer Zusammenstoß von כָּבֵּ וְקָב sonst nicht gemieden wird, zeigen Formen wie יִבְגְּדוּ Mal. 2, 15; נִבְגְּרוּ Mal. 2, 10 und אֶקְבֹּעַ Ez. 22, 20; תִּקְבֹּעַ Deut. 13, 17 u. a. m. — Die seltsame Weichheit des פּ in רִצְפָה, רִצְפָּת »Pflaster«, wofür Einige noch deutlicher רִצְפָּה

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



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

Die virtuelle Verdopplung des Gutturals in מְחוּט Gen. 14, 23, מְחוּץ oft und מְעַצְבָּר Jes. 14, 3 (wo Andre "מַעַ") ist nicht ohne Analogie, obgleich für מן in solchen Fällen sonst מ appears. Ganz singular ist aber מְרַרָה 1 Sam. 23, 28; 2 Sam. 18, 16 und gar וַיִּמְרַרְוּ Jes. 14, 3 (wo Andre "וּמְרַ").

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 Nabucodonosor, 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 Ahikar; 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 africani, 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 esigea 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, wiewohl 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 verfare, 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.*

וישמע ¹ אליכם ² אלהים ³ למשח ⁴ עליהם ⁵ מלך ⁶	7 ^b שמעו ¹ אלי ² בעלי ³ שכם ^a 8 הלוך ¹ הלכו ² העצים ^b
---	--

*

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 Wohlklang 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. 8^b. 10^a. 12^a. 14^a ebensogut לזית wie לזית u. s. w. sprechen,



<p>לְךָ אֶתְּהָה^c מַלְכָּה^d עֲלֵינוּ^a</p> <p>וְהִלַּכְתִּי לְנוּעַ עַל הָעֵצִים</p>	<p>וַיֹּאמְרוּ^a הָעֵצִים^b לְזֵית</p> <p>וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזֵּית⁹</p> <p>הַחֲדַלְתִּי אֲנִי^e רִשְׁנִי^f</p>
*	
<p>לְכִי אֵת מַלְכֵי^h עֲלֵינוּ</p> <p>וְהִלַּכְתִּי לְנוּעַ עַל הָעֵצִים</p>	<p>וַיֹּאמְרוּ^g הָעֵצִים לְתֵאנָה</p> <p>וְתֹאמְרָ לָהֶם הַתֵּאנָה¹⁰</p> <p>הַחֲדַלְתִּי אֲנִיⁱ מִתְקִי^k</p>
*	

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) **א** וַיֹּאמְרוּ, aber rhythmisch jedenfalls besser ohne ן; dies ist in der poetischen Diktion auch unnötig. Vielleicht stand ursprünglich sogar אֶמְרֵי da, und erst die Einarbeitung der Dichtung in die Prosaerzählung hat, wie andere Zusätze, auch die Form וַיֹּאמְרוּ herbeigeführt. b) Das Wort fehlt im überlieferten Text, muß aber des Rhythmus wegen und nach V. 10. 12. 14 zuge-
setzt werden. c) Auch dieser Zusatz ist rhythmisch nötig und bedarf nach V. 10^b. 12^b. 14^b keiner weiteren Rechtfertigung. Der Ausfall der beiden Worte nach לֵזִית und vor מַלְכָּה ist als Abschreiberversehen auch nicht allzu schwer begreiflich. d) **א** Kethib: מַלְכָּה; rhythmisch wäre die Silbe לֵי inmitten der beiden mit ׁ gesprochenen ל (לְךָ) und עֲלֵינוּ recht wohlklingend. Vielleicht war diese Aussprache wirklich beabsichtigt (vgl. V. 14). e) So statt des überlieferten אֵת. Zwar hat **א** auch in V. 11. 13 אֵת, aber rhythmisch ist diese Lesart recht übel, weil אֵת mit Hochton gelesen werden muß, aber die Nota acc. so herauszuheben ist unnatürlich und sicher vom Dichter nicht beabsichtigt. Nun bietet **ט** in V. 11 (allerdings auch nur dort): *μη ἀπολείψασα ἐγώ*. Das ist aber sicher der ursprüngliche Text; **ט** hat ihn an dieser Stelle noch vorgefunden. Ersetzen wir אֵת durch אֲנִי, so ist der Vers rhythmisch in Ordnung. Die sachliche Richtigkeit des אֲנִי wird durch den nachdrücklichen Gegensatz des vorausgehenden אֵתה (V. 8) bezeugt. Die Verderbnis eines אֲנִי in ein אֵת ist auch unschwer zu begreifen. Ob wir dann das vorausgehende Verbum wie **א** lesen: הִתְחַבְּלֹתִי (dann ist רִשְׁנִי Akk. der Relation = »in Hinsicht auf«) oder הִתְחַבְּלֹתִי (ohne Fragepartikel), woran sich רִשְׁנִי als Objekt ohne weiteres anschließt, ist von keiner Wichtigkeit. f) In **א** folgt hierauf der Satz: אֲשֶׁר אֵשֶׁר בִּי וַיְכַבְּרוּ אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים, aber dieser Relativsatz fällt außerhalb des rhythmischen Aufbaus und ist nur eine Glosse. **ט** liest den Satz: *ἐν ἧ δοξάσουσι τὸν θεὸν ἄνθρωποι*, **ט**^A aber = **א**: *ἣν ἐν ἐμοὶ ἐδόξασεν ὁ θεὸς καὶ ἄνθρωποι*. g) S. zu V. 8^b. h) Hier und in V. 12 ist der Anklang der Schlußsilbe des



12 יֹאמְרוּ^a הַעֲצִים לְגַן
 לְכוּ אֶת מַלְכֵי עֲלֵינוּ
 13 וְתֹאמְרוּ לֵהֶם הַגֵּן
 הַחֲדַלְתִּי אֲנִי^b תִּירוּשֵׁי^c וְהִלַּכְתִּי לְנוֹעַ עַל הַעֲצִים

14 יֹאמְרוּ^d הַעֲצִים^e אֶל הָאֵמֶד^f לֵךְ אִתָּה מֶלֶךְ עֲלֵינוּ
 15 וַיֹּאמֶר הָאֵמֶד אֶל הַעֲצִים

אִם g באמת אתם משחים אתי למלך עליכם באו חסו בצלי
 ואם אין תצא אש מן האמד ותאכל את ארזי הלבנון

* * *

Wortes an das vorausgehende לְכוּ rhythmisch beachtenswert. i) S. die Note zu V. 9. k) אִי fügt noch hinzu: וְאֵת הַנוֹכְחֵי הַטּוֹכָה, aber das ist sicher ein Zusatz, sogar nach מִתְקִי 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 הַמְשַׁמַּח אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים, aber das ist eine Glosse wie in in V. 9. d) S. zu V. 8^b. e) אִי בל-הֵעָ, aber wozu hier auf einmal בָּל? Es fehlt in **GA** und ist zweifellos nachträglich zugesetzt. f) Ursprünglich wird auch hier wie in den Parallelsätzen לְאֵמֶד (so **GB**) gestanden haben. In dem breiteren אֶל-הָאֵמֶד (vgl. dazu V. 15^a) 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 בְּצֵלִי חָסוּ כְּבָלִי 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: הַבְּאֵמֶת אִתָּם מְשַׁחִים אֲתִי? Rhythmisch wäre er so ohne Anstoß; denn מְשַׁחִים אֲתִי unter einen Hochton zu stellen, also als rhythmische Einheit anzusehen, ist ohne Bedenken. Die Worte לְמֶלֶךְ עֲלֵיכֶם sind nach dem Zusammenhang sachlich überflüssig, und das, was sie sagen, ist selbstverständlich auch schon in dem מְשַׁחִים enthalten. Möglich wäre auch: הֲאִם אִתָּם מְשַׁחִים אֲתִי. 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 וגו') 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^{aβ} die Verantwortung trägt, da ja zweifellos die Gestalt des Satzes V. 15^b die von V. 15^{aβ} zur Voraussetzung hat. Die an sich ja sachlich sehr klare Gestalt von V. 15^{aβ} 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^{aβ} 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 auszuschneiden, 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 Pabel 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 תנובה 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 הלק 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 is nicht das des Vergleichs, sondern nimmt im parallelen Glied das כאשר auf, עוף ist daher nicht das Nomen עוף, sondern der Infinitiv עוף. Fast unerlässlich ist dabei das Suffix, also כְּעוֹפִים. Damit ließe sich השמים als Akkusativ der Richtung verbinden; wahrscheinlicher aber gehört das Wort zu אורירם und ist deshalb קִשְׁמִים 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 כְּעוֹפֵי הַשָּׁמַיִם in das alltägliche כְּעוֹפֵי הָאָרֶץ verlesen wurde, kann durchaus nicht Wunder nehmen.

Neben dem deutlichen אורירם hätte אִסִּירם nicht unter Streichung des zweiten י oder beider als אִסִּירָם oder אִסִּירָם (von אסר) gelesen werden sollen; denn Tauben werden weder gezüchtet noch angebunden. Vielmehr ist das erste י zu streichen und אִסִּירָם zu lesen, wofür auch einige Handschriften und das stillschweigende K^rê der wunderlichen Doppelschreibung und Doppelvokalisation eintreten: »ich putze sie fort«. Für das nächste Wort ergibt sich neben כאשר ילכו und כְּעוֹפָם von selbst nicht die Aussprache כְּשִׁמְעָם, sondern כְּשִׁמְעָם: »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 לערתם zu suchen sein. Nach jenen Stellen (vermutungsweise auch



Nah. 2, 8) möchte man am ersten an eine Bildung von הנה denken, also am einfachsten הנהם; indessen weist v. 16 auf eine andere Spur. Das wunderliche וז לעגם ist dort nicht Dittographie des Vorhergehenden (OORT), sondern Randglosse, Berichtigung zu dem unbrauchbaren מזעם; man lese daher wirklich dafür מלעג, »wegen des Stammelns ihrer Zunge im Lande Ägypten« oder מלעגם בלשונם, oder מלעג לשונם בארץ. 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 לערתם einfach לענתם 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 hinziehen, 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 haššobeoth*.

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 haššobeoth*, welche *šabeu* am Eingang des Ohel mo'ed. 1 Sam. 2, 22 erwähnt als Sünde der Söhne Eli's, daß sie buhlten mit den Weibern *haššobeoth* 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 ἧ ἡμέρα 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) herübergewonnen 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 haššobeoth* 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 **עבד** bedeute Num. 4, 23. 8, 24 f. »Dienst tun« und das Substantiv **עבד** 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 **עבד** 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 *šaba*, 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 *šaba* zu bilden (**לעבד עבד**), um Dienst zu verrichten« (ähnlich 8, 24 f.). *Šaba* 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. *Šaba* 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 **עבד עבד** 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 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 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, קָצִין 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 קָצִין remains unexplained. The only apparent analogies which OLSHAUSEN is able to cite are תִּצִין (where the final *n* may be taken as part of the root) and the very doubtful ἄπαξ λεγόμενον תִּצִיןִי (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 קָצִין 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* (= القائد), and others.



Aus Mose ibn Chiquitilla's arabischem Psalmenkommentar.

Von *Samuel Poznański*.

Als Schöpfer der jüdischen Bibelexege 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 'Abû Zakarjâ Jahjâ (Jehûda b. Dâwid) Ḥajjûġ das Gesetz der Triliteralität auch für die hebräischen Wurzeln entdeckt und nachdem der geniale Abulwalîd Merwân ibn Ġanâḥ 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-'usûl*), 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 (Ġiġatilla, 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-tadkir wat-ta'nîl, sowie hebräische Gedichte und Prädigten und übersetzte außerdem zwei Schriften Ḥajjûg's, über die schwach- und doppel lautigen 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 Kimḥi 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 Pijut 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 *Tanhum 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 לכן נקטילה** und dann als **מגלד תפסיר או לו לכן נקטילה**.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 **האנה** und **תושיה** mitgeteilt.⁴⁾ Ferner

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

1) Aus dem XIII. Jahrhundert kommt hinzu außer Tanhûm noch Isaak b. Elazar Hallewi aus Bagdad (s. meine Schrift, p. 63), der in seinem handschriftlichen **שפה 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 **מוערת** 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 **אָזן** 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) הרגום 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. בוראפעשט 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 Tanhûm, 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, 12 a; 44, 2b—48, 9 a; 49, 11—69, 9 a; 74, 8—78, 45; 104, 13—105, 45; 106, 33—109, 3 a; 119, 152—132, 5 und 141, 10—144, 3 a. 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 Bal'âm, zu 17, 10 erhalten²⁾: לאבן בגאוח נקטילה פיה בלאם אדא קראתה קלת רחמנא ליצלן מהאי דעתא פאנָה מן כלאם אלמברסמין³⁾ והדא נצָה קאל קולה חלבמו סגרו פימו יעני קר סֶדָת שחומהם אפואההם פנטקת בצולה ואחאטוא באקראמנא ורצדוא וחקחא²⁾ פי אלארץ ותקדירה חלבמו סגר פימו עד אשר דברו בגאוח פנא סגרו ודברו עלי אלמעני לאנָהם כתירין הדא קולה ואול מא יקאל לה כוף תתנאקן ולא תשער לאנדך תקול אן אלשחם קר סֶד

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 Bal'âm auch anderswo gebrauchter Ausdruck, s. FUCHS, *Studien über ibn Bal'âm* p. 29, n. 62. Besonders aber war er ja, wie bekannt, ibn Ch. gegenüber unwählerisch in seinen Ausdrücken.



אפואההם פנטקת בצולה פמן סד פוהלה] כיה ינטק בצולה או בגירחא
 ׀ך. 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«
 וקאל אבו גקטלה אן דולקים הנא מתל : 32: *Tanh. Yer.*
 כי דלקת אחרי מדלק אחרי פלשתים והוא מענאה כי רדפת אחרי
 ומעני לדולקים: (מרדף אחרי פלשתים אלך), dasselbe im Kommentar:
 טאלבה (באלבה 1.) ומרבה כמא קאל כי דלקת אחרי מדלוק 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 אכטא אבן גקטילה פי תפסירה נחלי בליעל אמראן
 רדיה אשתקה מן כל המחלה בזעמה ולם יערף אן אלול לם ישב
 ונחלי: (אמראצא ולא וצפאה אלך), ebenso im Kommentar z. St.:
 בליעל יעני אלאמראן אלסיה אלשרידה ונונה מזידה פי מתל נכבי
 ים.) — Der Kommentar ibn Ch.'s zu 39, 1 lautet nach Isaak
 Sar Šalom (s. ib. p. 198): למנצח הו צאחב אלה אלמוסיקאר באן:
 ילהן אלקול אלדי ינשיה רוד עה in der Tat heißt es im Kom-
 mentar: קן למנצח לירותון מזמור לדוד. קך בינא מתלה מן אן ידותון
 דוד אלמלהן לה עלי אלה אלמוסיקי ואלקול לדוד. — Ib. 3 sagt
 derselbe Autor im Namen ibn Ch.'s (s. meine Schrift ib.):
 החשיתי מטוב. אלעלה פי החשיתי מטוב חדרה מן אדרשע לאנה לא

1) Wenn hier die Ausdrücke nicht ganz übereinstimmen, so ist das viel-
 leicht darum, weil ibn Bal'âm 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 Bal'âm 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 *Tanh. Yer.* p. 34).

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



וואפקה אלנטק באלכיר, ebenso fast wörtlich im Kommentar: ואלעללה פי קו החשיתי מטוב חררה מן אלרשע לאננה לא וואפקה 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 גקטילה ר' אללה אן מעני ידבר עמים תחתנו מתל מעני: וינהג אלך), dasselbe im Kommentar: יסיררהם פי טאעתנא ומלכנא עלי מעני ינהגי. — 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 מקרארא. 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 עמר קשה מן הלך וישב קשה מכולם. אם כן יהיו הלצים רעים מחטאים ור' משה הכהן פירש להיפוך וגו'. Damit stimmt vollständig der Kommentar überein: וקד כאן אהל אלמדרש יתאולון הרה אלג אלפאט אלמתואליה פי הרה אלפסוק אעני הלך ועמר וישב אן אלדי תאכר מנהא הו אשד מן אלדי תקדס ופי דלך יקולון שאם הלך סופו לעמוד ואם עמר סופו לישב ואם ישב סופו ללוץ ואם לץ עליו הכה אומר ולצת לכרך תשא וקד יגזו בון 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. = Abóda Zára 18b; vgl. meine Schrift p. 160.



Ezra: [תמו חרבות לנצח] ... ואמר ר' משה היה ראוי להיות אבר זכרם אתה וכמוהו יען אשר גבהת בקומה ויתן צמרתו ותתן צמרתו וגו' 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: אִיִּהּ אֶלְעָדוֹ אֱלֹהֵי הַדָּם אֲלֵבֶלֶאד פְּכֻרְבַת לְאַבְרָךְ בְּאֵד דְּכֻרְךְ אַנְתּ וְאַלֵּלָהּ בְּאֵק אַבְרָא וְהַאֲכַם בְּאַלְעָדֵל פְּתֻקְדִירָה הָאֵוִיב אֲשֶׁר עָרִים נִתְשַׁתּ וְתִמּוּ וְהָיוּ חֲרֻבּוֹת לְנִצְחָה אֲבָר זִכְרֻךְ אַתָּה וְיִי לְעוֹלָם יִשָּׁב וְאַזְכָּר בְּקוֹלָה אֲבָר זִכְרָם הֵמָּה בְּעַד אֲלִמְכָאֲשֵׁבָה פִי קוּ וְעָרִים נִתְשַׁתּ עָלַי מֵא תְגִיזָה אֲלֵלְגָהּ פִי נַחוּ קוּ יַעֲן אֲשֶׁר גִּבְהַתּ בְּקוֹמָהּ וְיִתֵּן צִמְרָתוֹ אֶל בֵּין עֲבוּתִים וְגִירָה. 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 וַיִּתֵּן וַיִּתֵּן heißt, anstatt, wie es der Kontext erfordert, וַתִּתֵּן.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: וַיַּעֲנֵי בְקוּ נורא עלילה מְהִיב אֲלֵאֲסַכָּאב וְקָד דְּכֻרְנָאָה מַעַמָּה נורא מעשיך פי: כְּתָאב אֲלֵתְדִכִּיר וְאַלְהָאֲנִיָּה מַעַמָּה כְּכֻרְנָאָה אֵיִצָּא קוֹל גִּירָנָא פִיָּה וְרִדְנָא עָלֵיהּ וְשָׁה אוֹכֵר יַעֲנֵי אֲלֵשְׂרָאֵד (אֲלֵשְׂרָאֵד) מִן אֲלֵקְטִיעָה: 2. zu 119, 176: . . . וַיְכֻן מוֹנָהָ וּמְדֻכָּרָא וְקָד בֵּינָא חֻקִּיקָה דְּלֻךְ פִי כְתָאב אֲלֵתְדִכִּיר וְאַלְהָאֲנִיָּה.

Von seinen Bibelkömmentaren zitiert er zunächst einmal (zu 38, 4) den zu Jesaja: פְּקוּ אֵין מַחֹס בְּבִשְׂרֵי יַנְפִי עֵנָה מוֹזָאג: אֲלֵבִשְׂרִיָּהּ וּבִשְׂרִיָּהּ אֲלֵאֲנִסְמָנִיָּה פְּעָלֵי הָדָא יְכֻן מִימָה אֲלֵאוֹל אֲצִלֵּא וְאַלְהָאֲנִיָּה לְאַחֻקָּה עָלַי לְלֵאֲפָה מֵא אַעֲתֻקְרָה מִן גַּעֲלָה מִשְׁחָק מִן תָּם פֵּאֲכָטָא לְמֵא קָד בֵּינָאָה עָלֵיהּ פִי שְׂרַחְנָא סַפֵּר יִשְׁעִיָּה. 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, RĒJ 31, 315.



selbe Erklärung gegeben hat, s. die Nachweise in meiner Schrift p. 135—136. Polemisiert wird hier entweder gegen Menaḥem b. Sarūḳ (*Mahberet* 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: וְגַם לֹא תִמְעַד אֲשׁוּרֵי בְמַעֲנֵי לֹא יִמְעְרוּ עָלַי מֵא בֵּינָא מִתְּלָה וְאִצְחָאבָה פִּי כִי קָמָה עַל בְּבַל מַחֲשָׁבוֹת ״. 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*^c 365, 18) und zitiert dabei ebenfalls unsere beiden Verse.

Der Kommentar zu den XII kl. Propheten wird ebenfalls nur einmal zu 66, 9 zitiert: וְקוּלָה הַשֵּׁם נִפְשָׁנוּ בַחַיִּים יַעֲנֵי אֲלֹדֵי גַעֲלָנָא מִן אֲלֹחֵי־אֵם מַע אֲלִשְׂרָאִיר אֲלֹדֵי יִסְחָאָפָה וְצַפְחָא מִן קוּ הַבְּאֲתָנוּ בְּמַצּוֹרָה שְׁמַת מוֹעֵקָה וְהוּ מִן כֹּאשֶׁר תַּעֲיִק וְעָלִי מֵא פְסָרְנָא פִּיה. 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: וְקוּ כִי אִקָּה מוֹעֵד אֲנִי מִיִּשְׂרָאֵל אִשְׁפוֹט מִתְּלַל קוּל צוֹפֵר מוֹסֵר כְּלִמְתִּי אִשְׁמַע וְרוּחַ מִבֵּינֵתִי יַעֲנֵנִי וְעָלִי מֵא פְסָרְנָא פִּי מוֹצְעָה אֲלֶךְ. 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: וְקוּ וְנַחַתָּה יַעֲנֵי אֲשֶׁלְתָּהָא וְקִהְרְתָּהָא וּבֹאן חֶקָה וְנַחַתוּ לְאַנְהָ יַעֲנֵי אֲלֹזְרוּעוֹת פְּגֵאָה מִתְּלַל כִּי קָמָה עַל בְּבַל מַחֲשָׁבוֹת ״ חֲטָאתָנוּ עֲנָתָה בְּנוּ.

Endlich zitiert ibn Ch. zu 31, 21 eine seiner Predigten:

ויעני בקו מרוכסי איש מא אָעוג מן אכלאקהם וחוער במנולה מא תוער
 מן אלטרק אעני והרכסים לבקעה ומן הדא וירכסו את החשן ועלי מא
 פסונאה פי בעץ כטבנא ובינא אנה לים חכבא כמא פֿקר פיה ונחן
 געידה הנא למן רבמא לס יקע אליה דלך אלמגמוע ונקול אן אלאפור
 כאנת פסקיה ממדודה עלי כתפֿו אהרן וולדה מן אלכהנים גדולים ופי
 טרפֿיה אלדון באזא כתפיה אלחגראן אלמנקושאן ומן אעלהמא
 סלסלהאן מעלקתאן מן אמאם כתפיה אלי חית יכתרי מכאן אלחשן
 מן צורה פתדכל פי חלקתֿו אלחשן מן אעלאה פימתסך מן אמאם ופי
 אספאל אלאפור חלקחאן תלי חלקתין אלחשן מן אעלאה פכאן יעוג
 באלחשן ען מכאנה בכיט אלתכלת אלמדכול פי חלקתה חתי תבלג
 אלי חלקתֿו אלאפור פישתד וימתסך מן אלגאנבֿו. Man könnte ge-
 neigt sein אען כחבנא zu lesen, aber auch Mose ibn Ezra
 in seiner Poetik bezeichnet ibn Ch. als einen der hervor-
 ragendsten Prediger (ומן אימֿה 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 רכס durch حيك
 ist die Abulwalîd's (s. *Uşûl* 679, 8).

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



Ezra's und einiger seiner Nachfolger bekannt war;¹⁾ — sie werden auch hier zitiert: 'Abû Zakarjâ, d. i. Ḥajjûg; »der Verfasser des Mustalḥaḳ« (צאחב אלמסתלחק), d. i. Abulwalîd, und »der Verfasser der Traktate der Gesellung« (צאחב רסאיל),²⁾ d. i. Samuel ibn Nagdela. — Eine zweite längere Digression findet sich zu 77, 3 und richtet sich gegen die Auffassung, daß hier עיני ירי statt עיני ירי stehe, und gegen die Ansicht desselben, nicht genannten Verfassers, daß in I Kön. 2, 28 שלמה statt אבשלום 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 דרך הריאן ובאטל ודלך ביין אלפסאר מן אלמעקול לאנה לו גאז אלאכבאר בואחר ען האן לס יצח כבר גמלה ולדכלת אלאכלה פי וידבר יי אל משה תעאלי אלה פועע משה מועע אלה ובאלעכס ארך Nun ist bekanntlich die Methode der sogen. stellvertretenden Ausdrucksweise (מא קיל בלפט מא ואלמראר בה גירר) die Abulwalîd's (*Lumâ'*, 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. *REJ* 58, 184.

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

bekannt waren.¹⁾ So fragt 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: וקץ שיר המעלות לשלמה יעני ממא קאלה דוד ממא ואפק פעל שלמה פי בניאן אלבית וכאנה מערץ בנפסה למא הם בבניאנה ומונע מנה ואכתיר אבנה מן דונה.²⁾ Eine historische Bemerkung findet sich zu 68, 32: ויעני בחשמנים אלקואר ומן דלך סמיו חשמנאי לאנה כאן קאידא לליונאניין עלי אלאסראיליין כמא כאן זרכבל 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: וקץ פי אלמומור אלדי יליה שיר חנכת הבית לדוד דון אן יחביון מן מעני חנכת הבית שי לאן דלך בתערוין כפי ואימא לטיף אד כאן דוד לא מחאלה קד חזן ענר מא קיל לה לא חבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ורמים שפכת הם למא קיל לה שלמה בנדך הוא יבנה בית וחצרותי עאר 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 Kimhî 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 ויסחד 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 הרועם 2, 9 mit מרעע Dan. 2, 40 »zerbrechen«. Außerdem vgl. noch zu צחיחה 68, 7: צחיחה והו מן צחה; 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 Wortvergleichen als auch sprachliche Analogien, und zieht er zur Bekräftigung der letzteren immer arabische Verse heran. Zur ersten Kategorie gehören drei Vergleiche: 1. Zu וקו ויסחד 52, 7: מסתקבל נסח . . . והו מן אלאנפעאל ויקרב מן לפט אלערבי יועני בקו חיתך ישבו בה גמאעתך⁵⁾ 68, 11: נסח; 2. zu ורבמא כאן מענאה מן אלהי פי אלערבי יעני אלהי אלמנסוב אליך ואלצמיר פי בה עאיר עלי נחלתך לאן אלארץ קד סמית נחלה כמא

1) Vgl. ZDMG 60, 394.

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

3) השגיוח 33, 14 (*Uṣûl* 703, 9) und בר 65, 14 (ib. 331, 9) und ebenso לבלום 32, 9 mit בלום פיך im *Sefer Ješira* (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 בתם, »Gold«, ableiten) mit מדقבאת (*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.).



לְךָ, סְמִי אֱהִלְהָא כְּמֵא קֵאל וּנְחַלְתִּי שְׁמַתָּם אֲלֶיךָ
3. zu 77, 5: וּנְפַעַמְתִּי מִזְנַאנִם לְלַעֲרָבִי אִי אִפְעַמַת בְּמֵא מְלֵא צָרָרִי
פִּלְם אִטִּיק בַּה כְּלֵאמָא, also mit أَفْعَمَ »voll sein« verwandt.¹⁾

Von Vergleichen der zweiten Kategorie haben wir vier:

1. Zu 68, 10: תָּם בְּרָא יִכְתַּטֵּב לְאֶרֶץ אֱלִשָּׂא וּמִנְבֵר אֱלִמְלֵךְ
אֵעִנִי יְרוּשָׁלַם פִּקְאֵל גִּשְׁם גְּרֻבֹת תְּנִיף אֱלֹהִים נְחַלְתֵךְ וְהָיָא כְּקוֹל אֱלַעֲרָב
סְקִי אֱלֹהֵי אֶרְצָא בְּרָא²⁾ צוֹב גְּמֵאמָהּ וְהוּוּ מִשְׁתַּקֵּךְ מִן נִפְתִי מִשְׁכְּבִי
וּמַעֲנֵאחֵמָא אֱלֵארוּא אֲלֶיךָ. Der hier zitierte arabische Vers

سَقَى اللّهُ اَرْضًا بَرًّا صَوَّبَ غَمَامَةً

hat das Metrum *Ṭawīl*, 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: וְקוּ אָמְרוּ בְלִבְכֶם נִינִם יִחַד קִיל פִּיהָ אִנָּה מִסְתַּקְבֵּל
מִן יִנָּה כְּפִיף אֲדֹ קִד קִיל חֶרֶב הַיּוֹנָה³⁾ וְאִנָּה אִקוּל אִנָּה מִן נִין וּנְכַד
וְאִכְחָצֵר אֲלִפְעֵל קְבֵלָה פְּכֵאנָה קֵאל נִשְׁמִיד נִינִם יִחַד אִי נִסְתַּאֲצֵל נִסְלַחַם
מַעֵא וְאֱלַעֲרָב תַּפְעֵל דֶּלֶךְ פְּהַנְצַב אֱלִמְפַעוּל פְּתַקוּל אֱלַקְרִטָאִם לְרֵמֵאֵהּ
אֱלִסְהָאִם בְּאִלְנַצַּב עֵלִי מַעֲנִי אֲצִיבֹו אֱלַקְרִטָאִם וְכִדְלֶךְ אֱלַטְעָאִם יַעֲנִין
אֱטַעֲמוּא אֱלַטְעָאִם וְקֵאל שְׁאֶעֱרַחֶם חִיאַזִּימֶךְ לְלֵמוֹת פֶּאן אֱלֵמוֹת לְאִיקִד
יִרִיד שֶׁדֹּ אִו אֲשֶׁרֶד חִיאַזִּימֶךְ. Das Metrum des Verses

حَيَا زَيْمَكَ لِلْمَوْتِ فَإِنَّ الْمَوْتَ لَأَقْبِيكَ

ist *Hazaġ*. Wie mir aber Prof. GOLDZIHNER gütigst mitteilt,

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

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

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



wird dieser Vers in TA und LA s. v. **حزم** mit **اشدد** am Anfang angeführt, sodaß die Anwendung wegfiel, doch hat Zamaḥšarî in 'Asâs al-balâga I, 113 den Vers ohne **اشدد**.

3. Zu 76, 5: **וקו אדיר מהררי טרף [יעני] אדא כאן אלעדו**
 אלמתקי צדה ותחצן פי אלגבאל אלתי ינחטר מנהא אלוהוב עלי פריסה
 פאנת אעטם מנהא ואמנע מן אלגבאל אלתי ימתנעון פיהא וקר קאל
 בעץ שערא אלערב פאסתרזק אללה פפי אללה גני אללה כיר לך מן
 אב חרב עלי מעני אן אללב אחרב קר לא ירוקר ואנמא אלדי ירוקר
 פהו אללה וכדלך אראד הנא אן אלגבאל לא תקי אלצר ואנמא אלואקי
 אללה. Das Metrum des arabischen Verses

فَأَسْتَرْزِقِ اللَّهُ فَفِي اللَّهِ غَنَى اللَّهُ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَبِي حَرْبٍ

ist Ramal, und auch hier ist das Wort **אב**, das zweimal vorkommt, nach Prof. GOLDZIEHER 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 **ואלדי** anstatt **יעני** stehe, verwirft (s. o. S. 48), fährt er fort: **אקול פי ידי לילה נגרה אנה יעני סילאן אלקרה**... וקר וגרנא אלסילאן יקע עלי גיר סאיל קיל וימסו אסוריו וליסת אלאסורים ממה תרוב וקאל והגורם על ידי חרב וקאל אלשאער תסיל עלי חד אלסיוף נפוסנא וליס עלי גיר אלסיוף תסיל פמענאה אדא מעני כי אזלת יד

In diesem Vers

تَسِيْلُ عَلَى حَدِّ السُّبُوفِ نَفُوسَنَا وَلَيْسَ عَلَى غَيْرِ السُّبُوفِ تَسِيْلُ

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 מרארה כחורה**

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



וקד צִאֵעַף אוֹאִילנָא הָרָא אֶלְעָרֵד פִּנְעִלוּחַ מִטְּ וְהוּ מַצְרֹוב ז פִּי ז י
 וקד קֵאל יוֹנְתָן בֶּן עֻזִיאֵל עֵנֵד שְׂרַחָה וְאוֹר הַחֲמָה יְהִיָּה שְׁבַעֲתִים פִּקְאֵל
 עַל חֵד מִתְּלַת מֵאָה וְאַרְבַּעִין וְתִלְתָּה וְהוּ מַצְרֹוב מִטְּ פִּי ז י
 zitiert er die Traditionsliteratur, deren Vertreter er (mit Aus-
 nahme von 1, 1; s. o. S. 44) »die Alten« (אלֹאִוֹאִיל) nennt. So
 noch zu 15, 3. 5 (zweimal); 24, 7 und 107, 1. Anonym scheint er
 sie zu 7, 1 zu zitieren: וְקִיל פִּי כּוֹשׁ אֲנָה שְׂאוּל לּוֹצֵפָה בֶּן יְמִינִי וְקֵד . יִמְכֵן כּוֹנֵה מִן רַהֲטָה
 gemeint (vgl. auch Targum, Raši und ibn Ezra z. St.).

Mit אלֹאִוֹאִיל bezeichnet er einmal (zu 19, 15) auch die
 Autoren der Gebete²⁾: וְקֵן יְהִיוּ לְרִצּוֹן אֲמָרֵי פִי עֲאִירָא אֵלֵי מָא
 תְּקַדְּם מִן רַעֲאוּה עֵנְהָא וְלִדְלֵךְ (מָא) רַחֲבוּה אוֹוִילנָא פִּי אֲכֹר שְׁמוּנָה
 עֵשְׂרָה בְּרִכּוֹת וְקֵד אֲמַתְּלִנָא נַחֵן לִדְךָ בְּעַד תְּמַאֵם בְּרַכַּת כְּתָנִים יְהִי
 רִצּוֹן מִלְּפָנֶיךָ יי אֱלֹהֵינוּ שְׁתַּהֲא בְּרַכָּה זוּ שְׁלִמָה לְפָנֶיךָ בְּכִלְאֵף
 מָא קֵאלָה גִירנָא אֵן לִדְךָ [וְקֵאל³⁾] קֵבל אֶלְבְּרַכָּה חֲמֵלָא עֲלֵי הָדָא אֶלְמִדְחָב.
 Er rügt auch einen sprachlichen Fehler im Gebet vor dem
 soeben genannten Priestersegen, indem manche עַרְבֵי fälsch-
 lich mit לְפָנֵי konstruieren anstatt mit לְ, wie in Mal. 3, 4,
 oder mit עַל, wie in dem zu erklärenden Vers Ps. 104, 34:
 וְיַעֲרֵב פִּי מֵאֲנִי אֶלְעָרוּבָה יְהַעֲרֵי בְּאֶלְלָאֵם וְעָרְבָה לִי וְכַעַל יַעֲרֵב עֲלִי
 שִׁיחִי וְלֹא יֵצֵא מֵעֵנָה אֵלָא עֲלֵי אֶחָד הָרִין אֶלְוִגְהִין וְלִדְלֵךְ נִכְטִי יִכְטִי (1.
 3) מִן יְקוּל פִּי אֶלְצֵלָאָה תַעֲרֵב לְפָנֶיךָ וְנִצְרַפָּה אֵלֵי קוּל לְךָ אוּ עֲלִיךָ

In Zusammenhang damit sei die Stelle zu 68, 17 mit-
 geteilt, wo ibn Ch. gegen einen Pajtân, der שנאן als Benen-
 nung von Engeln gebraucht, polemisiert: וְשִׁנְאָן מִן אֲמַר שְׁנוּ
 וְיִשְׁנוּ וְאֶלְאֵלְף מִבְּרִלָּה מִן יָא פַחוּ יַעֲנִי אֶלְאֵפָא מִכְרָרָה וְקֵד גִּלְט בַּעֲן
 אַהֵל אֶלְפִּוִּיט פִּנְעֵל שְׁנָאן מִן אֶסְמָאֵ אֶלְמִלְאִיכָה וְאַנְמָא אֶלְמִלְאִיכָה

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 ab-
 leiten können müsse.

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

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



רכב אלהים. So erklären aber das Wort auch das Targum, Saadja und Abulwalîd¹⁾ u. s. w., und nur ibn Ezra z. St. folgt ibn Ch., ohne ihn zu nennen (vgl. auch K̄imḥi's Wb. s. v.).

— Ebenso zitiert er die Pajṭânim zu 106, 37: ושרים צפֿה עלי זנה זדים והו מן צפאת אלאותאן . . . וקר אצאף אהל אלפיוט שור עלי שורו מהל סור עלי סורו ולו כאן מן שרד לאצוף עלי שרו מתל עזו ורכו אלך.

Von mittelalterlichen jüdischen Autoren zitiert er zunächst zu 10, 2 Saadja als den Fajjumiten und widerlegt ihn: קאל אלפיומי אן קו במזמות זו חשבו אנה יעני יתפשו העניים: במזמות זו חשבו הרשעים ואנא אקול אן כלי אלצמירין עאיד אלי ארשעים 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 יהיה resp. ויעמר 33, 9 auf das von Gott Gesprochene resp. Gebotene und fügt dann hinzu: והרא אצח מן קול גירנא אנה קאל: ללשיִ בון (= כן) פכאן לאנה קולה ללשיִ ישיר אלו מוגדר וארא כאן מוגדרא פקר סבק כונה ולם יחתאג אן יקאל כן למא קד כאן בעד ואן כאן מערום פאלמערום לים בשיִ פיקאל לה כן אלך. Das ist die Übersetzung Saadja's (ed. LEHMANN p. XX): פאנה יקול ללשיִ כן ולים חרף כריפא כמא טך קום אלי תרי אלי: פיכון קו איצא והכיתי בית החרף על בית הקיץ פבית הקיץ הו אלדי ינוע ברדה פי אלקיץ ובית החרף הו אלדי יסתכן ברפיה 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: וקר אכתלף פי קולה והאזין אלי: אלמפתוח אלהא מהל אלאמר פקאל בעץ קום אן אלפתחה מברל[ה] מן סגול והו מאץ ובעץ קאל אנה לפט אמר ומענאה דעא והו מכאטב

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



פי מוצע אַכבאַר ואנא אלי . . . ל אלהאני Die erste Ansicht ist die Abulwalîd's (*Lumâ* 311 ob.), die zweite die Saadja's (s. meine Schrift p. 170). Weiter wird Saadja bekanntlich von den jüdisch-arabischen Autoren als »der Übersetzer« (אַלמפֿטֿר) schlechthin bezeichnet, und daher ist er wohl auch zu 38, 6 gemeint: הבאישו נמקו גיר מתעדִיא והו פי קולה יבאיש יביע שמן רוקח מתעדִי ולמא ראינא פי הדר אלפסוק מן בלל שרה אלמפֿטֿר לה ארדנא אן נביון גרענא פיה אלך. Ibn Ch. macht sich aber auch die Erklärungen Saadja's stillschweigend zu eigen, so zu 21, 3: ראינא מן יגעל וארשת שפתיו אצלִיה ואנא ארי אַצאפתהא אלי: כרשיון כורש מלך פרס ויכון מענאהא עהרא אלי מא עהר בה אלי כרשיון כורש מלך פרס ויכון מענאהא עהרא אלי מא עהר בה אלי אלך. Die hier bekämpfte Erklärung ist die Abulwalîd's (*Uṣûl* 68, 27), dagegen ist es Saadja, der וארשת mit וואשתקת übersetzt und dazu bemerkt (ed. LEHMANN p. II): וואשתקת וארשת מן קולה כרשיון מלך פרס פגעלתה ארנא.)

Die jüdisch-spanischen Grammatiker: Ḥajjûg, Abulwalîd und Samuel ibn Nagdela zitiert er, wie wir oben S. 48 gesehen, zu 26, 1 in dem Exkurs über מוערת. Der erste von ihnen wird weiter unten noch erwähnt werden zu 8, 8 und dann noch: 1. zu 69, 19: וקאל צאחב כתאב חרוף אלליון אן קרבה אל נפשי גאלה שאדִ מן באלב פעל אלתו בזוארה אלהא עלי פעלה מתל שמע שמעה שלח שלחה וכאנִה אנמא גא עלי מתל קרוב קרבה שמור וקן אל מחוז: 2. zu 107, 30: חפצם יעני אלי חזו מראדהם וקר קיל מנה לא חזו ימיו אי לס יחזו כמיתהא לאמתנאע לך עליהם וקר כאן יגב עלי אבי זכריא צאחב כתאב אלליון או עלי אבי אלוליר צאחב כתאב אלמסתלחק ארכאלהא אלך. Ibn Ch. leitet also auch חזו (Hi. 24, 1) von חזו ab und es folgen ihm hierin ibn Ezra z. St. und

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



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 ואייר דלך במא קאלה וירב בנחל מצארא למן געלה מן ארב לין אלפא פי מעני אלכמון דהו קול צעוף אלך. Die Zusammenstellung von בהצותו und ינצו (Ex. 21, 22) findet sich zwar schon bei Ḥajjûg (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 ואחרדה ומענאהא מעני על עילמות שיר אי מן הודא 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 רמיתי בת ציון מן וגהין אלך); 57, 3; 65, 5 וקו קרוש היכלך ברל מן קו בטוב ביתך וזעם בעץ אלמפסרון אנה) במעני היכלך הקרוש וכדלך יקול פי בגדול זרועך אנה יריר 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 אלמסיה והרא כבאט; die Beziehung also des »Lammes« auf Christus ist eine Ver-rücktheit. Ebenso zitiert dieselbe Erklärung ibn Bal'âm zu Jes. 16, 1 (ed. DERENBOURG p. 57) und bezeichnet sie eben-falls 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 be-kannt²⁾ und wird auch von ibn Ch. zu 55, 22 angeführt:

וקרב לבו מן אלהרב ומנה המלמד ידו לקרב ופתיחות חראד ומנה
 חרב פתחו רשעים ווגדה ה'א אלפסוק פי שרח חפץ בן בר' אלקוטי
 אֵלֶיךָ מן אלסמן כלאם פיה ואלקלב מנה כאלחרב פיה
 ואלפאטה חפות לין אלוית ודו חראד מתל סהאם אלמות

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

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

1) Außerdem zitiert ibn Bal'âm noch zweimal den »christlichen Über- setzer« (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: ללנצארי . . . הנה עפלה

פיה אנה פי מעני אלטלמה כברל אלעין מן אלאלה אפל וליס בשי

2) S. die Literatur über ihn bei STEINSCHNEIDER, *Arab. Lit. d. Juden* p. III. 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.

לְמִנְצַחַת עַל הַגִּתִּי

גתית פי קו למנצח על הגתית אֵלֶּה נִסְבַּת אלי עובר ארום הגתי וכאן מן אלמשוררים ינסב אלי בלד גת.¹⁾ וראית ענר אלנצארי אן שבלהא כאן עלי שכל אלמגול ואטננהם תאוֹלוּא²⁾ דלך מן לפט גת אלתו הי אלמעצרה פאן להא מגאזל תפחל לוצע אלכשבה עליהא ולרפעהא ענהא.³⁾ וקו אשר תנה הודך יעני למא ומן אגל מהל אשר טמאו אחוחם. ותנה פי מעני נתתה אי אנמא עטם אסמך פי אלארק במא טהר מן קדרתך פי כלק אלסמא. ויעני בקולה מפי עוללים ויונקים אלדי לא ינטקון באפואההם פהם ברואתהם ארלא⁴⁾ עלי פצלך בתכפוך ארזאקהם ובתקויה אלנמוֹ פיהם.⁴⁾ וקו למען צורריך להשבת אויב יעני אבטאל קול אלמלחרין כך בער מא שאהרוא איאתך אלטאהרה ואלעלאמך אלקאהרה.⁵⁾ ועאר עלי וצף כלק אלסמא ופצילתהא במא פיהא מן אלאנואר אלכאהרה וצגר קדר אלאנסאן עלי אלאנתסאב מנהא ואלאצאפה אליהא. ויעני בקו ותחסרהו מעט מאלהים נקצתה קלילא מן דרגה אלמלאיכה⁶⁾ לאנה חי נאטק מתלהם

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

2) Ms. ונאוֹלוּא.

3) גת wird als Kelter von den LXX (*ὑπέρο των ληνων*) 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

אך משה בי טעם מפי עוללים אם לא ירברו בפיהם הם בעצמם יודו לחסדיך כי תכלכלם ותפרם ותרגם בגופם כאורך 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, Qimḥi), nur der Talmud (*Roš ha-Šāna* 21 b, *Nedārim* 38 a) scheint hier אלהים als Gott aufzufassen.



גור אנה מאית וליס במאיתין¹⁾ ואלויארד²⁾ פי אחרד נקצאן מן אלמחרור
 ואלמות אלדי ינפצל בה ען אלמלאיכה³⁾ הי כלמה ואחרד⁴⁾ ואלחיאה
 ואלנטק אלחאן ישרכחמא פיה אהנתאן ואלואחרד⁵⁾ אקל מן אלאהנין.
 וקאל צאחב כתאב חרוף אללין אבו זכריא⁶⁾ אן אלהא⁷⁾ אלתי פי צנה
 ואלפיס כלס הי אלאלף אלתי פי לצנאכס. ויצף פי קו עובר ארחות
 ימים מאחט⁸⁾ אלאנסאן מן אלחמיו אלדי יתכר בה פי אלכחר טרקא
 יסחטרקא ומסאלך יסלכא פתועלה אלי גזאיר יקצדהא ובלאר
 יעתמדהא.

1) Hier fehlt vielleicht etwas.

2) S. Ḥajjūg ed. JASTROW p. 14 unten.

3) Anstatt מַחֲטָ?



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. COWLAY¹⁾ 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. FREUND⁶⁾ 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 SCHÜRER¹⁾ 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. BELLELI³⁾ widmet dieser Untersuchung ein ganzes Buch, und F. WESTBERG⁴⁾ 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 krankten an falschen Voraussetzungen, und daher kommt es, daß behufs Rekonstruktion 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-GINZEL⁶⁾ 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 suiv. erschien erst nach der Einsendung des hier vorliegenden Festschriftbeitrags. — *Red.*

6) Ich zitiere so, weil SCHÜRER die Ermittlung 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 Rekonstruktion 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. Messori = 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. Messori = 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. Messori des Jahres 6 Artax. bis incl. 10. Messori 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. Messori des Jahres 6 Artax. bis incl. 10. Messori des Jahres 19 Artax. ist um nur $\frac{1}{2}$ Tag (genauer 13 Stunden 18 Minuten) größer als 161 synodische Monate. Dieselbe Mondphase also, die dem 1. Messori des Jahres 6 Artax. entsprach, entsprach auch dem 10. Messori des Jahres 19 Artax. und umgekehrt. Nun war der 10. Messori 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. Messori 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. Messori = 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.
Zeitschr. f. Assyriologie, XXVI.



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. Kislew des 5. Jahres Artax. = 459 v. Chr. falsch. Das Datum: 3. Kislew = 10. Messori im Jahre 19 Artax. = 17. November 446 v. Chr. lehrt uns, daß der 1. Kislew 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 Monats 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 Ort¹⁾ 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 Zyklusjahr 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	Babylo-	nier	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. TIELE¹⁾ war der Ansicht, daß »der jüdische Autor, wenschon 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 fiel 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 ihm²⁾ 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 Luni-solarjahr, 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. Chr.	1. Elul = 27. Aug. 471 v. Chr.
somit 17. » = 22. » »	17. » = 12. Sept. »
und 18. » = 23. » »	18. » = 13. » »

Andererseits 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 andererseits 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 Re-
 konstruierung 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 Arta-
 xeres = 11. November des Jahres 459 v. Chr. = 1. Arap-



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. Araḥ-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 welcher vorzüglicher Weise sich die benützten *Tabellen* bei der Rekonstruktion 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
7. 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. » Arsax:	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 Elephantine¹⁾ 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. Kislew » 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 diene; hiefür war die zyklische Bestimmungsmethode der Babylonier mit ihrem 19 jährigen 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: **יְחַן עַם אֶרְצָה**. This fills the gap *exactly*, and gives just the sense which the context suggests. The reading **עַם** is decidedly better than **עַם**. With the phrase **מִי אֶתְּ בָל מַמְלַכַת** **וּבָל אַרְם**, beginning the next main division of the inscription, compare the same phrase, or closely similar phrases, in Tabnit (line 3), Ešmūn'azar (lines 4, 20), the two Nerab inscriptions (**מִן אֶתְּ** in I 5 and II 8), and the Guzneh Boundary Stone (**מִן זֵי אֶתְּ**). See further below. A part of the **ת** of the word **אֶתְּ** seems to be visible at the broken beginning of the line. In the middle of the line, the facsimile suggests **יִסְף** rather than **יִסְף**.

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 **מִן אֶתְּ**, whether it should be **זֵי** or **זֵי**; 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 שים, 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 שם אנך, but שם 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 official¹⁾ 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: שם אנך יחומלך [מלך גבל ואנך] פעל מלאכת הא

The word אבל, in the middle of the line, is pretty certainly the emphatic double negative, אִי בַל, and the verb השת is apparently השת.

1) One of the texts has *sarru*, 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, Yehawmelek, 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.

Tabnit.

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 ארלן בסף אי. 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 עמו מאן בסף 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 שָׁמוּ or שִׁים, passive participle. The latter seems to me preferable, the singular number being unobjectionable.) In the Tabnit passage, finally, there are two very troublesome words, ארלן (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, וכלמנמשר, that calls for special attention. First comes וכל, beyond any doubt. What remains has always (so far as I am aware) been divided מנמשר. 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, מן. This leaves what appears to be a participle (presumably *pu'al* or *hof'al*), ממשר. 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 ממשר would be a perfect parallel to the passive participle שם in the corresponding phrase of the Ešmūn'azar 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 customary¹⁾ to substitute for ינל the two words יבן לך, on the supposition that the engraver omitted twice(!) by accident the letter כ; compare Ešmūn'azar, line 8, אל יבן 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* יבן 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 אר (= יר) "hand, side", used adverbially. Cf. תחת ל, תהנה ל, etc. ארל 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 נָגַל, jussive, from נוּל, Arabic نَوَّلَ, "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 نَوَّلَ, "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 נְאֻלָּא (an evil spirit), says: "Das Wort ließe sich zu نَوَّلَ »quälen« ziehen, das wieder zu نَوَّلَ, نَوَّلَ, نَوَّلَ 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 בֵּיתָהּ נוּלוּ יתעבר, "his house shall be made a rubbish-heap". However the word נוּלוּ (or נוּלִי) 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 Tabnit 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 GOLDZIEHER, *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. **יב**. 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 *δαίμόνιον* of the original rendering was altered to the harmless *φάντασμα*.¹⁾ In inscriptions of approximately the age of Tabnit we find the very same change, from second person to third, occurring at the point where the curse begins. Thus Nerab 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 Stone³⁾: "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 Nerab 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 *ὁ ἐστὶ μεθερμηνεύμενον 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 *ἄωτος*, which is omnipresent on the Greek grave-stones 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. **אלמה** "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) **מי** and the pronoun **את** (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, Tabnit 3, Nērab I, 5, II, 8, Guzneh 2), the conclusion is obvious that



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

Line 6. ברנס is not a mistake for ברננס, 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 בר פרים "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-^cAštart, 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-^cAštart 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 גון) 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 **אֲרוֹן מַלְכִים** regarded as such a terrible man-eater as all this?¹⁾ On the contrary: **סָגַר** has just the same meaning here as in line 21, viz. "exclude" (= give over to destruction). **אֵת** is the accusative particle, for **אִיה**, as in Byblos lines 3 and 7. **לְקַצְתָּנָם** is then to be connected with **וַיִּסְגְּרָנָם**. 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 Ešmūn^ʿazar 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 Ešmūn^ʿazar 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 **בְּרִי** (unmistakably written). The first part of the compound is doubtless the noun **בֵּר**, "member". The vowel became *ō* and *ū* in the Phoenician pronunciation, just as *ā* became *ō* and *ū*.

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

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 ' 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⁾ שֶׁהָן is "colonnade", the same word as the Aramaic אֲשֶׁרְנָא (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 אֲשֶׁרְנָא 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 אֲשֶׁרְנָא) is evidently more extensive than a single column. From the wording of the Bod-^cAštart inscription we must conclude that the goddess ^cAštart already possessed a colonnade in one (at least) of the other districts of the great city.

The translation: (*Dated*) in the month *mēfā*, in the accession-year of the king Bod-^cAštart, king of the Sidonians; (*at the time*) when (כ = בְּאֲשֶׁר) Bod-^cAštart, king of the Sidonians, built this Colonnade of the Sea-District to his god, ^cAštart.

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 אשכננצדנשר, 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 כן 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 שור, "wall". בנה 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 שר 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-^cAštart 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 ברעשתרה. ובן צרקיתנמלך מלך צרנם. The name Šedeq-yatōn-melek is like Marduk-aplu-iddin, Bēl-šar-ušur, שזורבן Sin-zēr-bāni (Nerab I), and the host of others, mostly Assyro-Babylonian. That the father of Bod-^cAštart 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-'Astart (who was also the son of Sedeq-yaṭōn-melek), king of the Sidonians, grandson of king Esmūn'azar, king of the Sidonians, built this house for his god Esmūn, the Holy Lord.*

Siloam.

In line 1, after בעור, the probable order of the missing words is decidedly this: הַחֲצִיבִים מְנַפֵּם אֶת־הַגְּרוֹן. The inverse order of the two participles is less likely.

In line 3, the gap after מְיַמֵּן is to be filled as follows: וּמִן שְׂמֹאל. LIDZBARSKI, *Ephem.* I 311, thought that he saw part of a ך 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 וּמִמֶּעַם . . . מִן טַעַם; Jer. 10: 11 מִאֲרַעָא וּמִן תַּחֲת שְׁמִיָּא, etc.

In line 4, read וְיָדִים הַנִּקְרָה, "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".

Zenjīrī. 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 כ 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 מַחֲזָה אִנָּה 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 אִתְּחַזֵּה in line 4, immediately correlated with מַחֲזָה אִנָּה, also expresses past time. It seems to me very much more probable that we have here a passive participle of the *haf^cel* stem (i. e., presumably, a *hof^cal*), 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^cal*, מַחֲזָה, would be very closely related to the *haf^cel* הִרְאֵנִי (Mēšā^c, line 4), "caused me to see (my desire)"; cf. also חֲזִין and חֲזִין in lines 16 f. of the Sachau papyrus from Elephantine.

In lines 7 f., the passage לְמַעַן לְאַחֲרָה לְהַנֶּם אֶרְצָתִי must be rendered: "In order that my coffin may not be plundered(?) by another." אֶרְצָתִי is certainly the subject of the verb, which may be either passive or intransitive *pe^cal*. לְ 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 רנל | ומן זי את תתב יהב | 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 *תחום רנל* and *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 Be'el 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 *ח* in *תחבון*; and even there, *ח* is the only letter which the traces suggest.

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

Point *תתב* and *תחבון*? Is it the *haf'el* of the verb (*תב*, *תבב*) 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 סחריא זי כספא

The first word is generally read *אספן* (which is possible), and has often been connected with the problematic *אספנא* 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 סַרְרִים is probably "staters"; cf. the Lewis Syriac of Matt. 17: 27, where for the Greek ἐδῆσαι στατήρα we read ܘܢܘܢܐ ܘܥܘܠܘܢܐ. 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 Ja'qub al-Qirqisāni¹⁾ ist eine der ältesten und bedeutendsten Autoritäten der Karäer. Aus seinem Leben ist nur Weniges bekannt. Er blühte in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts²⁾ 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 Sekten⁵⁾ und diskutierte mit muhammedanischen Theologen über Fragen der islamischen Dogmatik.⁶⁾ Er entfaltete eine umfangreiche literarische Tätigkeit, die von großem Einfluß auf die Entwicklung des Karäertums war und auch im rabbanitischen Schrifttum ein lebhaftes Echo fand.⁷⁾ Sein Bild, wie es sich in

1) Die Literatur über Qirqisāni 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 Qirqisāni (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 HARKAVY²⁾ vollständig ediert. Von dem dritten Traktat, der *في الردّ على الأفاريق وأقاريلهم* betitelt ist und in 25 Kapitel zerfällt,³⁾

1) Vgl. über dieses Werk HARKAVY, *ibidem* p. 249; POZNAŃSKI, *Die Qirgisāni-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 Qirgisāni-*

sind bis jetzt das 16. Kapitel, das eine Polemik gegen das Christentum enthält, von HIRSCHFELD¹⁾ und Kapitel 17—18, die der Widerlegung der Seelenwanderungslehre gewidmet sind, von POZNAŃSKI²⁾ 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 'Īsā 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 Kapitel³⁾ und auch sonst in seinem Werk⁴⁾ 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) **وقه جرّدت** und im **كتنابًا في إفسان نبوة محمد وسأذكر في ذلك طرفًا في ما بعد**

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 'Īsā 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 bekannt⁵⁾ 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) **قَدْ اسْتَوْفَيْنَا**
ذِكْرَهُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي جَرَّدْنَا عَلَيْهِمْ (أَي عَلَى الْمُسْلِمِينَ)

1) Am Ende von Kapites 14 (in unserer Handschrift fol. 39b):

نَرْجِعُ الْآنَ إِلَى إِفْسَادِ مَا ادَّعَاهُ أَبُو عَيْسَى مِنْ إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ دَاوُدَ

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. I 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 Qirqisāni es versteht, sie in klarer, anziehender und zugleich würdiger Form zu behandeln. Auf den Inhalt der Polemik des Weitem 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 الـهـ في الردّ على المسلمين وعلى كلّ من أثبت
 نبوة دسول³⁾، إنّ الذي نذكر هاهنا من الردّ عليهم طريق
 يسير⁴⁾ بحسبما يحتمله الموضوع إذ كُتبا قد ألفنا في ذلك كتاباً

1) Vgl. den Anhang über *Jüdische Polemik gegen den Islam* in STEIN-SCHNEIDER's *Polemische und apologetische Literatur*; GOLDZIHNER, *Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb* 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 (יה statt יהו), 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 פֶּסוּל »Fälscher, Verworfen« kehrt in der jüdischen anti-islamischen Literatur häufig wieder. Vgl. STEIN-SCHNEIDER, *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. טרקה יסירא (sic). Wäre der Text nicht in hebräischen Buchstaben geschrieben, so würde ich ohne weiteres طَرَفَ lesen.



حَجْرًا . وقد فُلنا فيما تقدّم¹⁾ أن كل خبر يكون مُحْبَرُوه²⁾ يَدْعُونَ فيه الى ما يُحِيلُه العَقْلُ وَيُفْسِدُه لم [40^a] نَحْتَجُّ³⁾ نَبِثَ عن اصله ولا عَمَّنْ نقل عنهم هل هم مِمَّنْ يجوز عليهم التواطؤ⁴⁾ والكذب ام لا . وبهذا الكلام نُفَسِدُ خبرَ دسول اذا كان دعا الى ما يُحِيلُه العَقْلُ مع المناقضة ايضا في ما دعا اليه . وذلك انّه اثبت نبوة موسى غ السلم وخبر مَنْ نقل مُعْجَزَاتِه وحقق التورية وجميع ما فيها واستشهد أهلها وَمَنْ هى في يَدَيْهِمْ⁵⁾ في غير موضع من كتابه من ذلك ما حكاه عن ربه انّه قال له⁶⁾ وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورِيَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ وَمَنْ ذلك قوله⁷⁾ ايضا إن⁸⁾ كُنْتَ فِي شَكِّ مِمَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ فَسَلِّ⁹⁾ الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ : ويقول¹⁰⁾ ايضا فَسَلِّ¹¹⁾ أَهْلَ الدِّكْرِ فهو في غير موضع من كتابه يحقق التورية ويستشهد أهلها وَمَنْ هى في يَدَيْهِمْ وَمِنَ الْحَالِ ان يستشهد مَنْ هو عنده كاذب¹²⁾ . ثم نقض ذلك بأن زعم ان شريعة التورية قد نُسخت واستبدل بها غيرها مع ما أخبر الذى اتى بها انها لا تُنسخ ولا تُبطل فإنها لازمة الى انقضاء العالم وذلك فى النص

1) In der unmittelbar vorhergehenden Polemik gegen Abū 'Isā.

2) Ms. מכברה.

3) Ms. נחחאג. — Über die Konstruktion نَحْتَجُّ نَبِثَ ohne أن^f vgl. meine *Selections from the Arabic Writings of Maimonides* p. XX § 11.

4) Ms. אלתואטי.

5) Hier und unten Z. 13 אידיהם. Man erwartet אידיהם.

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

8) Im Qoran فَإِن. 9) Im Qoran geschrieben فَاسْأَلِ.

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

12) Ms. כאברה.

والتَّغْلُ (1): فَأَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُ مُوسَى غِ رَحْمَةً (2) رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمَّ
 بَلْ أَسْرَ عِوَهَ يِ وَهَلَاةِ وَذ (3) فَقَوْلُهُ وَهَلُمَّ جَرًّا بِلَا انْقِطَاعِ
 وَلَا نِهَائِيَّةٍ إِلَى أَنْ يَنْقَضِيَ الْعَالَمُ وَقَوْلُهُ فِي السَّبْتِ [40^b] وَشَمَرُوا
 بَنِي إِسْرَائِيلَ أَمَّ السَّبْتَ لَعِشَتِ أَمَّ السَّبْتَ لَدُرُوتِهِمْ بَرِيحَ عُولَم (4)
 فَأَخْبَرَ أَنَّ السَّبْتَ وَحَفْظَهَا وَالْعُظْلَةَ فِيهَا لِأَزْمَ لِلدَّهْرِ وَكَذَلِكَ
 قَالَ فِي حِجَابِ سَبْعِينَ حَقَّتْ عُولَمَ بَبَلْ مُوَسَبُوتِكُمْ لَدُرُوتِ (5): فَاتَى فِي
 ذَلِكَ بِثَلَاثِ أَشْيَاءَ تَدَلُّ عَلَى التَّأْيِيدِ أَحَدُهَا قَوْلُهُ شَرَطَ الدَّهْرُ
 وَالذَّ قَوْلُهُ فِي كَلِّ حَبَالِ سَكَمٍ: وَإِيضًا فَإِنَّ مَوْلَانِي غِ السِّسِّ الَّذِي هُوَ
 آخَرُ مَذْكُورٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَقُولُ عِنْدَ ذِكْرِهِ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ وَذَرُوا حُورًا
 مُوسَى عِبْرِي أَسْرَ عِوَتِي أَوْتُو بِحَرْبِ وَذ (6) وَيَقُولُ بَعْقَبُ ذَلِكَ الْهِنْدُ أَنْبِي
 سَلَحَ لَكُمْ أَمَّ أَلِيهَا الْهِنْدِيَّةُ (7) وَلَمْ يَذْكُرْ (8) التَّوْرِيَّةَ الَّذِي هُوَ حَفْظُهَا
 وَإِقَامَةُ فَرَائِضِهَا إِلَى ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي هُوَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ وَلَمْ يَذْكُرْ
 لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ (9) أَنَّ اللَّهَ يَشْرَعُ شَرِيعَةً وَلَا يَأْمُرُ
 بِفَرْصٍ غَيْرِ التَّوْرِيَّةِ وَفَرَائِضِهَا وَإِيضًا فَإِنَّا رَأَيْنَا دَنِيَّالَ غِ السِّسِّ
 أَخْبَرَ أَنَّ النَّبِيَّةَ تُخْتَمُ فَلَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ سَبْعِينَ
 سَبْعِينَ نَحْتَدُ (10) وَيَقُولُ وَلِحَتِّهِمْ حُزُونِ وَنَبِيَّ (11) فَأَخْبَرَ أَنَّ الْوَحْيَ وَالنَّبِيَّةَ
 تَنْخَتَمُ فَلَا يَكُونُ بَعْدَ السَّبْعِينَ السَّابِعِ الَّذِي ذَكَرَهَا وَفَصَّلَهَا
 لَا وَحْيٌ وَلَا نَبِيٌّ: فَحَكَمَ (12) بَعْضُهُمْ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ خَتَمَ النَّبِيَّةَ

1) Ms. **وَالذَّلَقُ**, dann verbessert in **وَالذَّلَقُ**.

2) Ms. **أَلْرَحْمَةِ**. 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

إِلَّا 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. **أَنْمَأَ +**, das jedoch durchstrichen ist. 10) Daniel 9, 24. •

11) Ibidem Vers 24. 12) Ms. über der Zeile **فَوَعَمَ**.



من الاسرائل وأخبر ان الله لا ينبي [41^a] م..... م¹) رسولاً فاما
 م..... م²) فيجوز ان يأتى منهم نبي: فقييل لهم اما القول فلم
 يأت الا نجي عموم³) ولم يخص فيه احداً دون احد فليس يجوز
 ان يقولو ذلك ويثبتوه الا ببرهان قائم فان ادعو ان البرهان
 الذى اوجب ان يكون مخصوصاً هو ثبات نبوة صاحبهم وما
 قام له من البراهين والمجرات التى لا يجوز ان يأتى بمثلها
 الا نبي مرسل فنسقول في ذلك فيما بعد: ثم يقال لهم كيف
 يجوز ان يكون الله جلّ وعزّ قد علم انه يريد ينسخ شريعة
 موسى وتوريتّه على يد نبي يُرسله الى جميع اهل الارض من
 الابيض والاسود ويأمرهم بأسرهم ان يتخذو شريعة⁴) ولا يُخبر
 بذلك على يد موسى غ السل ولا على يد غيره من سائر
 الانبياء عليهم الرحمة ومعها قد أخبر موسى وغيره من الانبياء
 بما يريد يكون الى آخر الدهور والأعصار فين ذلك قول موسى
 غ السلم وإخباره بجلاء الأمة وتبديدها في أفصى الارض ثم ما
 يكون من جمعها ورجعتها ان 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 الخيرات وتضاعفها وهذه هى
 المواعيد التى شرحتها [كافة]⁷) [الانبياء وبشرت بها من

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

2) Wohl الأمم zu ergänzen.

3) »Was den Vers (in Daniel) betrifft, so drückt er nur etwas Allge-
 meines 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.



[41^b] ¹⁾¹⁾ سلامة وبطلان الحروب وزوال الكفر وكون الخلق على ملّة واحدة ولغة واحدة معها ذكره 7144 من الدول²⁾ دولة دولة الى حجيء المسيح واستيلائته على ملك العالم فلم يكن يجب ان يكون يضاف الى هذه الاتاويل وهذه الاخبار خبر هذا الرجل ونبوته وشريعته بل قد كان يجب ان يقدّم خبره على كل خبر ويكون ذكره والبشارة به أولى من ذكر كل امر وخاصةً معها تصفونه به من عظيم الشأن وجلالة المقدر في السماء والارض وانه حبيب رب العالمين ولوا ما خلق الله العالم فمن كان بهذه الصفة يجب ان يتكلف عن ذكره جميع الانبياء فلا يذكره واحد منهم بل قد كان يجب ان يكون ذكره والبشارة به منذ لدن 466 على يد واحد واحد منهم الى 4666 فان قالو وهو قولهم ان الانبياء قد بشرت به وان التوروية قد ذكرته وبدلك نطق القران فهذا ايضا مما يؤخذ كذبه وفساد دعواه ان ادعى على التوروية وكتب الانبياء ما ليس فيها من ذكره فلو لم يكن عليهم إلا هذا لكان فيه غنى عن غيره: فان قالو فانكم كانبون³⁾ في قولكم انه ليس في التوروية وهذا قول العوام منهم فاما اهل العلم والنظر فانهم لا يقولون ذلك لأنه يلزم منه [42^a]⁴⁾ ان يكون اليهود وهم خلق لا يحصون كثرة من الشرق الى الغرب يجوز عليهم الكذب وجور ما هو عندهم مدون يتلونه في⁵⁾ يتناقلون هذا الكذب وهذا الجور عصراً عن عصر

1) Der Rest der Zeile, die die erste auf der Seite ist, ist abgerissen.

2) Ms. אדרול.

3) Ms. באדבין. 4) Verwischt.

5) Verwischt. Am Ende läßt sich noch ברה (oder ברה) unterscheiden.



على غابر الدهور يجب من هذا ان ليس في العالم خبرٌ صحيحٌ⁵ وفي ذلك بُطْلانٌ جميع الانبياء مع إبطال العمل ايضا. . وجواب اهل النظر منهم في ذلك على جهتين¹) بعضهم يزعم ان التوروية التي في يديكم ليست التوروية التي اتى بها موسى لأن تلك أحرقتها بخت نصر واما هذه ألفت بعد ذلك فهالاء ايضا ما لزم اولئك²) من ان اليهود بإجماعهم من الشرق الى الغرب مع جماعة النصرارى ايضا يُخبرون بأن هذه التوروية التي في ايديهم هي التوروية التي اتى بها موسى غ السل يتناقلونها منذ أيامه الى هذه الغاية ليس بينهم في ذلك خلاف فإن جاز عليهم في هذا المعنى الكذب لم يكن على الارض خبرٌ صحيحٌ على ان قولهم هذا ايضا متناقض لما قدّمنا ذكره من قول كتابهم وتحقيقه للتوروية واستشهادها لها ولأهلها وقوله في غير موضع يا أهل الكتاب وسندكر ايضا احتجاجهم لهذا القول وفساده في إفسادنا لما يدّعون من نبوة عيسى بن [مريم]³) والفريق الآخر منهم يزعمون ان [42^b] حمداً المذكور في التوروية على جهة الرمز وال[تطريح] يتسلق الى معرفة ذلك من التأويل والاستخراج وان اليهود يحرفون ذلك الكلام ويتأولونه على غير معناه وهذا ايضا كالاول ويلزمهم فيه ما لزم غيرهم : على انه

1) Ms. + Durchstrichen.

2) Ms. الأئير .

3) Verwischt. Raum für einige Buchstaben. Wohl عليه = غ الشس

zu ergänzen. Die Stellung der Karäer Jesu gegenüber ist eine freundliche. Vgl. die Worte Qirqisānī's (ed. HARKAVY p. 305 Z. 9) واما قوم من القرائين فإنهم يزعمون ان يسوع كان رجلاً صالحاً



يقال لهم ايضا ومثَل¹⁾ هذا الأمر العظيم الجليل وهذا السيد
الرفيع الذى طاعته واجبة على جميع الخلق وشريعته لازمة
لهم ايضا للعربى والعجمى ازان يذكر بالرمز والتطريح حتى
يُوصَل الى معرفة ذلك بالتأويل والاستخراج البعيد الذى يقع
فيه الخُلف²⁾ الكثير وانما يجب ان يُفصح بذلك إفصاحاً لا يقع
فيه خُلفٌ ويُنادى بأسمه نداء³⁾ يُزيل الشك والشبهة عنه
كما ان الله جل وعز لما ازان يبشر ابراهيم بإسحق ابنه أخبره
بذلك بالتصريح والإفصاح باسمه بغير الكنى⁴⁾ وكذلك فى إخباره
لداود بما يريد ان يكون من ابنه سليمان ومثَل قول النبى
هنا بن نولد لبوت دويد يا شيدو سمو ودا⁵⁾ ومثَل ذلك قول ذرودا فى
المسيح هنا ايش صمحا سمو ومتممتمو يلمح ودا⁶⁾ فصاحبكم لم ازان
قرَك ذكره بالتصريح حتى صار يحتاج فيه الى الاستخراج الضعيف
الواهى الذى لا يُحصَل منه شىء وسندكر فى الباب الذر من
هذه المقالة من المواعيد والبشارات التى أخبر بها الانبياء
انها تك[ون]⁷⁾ [43^a] المسيح وعند جميع الاسرائل فى

1) و leitet die Frage ein.

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

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

7) Etwa في أيام^ف zu ergänzen. Das 24. Kapitel, auf welches sich hier
Qirqisānī beruft, trug die folgende Überschrift: **الباب الرابع والعشرون**
(Ms. (ואלעשרין) **على من زعم ان البيت الموعود بناؤه** (בנאיה) (Ms.
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



التوروية هي التوروية التي اتى بها من عند الله هم بأسرهم نقلوا انها لا يجوز ان تُنسخ ولا تُغيّر وأنها لازمة للدهر فإن كانوا مُحققين في نقلهم لخبر موسى وخبر توراته فكذلك هم مُحققون¹⁾ في إخبارهم بأن شريعته لا تُنسخ وأنها اخذوا ذلك عنه وعن سائر الانبياء وإن جاز عليهم الكذب والتزويد في انها لا تُنسخ جاز عليهم ايضا مثل ذلك في الاصل الذي هو خبر موسى وإن جاز ذلك وجب ما قلناه من أن ليس على الارض خبر صحيح إذا كان كل خبر فدوّن خبرهم في العحة²⁾: نرجع الآن الى إثباتهم لنبوته³⁾ فنقول أنهم في إثبات [نبوته والبرهان على ذلك على قولين فبعضهم يزعم أن برهانه على ذلك ومجزاته هو القران الذي اتى به ٦٥٥ فحجّر عن⁴⁾ معارضته عليه جميع اهل اللغة من العرب وصناعتهم البليغة وأنه تحداهم بذلك ودعاهم الى المعارضة وجعل عجزهم عن ذلك دليلاً فلم يثبت⁵⁾ لأحد منهم ذلك فكان هذا هو الدليل على صحة ما ادعاه من النبوة وهذا هو الذي يصرح به في [القران في غير^{44a)} موضع ولا يدكر فيه أن له مجزة ولا آية سواه: فأما آخرون منهم فإنهم مع قولهم بأن القران مجزته أضافوا الى ذلك مجزاتٍ أُخر زعموا أنه فعلها وذلك⁶⁾ مثل ما أنه دعا بشجرة

1) Ms. מחקין.

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

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

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

5) Ms. יחאתא.

6) Über diese und sonstige dem Muhammed zugeschriebene Wunder s. Qādi 'Ijād's *Sifā* (Konstantinopel 1894 ff.) II 475 ff., Dijārbekrī, *Tārīḫ al-ḥamī* (Cairo 1302) I 249, Nawawī, *Tahdīb* ed. WÜSTENFELD p. 42. Vgl. GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien* II 383.



وَأَجَابَتْهُ مُقْبِلَةً ثُمَّ أَمَرَهَا بِالرَّجُوعِ فَرَجَعَتْ إِلَى مَوْضِعِهَا وَاتَّهَ سَقَى خَلْقًا كَثِيرًا مِنْ مَاءٍ يَسِيرٍ وَاتَّهَ قَدَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ شَاةً مَسْمُومَةً فَتَكَلَّمَتْ الشَّاةُ فَخَبَّرَتْهُ بِأَنَّهَا مَسْمُومَةٌ لِدَلَالِهَا بِأَكْلِهَا مِنْهَا فَيَتَلَفُ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا نَسَبُوهُ إِلَيْهِ . فَأَمَّا مَا ادَّعَوْهُ مِنْ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ فَقَدْ أَلْزَمُوا فِيهِ أَشْيَاءَ مِنْهَا أَنْ الْأَمْرَ لَوْ كَانَ عَلَى مَا ذَكَرُوا مِنْ أَنَّ الْفُحْكَاءَ مِنَ الْعَرَبِ لَمْ يِعَارِضُوهُ¹⁾ عَلَيْهِ لَمْ يَجِبْ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مُعْجِزًا وَلَا كَانَ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى نَبِيِّتِهِ إِنْ كَانَ النَّاسُ قَدْ يَتَفَاضَلُونَ فِي مَعْرِفَةِ اللُّغَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ جَازَ أَنْ يَكُونَ هُوَ قَدْ كَانَ أَفْصَحَ الْقَوْمِ وَأَبْلَغَهُمْ وَأَعْلَاهُمْ طَبَقَةً فِي هَذَا الشَّأْنِ فَلَمْ يَقُوبْهُ فِيهِ²⁾ : وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ مَبْعُوثًا عَلَى مَا ذَكَرَ إِلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ الْعَرَبِيِّ وَالْجَمْعِيِّ فَأَمَّا كَانَ يَجِبُ أَنْ يَأْتِيَ بِأَيَّةٍ وَبِرَهَانٍ يَعْلَمُونَ بِأَسْرِهِمْ أَنَّهُ مُعْجِزٌ وَالْقُرْآنُ³⁾ فَلَيْسَ تَعْلَمُ سَائِرُ الْأَعْجَامِ وَسَائِرُ الْمَلِكِ الَّذِينَ لَا يَفْهَمُونَ [لُغَةَ] الْعَرَبِ أَنَّهُ مُعْجِزٌ إِذَا كَانُوا أَنَّمَا [44^b] يَسْمَعُونَ كَلَامًا لَا يَعْلَمُونَ لُغَةَ الْعَرَبِيِّ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُعْجِزٌ كَمَا قَدْ يَسْمَعُونَ كَثِيرًا مِنَ الشَّعْرِ وَالْخُطْبِ فَالَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ مُعْجِزًا إِنْ كَانُوا لَا يُحْسِنُونَ أَنْ يَأْتُوا⁴⁾ بِمِثْلِهِ وَعَلَى قَوْلِكُمْ أَنَّهُ أَنَّمَا يَقِفُ عَلَى أَنَّهُ مُعْجِزٌ نَقَرَ يَسِيرٌ وَلَعَلَّهُمْ عَشْرَةُ أَنْفُسٍ أَوْ أَقَلُّ الَّذِينَ هُمْ أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَأَعْرَفَهُمْ بِالْكَلَامِ فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ فَيُعْطِيهِ عَلَى ذَلِكَ بَرَهَانًا وَحِجَّةً إِنَّمَا يَلْزَمُ عَشْرَةَ

1) Ms. יעארצונח.

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 أَمَّا, wie sonst in diesen Texten.

4) Ms. יארוך.



منهم دون سائرهم : ومن ذلك أنّ قولهم أنّ القوم لم يعارضوه¹⁾ دَعَوَى لم يصحّ ولا قام عليها²⁾ برهاناً وأما هذا خبرٌ عنه وما الذى تنكّر³⁾ ان يكونو قد عارضوه بمعارضاتٍ عِدانٍ⁴⁾ فلما تمّ له الأمرُ وَعَلَتِ اليَدُ وانعقدت الدولةُ تَتَبَعَتْ تلك المعارضاتُ فأحرقَتْ وأُبطلتْ ان لم تكن انتشرت وكثرت كما بطل قرانُ مَسْلَمَةَ⁵⁾ : وايضا فلو صحّ انهم لم يعارضوه لم يصحّ ان ذلك لِيَجْزِ كان منهم ان قد يجوز ان يكون فكرو في ان المعارضة تحتاج الى فِكْرٍ والى زمانٍ وانهم إنّ عارضوه قال لهم ليس هذا مِثْلَ ما قلتُ وكثرت المنازعةُ ووقع الخُلفُ⁶⁾ فرجع الأمر الى السيف فاذا كان الأمر على هذا كان الاشتغال بالمعارضة لا معنى له ان كان لا يُؤمّن مع الاشتغال . . .⁷⁾ [45^a] وقوع

1) Ms. يعارضونه.

2) Derselbe gleichzeitige Gebrauch von دَعَوَى 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 مَسْلَمَةَ hat Ms. die Buchstaben مَسَم, die durchstrichen sind. Falls die Lesart مَسْلَمَةَ 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 Musilima »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 Musilima's Qoran s. bei Ibn Hišām ed. WÜSTENFELD, p. 949.

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.«

التدبير فتركوا ذلك لهذه العلة : وهذه مسألة¹⁾ عليهم يقال لهم خَبَرُونَا²⁾ عن صاحبكم لما دعا العرب الى معارضته وأخبرهم انَّ عَجْرَهُم عن ذلك هو دليله على صحة نبوته أليس ذلك يدل على معجزته انما كانت تتم وتصح بفعلهم هم وإلا فلو قالو له إِنَّكَ تَدْعُونَا الى معارضتك وتزعم ان بججزنا تثبتت حجتك ويقوم برهانك والمعارضة³⁾ فتحتاج الى زمانٍ والى إجالَةٍ فِكْرٍ مع فراغ قلبٍ وأَسْنَا ننشط لشيءٍ من هذا ولا نفرغ له ولا يجب ان نشغل أنفسنا به فإن كُنْتَ كما تزعم أنك نبيٌّ فَأَنَّا ببرهانٍ غنيٍّ بنفسه لا تحتاج فيه الينا ولا يكون عَجْرُنَا عنه هو الدليلُ فَإِنَّ هذا الدليل الذي تدعيه دليلٌ فقيرٌ ان كان انما يتم بغيرك أليس كان لهم ذلك فهذا في ادعاءهم إِعْجَازَ القرآن وبرهانه . فَأَمَّا مَنْ ادعى له سائرَ المُعْجَازَاتِ التي ذكرْنَا بعضها فَإِنَّه يقال لهم كيف يجوز ان يكون لصاحبكم معجزةٌ وهو لم يذكر في كتابه انه فعل معجزةً ولا قَلَبَ عَيْنًا ولا غيرَ شيءٍ عن طَبْعِهِ بل مَعَمَا لم يذكر شيئاً من ذلك ولا ادعاه فَإِنَّه ايضا يتبرأ من ذلك ويعتذر منه في غير موضع من كتابه من ذلك قوله⁴⁾ وَمَا مَنَعْنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ [45^b] بِهَا الْأَوَّلُونَ فاليس هذا تصريحاً⁵⁾ بأذنه لم⁶⁾ يَأْتِ⁷⁾ بآيةٍ ومن

1) = مسألة.

2) Die zweite Form, falls nicht einfach أَخْبَرُونَا 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. הַצְרִיחַ.

6) Ms. لَا. 7) Ms. + ذَهَانَ (sic).



ذلك قوله¹⁾²⁾ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآيَاتِ فَقُلِ الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَقَوُّوا أَيضًا وَإِذْ قَالَ أَهْلُ الْكِتَابِ لِمَ لَا يَأْتِينَا بآيَةٌ فَقُلِ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ : فَأَيُّ قِصَّةٍ تَفِي بِقِصَّةِ مَنْ يَدْعَى لِهَذَا الرَّجُلِ مَعْجَزَةً مَعَ هَذِهِ الْأَقْوَابِلِ فَإِنِ اعْتَلَوْا³⁾ بِنَقْلِ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَكَثْرَةِ النَّاقِلَةِ⁴⁾ الَّذِينَ لَا يَجُوزُ عَلَى مِثْلِهِمُ التَّوَاظُؤُ⁵⁾ قِيلَ لَهُمْ لَيْسَ الْحُجَّةُ فِي كَثْرَةِ النَّاقِلَةِ وَإِنَّمَا الْحُجَّةُ فِي كَثْرَةِ الْمَنْقُولِ عَنْهُمْ وَالَّذِينَ شَاهَدُوا فِعْلَهَا فَانْتَمُّوا وَإِن كَانَتْ نَاقَلْتُمْ فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ الْمَشَاهِدَةَ قَدْ ذَكَرْتُ مَا تَدْعُونَهُ فَإِنَّهَا كُلُّ مَا رُدَّتْ إِلَى خَلْفٍ فَإِنَّهَا تَخْرُطُ وَتَقْدُّ حَتَّى يَصِيرَ الْأَصْلُ عَنِ فِتْنَةٍ⁶⁾ يَسِيرَةٍ وَنَفْرٍ قَلِيلٍ وَهِيَ الْعَشْرَةُ الَّذِينَ حُكِيَ ذَلِكَ عَنْهُمْ وَجَمَاعَةٌ مِنْكُمْ تَزْعُمُ أَنَّ خَبَرَ الْمَعْجَزَاتِ لَمْ تُوجَدْ⁷⁾ إِلَّا فِي الْمَغَارِي لَمْ يَرِدْهَا إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ اسْحَقَ⁸⁾ وَهَذَا

1) Die folgenden Qoranzitate, die sich in dieser Form nicht finden, beruhen auf einer Verwechslung der folgenden Stellen: Sure 6, 109 قُلْ إِنَّمَا

قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ 29, 49; الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ 13, 8; لَوْلَا يَأْتِينَا بآيَةٌ 20, 133; مُبِينٌ

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

3) *علّة* VIII »als Ursache (علّة) angeben, eine Entschuldigung vorbringen«,

s. LANE s. v.

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

5) Ms. אלוואוטי.

6) Ms. פייח.

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

8) Falls Qirqisānī keine Verwechslung mit Muḥammed b. 'Omar al-Wāqidi und dessen bekanntem Werk *Kitāb al-Maḡāzī* (BROCKELMANN, *Geschichte*

ما قد سِعِنَاهُ مِنْ خَلْقٍ مِنْهُمْ وَحَسَبْنَا قَوْلَ صَاحِبِكُمْ ¹⁾ أَوْلَمَ
يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا ²⁾ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ ³⁾ فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ مَعْجَزَةٌ غَيْرُهُ
الْمَ يَكُنْ يُضَيِّفُ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ بَأَنَّ يَقُولُ فَكَيْفَ وَقَدْ آتَيْنَا
بِكَذَا ⁴⁾ وَفَعَلْنَا كَذَا ⁵⁾ فَهَذَا مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَوْضِعُ مِنْ ذِكْرِ مَا
عَلَيْهِمْ وَقَدْ اسْتَوْفَيْتُ ذَلِكَ بَابًا بَابًا فِي [46^a] كِتَابِ الَّذِي
الْفَتْهُ عَلَيْهِمْ وَذَكَرْتُ فِيهِ أَيْضًا مَسَائِلَ ⁶⁾ جَرَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ قَوْمٍ
مِنْ مُتَكَلِّمِيهِمْ فَمَنْ نَظَرَ فِيهِ وَقَفَ عَلَى ضَعْفِ أَمْرِهِمْ وَوَهَاءِ ⁷⁾
وَأَزْدَانِ يَقِينُهُ بِالْأَسْرَائِلِ وَبِشَرِيعَتِهِ الَّتِي هِيَ تَوْرَاتُهُ.

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

1) Qoran 29, 50.

2) Ms. אַנְזַלְנָא. Am Rand in אַנְזַלְנָא verbessert.

3) Im Qoran **الكتاب**. 4) Ms. בְּכָרִי. 5) Ms. כָּרִי.

6) Ms. מַסְאִילָא. 7) Ms. וְוַהֲאָה.

Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torähfälschung.

Von *H. Hirschfeld.*

Der Freundlichkeit Rev. G. MARGOLIOUTH's vom British Museum verdanke ich die Kenntnissnahme 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 GOLDZIHNER's.

Der genannte Auszug enthält einen Artikel des Karäers 'Ali b. Suleimān (468 H.) über die an mehreren Stellen des Qorān erhobene Anklage, daß die Juden die Toräh »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 Toräh 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 Toräh. 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.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

یقال لمن یقول ان الیهود قد غیّرت التوراة ان ما ورد فی القرآن فی سورة یونس من قوله فان كنت فی شك فیما انزلنا تسئل الذین یقرّون الكتاب من قبلك یشیر بالكتاب الی التوراة واحالته فی السؤال علیها یمنع من حصول تغییر فیها قبل ذلك وقوله فی سورة المائدة فی شان الیهود فان جاؤك فاحکم بینهم او اعرض عنهم فان یضروك شیاء فان حکمت فاحکم بینهم بالقسط اللہ یحبّ المقسطین وکیف یحکمونک وعندهم التوراة فیها حکم اللہ وهذا شهادة بان فی التوراة حکم اللہ فی ذلك الوقت وهذا یمنع من حصول تغییر فیها قبل ذلك وقوله ایضاً فی سورة الحجر انا انزلنا

الذكر وأما له لحافظون يمنع من تغيير يقع في التوراة لآته
قد تضمن حفظها ان هي الذكر المنزل فإن قيل قد غيرت
بعد حصول القران قيل(؟) ان جاز ان يقع فيها تغيير بعد
ذلك فان جواز وقوعه [في] القران امكن فما منع وقوع تغيير
فيه بعد حصول مانع من وقوعه في التوراة تمت الملة وحسبى
الله وحده .



Zwei assyrische Berichte.

Von C. Bezold.

I. In einem zwar schon öfters, aber offenbar immer noch nicht genug behandelten Brief aus Ninive¹⁾ 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 bī-[li is-]pur-an-ni* 7 *īnuma āribu [(iṣṣūru) mī-]²* *im-ma* 8 *ana bīt amili ū-št-ri-ib* 9 *amilu šū mī-im-ma la šū-a-tam* 10 *qāt-su ikašad(ād)* 11 *īnuma surdū (iṣṣūru) lu a-ri-bu iṣṣūru* 12 *mī-im-ma šá na-šū-ū* 13 *a-na bīt amili ša-ni-iš* 14 *ana pān amili id-di* 15 *bītu šū iš-di-ḫu ibāši(ši)* 16 *iš-di-ḫu ni-mī-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.

mī-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 *āmī(pl) ru-qu-ti ši-*
bu-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 māṭ (amilu) rab-ša-ki-ī* 29 *iqil*
(išu) kirī i-ba-aš-ši 30 (*amilu*) *ardāni(pl) šá (amilu) rab-BI.*
LUL(?) 31 (*išu*) *kirāti(pl)-ja pa-ša-ab-tam* 32 *it-ta-šu 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 maššarti* 39 . . .
 . . *lip-ki-du* 40 *-šī-pu-uš*

»An meinen Herrn König (schreib) dein Diener Ba-lasī: 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 gefunden²⁾): 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 Falke³⁾(?) oder ein Raben-(nämlich der *aribu*-)Vogel (nicht die *aribu*-Heu-

1) Υ vor $\Upsilon\Upsilon$ 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 $\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ — $\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ ($\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$) — $\Upsilon\Upsilon$ 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 $\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ $\Upsilon\Upsilon$ $\Upsilon\Upsilon$ 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 auch³⁾ 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 126 a. 128 b) dürfte den Zusatz von *iššuru* 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 *agrabu* »Skorpion« zur Unterscheidung des Tieres von dem Sternbild (JASTROW, *Rel.* II, 690, N. 1) eine von Nabūmušīši (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 pišu išši-ma ana pān šorri 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 amilī 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 *mātu išahhīr šanīš ihalliq* und obv. 22 f. (*mātu*) *Sutū šanīš (mātu) Kaldī*. 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 *pašahtu* 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. *sarru māta lā šū-a-tum* (varr. *šū-a-ti* und *šualu(tú)*²⁾) *qāisu ikaš(s)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, 1. c. II, XXXVIII. LXXX); oder, wenn nicht *lā šuatum*

1) *igil* (hier offenbar im weiteren Sinn von Terrain, DELITZSCH, HWB 124 a) *kiri* steht doch wohl im Parallelismus mit *ina māt rab-šaḡi* von Z. 28, läßt sich also (ohne *ša*!) kaum als Genetiv zu *rab-šaḡi* 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 *pašahtam* ab. Auch die Frage, ob hier mit *rab-šaḡū* und *rab-BILUL* 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 unbekannt) 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 suatam(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 suatu mimma lā šū-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 šū-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 šū-a-tum¹* (varr. *šuatam(tam)*, ∇ -*am²*) *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 man³) *mimma lā 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 suatu* etwa den Sinn hat »alles mögliche«). — 6. Rm. 146 (VIROLLEAUD, *Istar* 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 suati* (und Varr.) = غيره, sondern vielmehr *šuati* (etc.) in der sonst nicht belegten Bedeutung von 𐎶𐎵𐎶, 𐎶𐎵𐎶¹⁾ 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 suati* (etc.) als eine Art Breviloquenz für *ša lā ana suati*.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 𐎶 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 Balasi'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: Balasi 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 Bilitti aus Bit-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 št-ri-t-ti im-ba-ru li-[ki] 4 iq-la ki-i¹) 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[ḫ-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 Abhandlung⁴⁾ 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) mağribinischen Ritus der Ghondja, des als Puppe, als

1) Da es sich um Wasser (*māmu*) handelt, habe ich hier die Wurzel *סרק* »ausgießen« (DELITZSCH, HWB 512 a; MUSS-ARNOLT, HWB 784) angenommen. Möglich wäre auch *šaraqūtu* . . . *lišruq* ($\sqrt{\text{שרק}}$) und denkbar sogar die Verquickung beider Wurzeln bei den Assyrem, zumal da nach FRANK *Studien* I, 72. 74 auch die bekannte Zeremonie *širga 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) I₂ $\sqrt{\text{מקר}}$ — $\sqrt{\text{נבר}}$ gäbe keinen Sinn, wohl aber $\sqrt{\text{מקר}}$ (mit *q* nach MEISSNER, *Ass. St.* V, 1911, S. 44): *i-ti-ki-ru* < **ittikiru* < **intikiru* < **imtikiru* wie *attoḥar* (מחר), *ituqut* (מקת), *mudaḥṣi(j)a* (מחץ), Assurn. II, 107) und I₁ *attuḥ* (מתח), 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 325 b) 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 maghrébins: Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes, Alger 1905, p. 64 suiv.*

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 Figur⁴⁾ oder auch eines Leichnams, seines Grabes oder Sarges⁵⁾ und das Katzenbad auf Java und bei den Atsheh⁶⁾ 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 Urnina's Tage⁹⁾ zurückreichenden Titel *muš(la(h))lahu* »Schlangenbeschwörer«, fem. *mušlalahātu*¹⁰⁾ — einen Titel

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

2) GOLDZIEHER, 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 Atjehers* 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-iššūri »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 mašarti* 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 (𒀭 = 𐎶[𐎶 𐎶→→]) zunächst noch zweifeln läßt. — Die Funktion des (*amilu*) *ri' iššūri* (pl) ist aus der einen Stelle CT 22, no. 12, 8 nicht zu ersehen. — Auch die bekannten Worte Amarna L 5, 26 *istin amilūti* (pl) *ša-i-li našri* (pl) »einen (der?) Adlerbefrager« (?) (JENSEN, KB 6, 418; KNUDTZON S. 284) sind nicht ganz klar.

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

3) Der *dāgil-iššūri* 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 vereinzelt 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 Nurgaliür 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.; GOLDZIHNER, *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 Assurbani-pal'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 Bilitti empfohlene Ritus gehörte demnach ebenso wenig 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 GOLDZIHHER'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 I (ed. RANKE), pl. 70, no. 118 Aufschluß, wenn nämlich dort *nipisti* mit UNGNAD, OL II, 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.



ἀσκάλαβος DBB 192. ἀσκαλαβώτης 241. MACLEAN 14 aus Lev a. O. aber altsyrr. Jak-Edess. Hexaëmeron Leyd. 54. 60: eierlegendes, vierfüßiges Tier; er nennt es neben ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ (auch PSM 243). Bar Kēfā: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ. BA, nur bei PSM: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ. BB: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ. BHebr Schol ed KERBER p. 19 dasselbe wie BA.

Syrisch wird damit gleichgesetzt: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ = ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ DBB 192. 434. PSM 243. 595.

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

ܡܝܢܐ LA ܡܝܢܐ DBB lies ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ.

Arabisch: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ DBB 192. 241. BHebr, Card.

ܡܝܢܐ DBB 241. BHebr bei PSM.

ܡܝܢܐ BA DBB HUNT bei PSM Card.

ܡܝܢܐ BA und HUNT, beide bei PSM.

Falsch und bloß aus Prov 30, 28 geraten sind die Erklärungen: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ (Card), ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ, ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ (Ly TW I 59 und WB I 156 falsch »Spinne«), ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ.

ܡܝܢܐ Onk ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ, ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ Gbgr Fragmententargum 111, ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ Gbgr, ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ, Ar ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ. Tanḥ Balak 9 BTanch 13 Jalk Balak 242° Bem r 20₁₄ nur das biblische Wort. Abulwalid: ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ. Mit »abyss.« *anguga* hat das Wort trotz ROSKOFF, *Bibelllexicon* sv Eidechse nichts zu tun. S. unten S. 136 Z. 4. ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ Aruch aus Jelamdenu und jLev Boch I 1063. Fl zu Ly TW II 573 ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ ܡܝܢܐ eine Art braungefleckter Käfer, die immer mit Skorpionen und Schlangen vertraulich zusammenleben, die Schlangen-

aufsucherin. Damīri: **بنات وردان**. [NÖLDEKE: **أفيلية الأفاعى**.
 Ḡāhīz, *Bajān* 1, 156, der dazu sagt: **دوبية سوداء فوق الخنفساء**.

4. **صواعق** s. Nr. 3.

5. **صمصم** animal reptile, Cast, ist **صمصم**, die *bṭs* =
 Maus. S. Säugetiere.

6. **صمصم** Basilisk gehört nicht her, denn die Alten
 verstanden darunter nicht die nur im tropischen Amerika
 lebenden Basilisken, sondern ein schlangenähnliches Scheusal.
 PSM 436. 548 **صمصم** **באיסלוקן** Jabez, *Migdal* 'ōz II 73^a.
באזליקה Šēl ha'ōlām 9^a 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. **ערוור** Ly I 269 eine Eidechsenart lies **ברכר** Schlangen-
 namen Nr. 16.

8. **עמעיד** s. Nr. 3.

9. **אלאסניפ** s. Säugetiere sv **עמעיד** trotz PSM 633: la-
 certae species: es ist mißverständenes *γαλεώτης* a) Schwert-
 fisch, b) Gecko-Eidechse und *γαλή* Wiesel. »*Γαλεώτης* nach
 Stephanos von Byzanz (5. Jahrh.) von *Γαλεός*, einem Sohn
 Apollon's; vgl. Apollon als Eidechsentöter und die ursprüng-
 liche Vorstellung von Asklepios (*ἄσκαλαβος* »Eidechse«) als
 Erdgeist in Schlangengestalt[?].« FR. OSKAR HEY, *Der*
Traumglaube der Antike I (München 1908) 36.

10. **פסוף** s. **ל** Nr. 12^b.

11. **דרקון** galt für eine Schlange, aber man hat es nicht
 mit JASTROW durch *Boa constrictor* wiederzugeben. Schlangen-
 namen 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, **ירורא**
 981, **צבוע** 1883. F. PERLES möchte »**דרגון** KRAUSS, *Lehn-*
wörter II 194^b dazustellen. Da *δράκων*, draco sicher ein Feld-



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

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

NT Apoc 12₃₋₁₇. 13₂. 4. 11. PsApocr, *Thomasakten* 30 ff. p. 492 HENNECKE. Unser Flugdrache, Draco volans, BREHM 51. LINDAU 51. Sefer habërith 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. ܕܪܘܓܢܐ , ܕܪܘܓܢܐ , ܕܪܘܓܢܐ , ܕܪܘܓܢܐ . [NÖLDEKE: Echt aramäisch sind ܕܪܘܓܢܐ , dialektisch ܕܪܘܓܢܐ , während ܕܪܘܓܢܐ und ܕܪܘܓܢܐ aus ܕܪܘܓܢܐ und ܕܪܘܓܢܐ entlehnt sind.] Zunächst ist eine Glosse BA's, nur bei PSM 1070, zu berichtigen. Sie lautet: $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$. Das ist zu emendieren: $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$. DBB 668 PSM 107: $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$. Hier ist für ܕܪܘܓܢܐ zu lesen ܕܪܘܓܢܐ und für ܕܪܘܓܢܐ LA: ܕܪܘܓܢܐ ist ܕܪܘܓܢܐ zu lesen. S. Nr. 25.

ܕܪܘܓܢܐ kennt auch EN 4380 = Novaria bei Fl zu Ly I 245. BRUN: genus lacertae.

Dasselbe ist ܕܪܘܓܢܐ BA 3395, wo PSM ܕܪܘܓܢܐ zu Unrecht beanstandet. Es ist die vulgärarabische Form von ܕܪܘܓܢܐ (LANE), die auch BA 4043, Ġavāliḳā u. A. kennen. Auch Audo I 248: $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$ 1) $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$. Krokodil LAND, AS 4, 42₂₋₃ (BROCK. nur diese Stelle) und Jak Edess Hex Leyd 60^r für ܕܪܘܓܢܐ wie Hex Lev 11₃₀. 60^b: $\text{ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ ܕܪܘܓܢܐ}$.

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



»Blutegel« ist man am Ende durch *ῥοσλος* gekommen.] Raši nach seiner Erklärung zu אנקה Lev 11₃₀: הרצון Igel, *hé-risson*,¹⁾ was JASTROW aufnimmt. De Lara irrig *ῥοσλος* SACHS II 94. Sonst LEWYSOHN 100 u. 336. Haarsträubende Etymologien: K IV 128^b.

13. זבוגא. Einmal im babli Nid 56^a pl זבוגי Ar זבוגי. Es wird wohl zum persischen *paṣaka*, ins Arabische als بزغ, وزغ gedungen, gehören. Es ist unrein, also kein Frosch, auch nicht Kröte, sondern وزغ Eidechse. Raši hält die Kröte (צב = פרויט²⁾) für unrein. BERLINER, *Raši*²⁾ 446 hält פרויט irrthümlich für *furet*, Frettchen. وزغ, وزق, بزغ LANE: *rana*. VULL. II 1422 وزغه, بزغه, وزغه Damiri II 348 LANE: = بَرَص, eine Art Gecko und = سالم ابرص; dies der Name of the large وزغ. DOZY: وزغه *tarente*, espèce de lézard très petit et habitué à fréquenter les maisons. Qazwini zu وړل und سالم ابرص, Honein zu σαύρα.

14. חולטתה Targ O Lev 11₃₀ ältere edd, חולטתה mss und ed Ixar, הלטתה 3 mss und neuere edd. BERLINER Onk II 34. לטעיתא Samaritaner. Ein angebliches حله »zab« = mandäisch: lacerta führt GES., *Theo.* 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 מפרכם, Maim: يتحرك Ša'ar ha-šamajim 26^a.] Maim ed DBG., SURENHUS. Die edd haben של הלטאה, da man in talmudischer Zeit das *h* für radikal

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

2) S. Schildkröte. [Dr. GUSTAV SCHLESSINGER, Mainz, will wie LANDAU, Marpe Lāsōn, פויט ohne *r* lesen: afr *puit* = lat *putidus*, wovon auch fr *putain*, meretrix und *putois*, Iltis. פויט 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 **והלטאה קמפלגי** (צב) **וזב הלטאה** Ḥag 11^a Bb 142^b Ḥull 21^a Arach 7^a Nidda 44^b **הלטאה בחולדה** Ḥull 9² Sifra Šemini 52^b Weiß Sabb 107^b jPes VII 35^a 70, **הלטאה אין לה עור** THull VIII 510, 12 b 122^b sind unsicher; das biblische Wort wird Ḥull 9² **האנקה והלכ והלכ** 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 **לגלג** 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 **לגלג, סממית, סממית**, das er »manus pedesque lacertae« übersetzt (II 198, 4 Text, 199, 5 Übers.), haben (PETERM., SR I 280, 3) **ערה וליגרה רלאטאבא** »Hände und Füße eines Unholdes« [eine Hs: von Unholden]. NORBERG hat sich also einfach verschrieben und dann eine Übersetzung zurechtgemacht. Daß **הלטאה** 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: **סממיתא**. S. Nr. 29. LXX: *γαλαβότης*. Vulg: stellio. Syrer: **לגלג**. Saadja u. Abulwalid: **عظاية**. Haj u. Maim:

سام ابرص. Bei Haj: **סינברס**. Raši: lézard.¹⁾ afr: laissarde. BERLINER, *Raši* 445 **ליישרדא** Ḥull 122^a DS aus Sonc **ליישרדא** (לייתירדא), RDK im WB zitiert: **לייגנרמושא** (לייגנרמושא) = Michl Jöfi Lev 11. S. Nr. 19. BERLINER, *Raši*²⁾ **ליישרדא**,

1) Lacerta Réj 33, 118 zu **חומט**. Lucerta Aruch VI 72^b Réj 17, 118 **לטאה**, **חומט**. Deutsch: egdes GRÜNBAUM, *Chrestom.* 40. 42. 365. eydex *Bodenschatz* II 72. negdis BRÜLL, *Jahrb.* VIII 166 n. hegdesen 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 Iẖar: (לשרדו) לווראט Raši bei Michl Joḥi Lev 11

BOCHART: *وَحْرَة*, BENZINGER, *Archaeol.* 40: Gecko.

*عَظَايَة*¹⁾ Damīri II 107. PSM 2654 [NÖLDEKE: *عَظَايَة*, pl *عَظَايَا* in der Literatur nicht selten.], larger than *وَزَعَة*, like the *سَامَ اَبْرَص*, LANE. Oft *عَظَايَة* geschrieben, DOZY. Damīri: es heißt auch *شكمة الرمل*, *شكمة الارض*, hat viele Arten, weiß, rot, gelb, grün, alle mit schwarzen Punkten. In Ägypten: *سَبْرَبَا*, *بِصَا*, *اَحْمَا*, *سَدَا*, *سَدَحْنَا*. Die Syrer geben es zu *سَحْلِيَة*.

Exkurs: Sonstige persische und arabische Eidechsen-
namen.

جُرُص LANE sv *وَزَعَة* = Geckoeidechse *اَبُو بَرِيص*, *اَبُو بَرِيص*.

Vgl. *سَامَ اَبْرَص* unter *سَمَحَمَا*; *umm ibrēs*, eine Eidechse am Karmel ZDPV 141.

اَبُو بَرِيش SCHWARZ, *D. heil. Land* 300 (deutsch). 368 (hebr. ed. LUNCZ): *العظايا* *لُتَاة* Saadja im ägypt. Arabisch; in unserem: *abubrisch*.

اَبُو بَرَاقِش lézard, DOZY (*بَرَقُوش* *berrugas*, *verrue*). Damīri I 147: ein Vogel.

اَبُو حَبِيْش lézard, *اُمُّ حَبِيْش* lézard DOZY.

اَبُو رِيُون grüne Eidechse, DOZY.

اَبُو سَلْمِي species of lizard called *وَزَع* LANE. *büszahy*. SEETZEN.

اَبُو كَشَاش espèce de lézard *vénimeux*, DOZY.

اَبُو نَاَنَة kleine schwarze Eidechse, DOZY.

1) Damīri aus Ġauharī: = *وَزَعَة*, dem *سَامَ اَبْرَص* ähnlich, eine Art *عَظَا*. Stellen bei BOCH. I 1073.

ام سليمان } SEETZEN III 429 IV 508.
 احيه الشمس }

چلپاسه pers. V II 1120 zu مالوالى II 812 zu كربة —
 ar. وزغة. Zu كرپاسو, كرپاشو, كرپاسه, كرپاشه, كرپاپس, كرپابوس,
 كرپاشو. I 675 = خرساوله. I 585, چلپاسه, die kleinste
 Eidechse, nach Anderen: Chamäleon.

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

كرپاسو p. V: eine Eidechse خرساوله.

حنيشة الجنة Maghreb: lézard gris, lézard de mur, la-
 gartija animal. DOZY.

dallaḡn: *Pristurus collaris* Anders, Geckonide. STEIN-
 DACHNER.

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

عصفوف II 106 العظاءة الذكر (BOCH. I 1054 lz عصفوف
 u. عصفوف. Das. auch 1055 عسود); Demin. عصفير, عصفير.
 Dem سام ابرص ähnlich. *Sehlie, sähliyye* die kleine s., eine
 Eidechsenart im Karmel ZDPV 30, 141, Forsch. VIII u. 13
 Lacerta ocellata. سحلية salamandre, DOZY aus Ibn Bṭ. سحلية
 SEETZEN, der aus Tripolis auch سقاية kennt II 99. III 427.
 IV 507 سحلية. Lacerta ocellata L, scincus variegatus Schn.
 (BREHM 138 f. Perleidechse). Seqāyé, lézard au Liban BERG-
 GREN.

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

ورل, ضرب, حرباء, وزغ Dam II 3468 شحمة الارض



unter **عظاية**. Sonst Pflanzennamen: *Garcinia mangostana* DOZY aus Ibn Bṭ.

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

āngug Wassereidechse HOMMEL 93. 372.

godhā ind. ZDMG 61, 641.

كرديه. V II 812 = **چلپاسه**, **وَزَعَة**.

كلموژ, **كلموژ** p. V I 1025 *lacerta*.

كوزده, **كوزده**, **كوزده** p. eidechsenähnliches Tier V II 1046.

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

نَغِچَه V II 1329 *lacertae* genus.

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

Südarabisch:

yirgad, *Agama sinaitica* HEYD STEINDACHNER.¹⁾

latit, *Acanthrodactylus cantor*is GTHR und *Eremias guttulata* LICHT.

bedbedad, *Scincus muscatensis* MURR.

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

bod, *Sterodactylus pulcher* ANDERS.

dallaḡn, *Pristurus collaris* ANDERS.

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

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

16. **סַרְנָא**, **הררונא**. **עַרְדִּינָא**. HOMMEL 365 n. amh. *ardeno*. Die entlehnte arabische Form **حرذون** entspricht

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

سَبَدَا بِصَمَا BROCK. 123^a hat FRAENKEL in سَبَدَا بِصَمَا korrigiert. Ungenau steht سَبَدَا auch für Krokodil: ذنب التمساح: سَبَدَا DBB 1385, genauer PSM. 1074. 1368. 1740 DBB 1583. 673 ZDMG 47, 531: اعلا بعسانتتت — سَبَدَا — زبل العظاية — νότρος . . . τῶν ψάρων — ἢ δὲ τῶν χερσαίων κροκοδείλων aus Paulus Aegineta VII, 3 p. 242, 48.

سَبَدَا¹) Damīri I 210 dem ضَبّ 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 سَبَدَا 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-būsāhy*, *abu dob*, ابو ضبّ, *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 *χάρδγεja*, *χαρδέλja*, *χαρδίτja*, *Stellio vulgaris*, braune Eidechse. »Er sagt: weder türk. *keler*, *kertenkeler*, noch roman. *caluscerta* für *lascerta* ist zu brauchen; gegisch heißt *χάρδja* Halsbräune²) . .

1) سَبَدَا⁵ سَبَدَا⁵ LANE. (Demin. حَرِيدِن DOZY.) Sha 646. Saadja in ح = Abulw. — RDK zu ح, لُتَاة, BOCH. I 1088. ROSENMÜLLER 260. LEWISOHN 223. ZDPV 30, 141: Unter den Eidechsen nimmt die erste Stelle der *hardōn* ein.

2) Halsbräune, Croup heißt auch ung. *torokgyik* von *torok* = Schlund, *gyik* = Eidechse. Es ist darum nicht merkwürdig, wenn, wie STIER anführt, DCGE sagt, daß *συλλγοῦδι* u. *συλλγοῦρον* Eidechse, *συλλγοῦδια* Bräune bedeutet.

Zu beachten ist DCge $\chi\alpha\tau\mu\pi\acute{\alpha}$ και $\chi\alpha\rho\delta\omicron\upsilon\nu$ = ζῶον ὁμοιον κροκοδείλω. $\chi\alpha\rho\delta\omicron\upsilon\nu$ ist eben חרדון !

17. ܚܪܕܘܢ siehe ܚܚܐ .

18. ܚܪܕܘܢ s. Nr. 12.

19. ܚܚܐ Onk, ܚܚܐ j, ܚܚܐ Sam. Lev 11,30 kann Hebraismus des palästinischen Aramäisch sein, wird aber wahrscheinlich nur das beibehaltene Textwort ܚܚܐ sein. Da es zwischen ܐܢܩܗ und ܠܫܐܗ steht, wird es für eine Eidechsenart gehalten. Saadja, Abulw. ܚܪܕܘܢ = RDK aus Abulw., aus Raši, bei dem ܚܚܐ ed. BERLINER keine Erklärung hat, ܠܘܝܪܬ lézard. Bei uns steht ܠܘܝܫܪܕܐ zu ܠܫܐܗ , wofür RDK aber ܠܘܝܨܪܡܘܫܐ (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 ܚܚܐ . BOCH. I 1069. ROSENMÜLLER 260. KOHUT etymologisiert: ܚܚܐ »Husten«!!

20. ܚܚܐ $\chi\alpha\lambda\kappa\iota\varsigma$: BREHM 165 chalcides, Erzschleichen in Syrien und Arabien. OKEN VI 593. Fischnamen Nr. 68. SCHÖNHAK n. 159. Eine unglaublich gewagte Vermutung über ܚܚܐ s. bei PREUSCHEN, ZNT IX (1908) 176.

21. ܚܚܐ $chalūrī$ = kurdisch: a lizard. MACLEAN.

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

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

24. ܚܚܐ s. oben Nr. 14.

25. ܚܚܐ , ܚܚܐ , ܚܚܐ ns MACLEAN 152 $mā-iš'izē$, $māzūzātā$, $miš'izē$, $mish'izē$, a lizard (lit. goat-sucker).

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

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

26. ܠܥܪܬܐ und ܠܥܪܬܐ s. Nr. 25.

27. ܠܥܪܬܐ DBB 1291 ܠܥܪܬܐ PSM 2493 *σαύρα*.¹⁾ Oben Nr. 3. Honein: ܠܥܪܬܐ , *الوزغة*, Gabriel: *العظاية*. Audo: ܠܥܪܬܐ = ܠܥܪܬܐ , Card. *العظاية مؤنثة*. AHRENS p. 39 und Übers. p. 61. 62. ܠܥܪܬܐ , TYCHSEN p. 7 ܠܥܪܬܐ . PSM 2584 DBB 1322 ܠܥܪܬܐ *σαύρα ἡλιακή* BROCK. 222. S. Salamander 1. *Σαύρα* meint auch PSM 2731 ܠܥܪܬܐ animal quoddam amphibium ܠܥܪܬܐ Bar Kefā Hexaëmeron 131^v, sed ܠܥܪܬܐ ib. 132^v. 129^r: ܠܥܪܬܐ .

28. ܠܥܪܬܐ s. Krokodil Nr. 5.

29. ܠܥܪܬܐ *שׁממיה*. Mauergecko, *Tarentola mauritanica* BREHM 42. OKEN VI 632 ff. (= *Platydictylus fascicularis* CUV bei SEETZEN IV 501). ܠܥܪܬܐ BA bei Card u. PSM a. O. ܠܥܪܬܐ , was BRUN und der kleine PSM nachschreiben. Audo gibt beide Vokalisationen und die Erklärung: ܠܥܪܬܐ ܠܥܪܬܐ . . . BA BB *عظاية*, LA *عضاية*. Das syrische Wort ist auffallenderweise bei den Verhandlungen über das biblische *שׁממיה* bisher, auch bei KÖNIG sv, übergangen worden.

Bibl.-hebr. *שׁממיה*, so richtig nach dem Mischn., Aram. und Arab., NORZI, BAER, DELITZSCH zu Prov 30²⁸, mischnisch: *שׁממיה* Snh 103^b. (Ar). *שׁממיה לעקר* jBer IX 13⁶⁰ Snh 77^b Midr Ps 18¹² Buber. *Stellio* als Heilmittel gegen Skorpionstich BOCH. I 1086 aus GALEN, Plinius und Anderen. *שׁממיה* Sabb 77^b (RDK WB mit ܠܥܪܬܐ) Jalk Amos 544. Die Furcht des Skorpions vor dem stellio BOCH. I 1085 aus

1) Sonstige Eidechsenamen: *ξυγνίς* (*δρυγνίς*), *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^a₁₁ (bei GEIGER, *Urschrift* 69) Midraš Tannāim 219₁₀ HOFFM. = Jalk Dt 961 f 312^b. — Agadisch Prov 30₂₈ auf Rom gedeutet Ber r Ende. Jalk Prov 963 f. 145^c. Midr Mišle z. St. Buber: das bestgehaßte Reptil שאין בכל השרצים שנואה כמוחה BACHER Ag Pal I 455 aber nicht: Spinne! Jüd.-aram. סממיות Ar (ed ש) jLev 11₃₀, סממיות l. סממ' Fragmententargum 111 Gbgr; סממיות Samar Lev a. O. zu אנקה. In einem aramäischen Satze: שממיות] LA סממא l. סממית in hebräischer Form, wie in demselben Satze עקרב.¹⁾

Das Wort ist längst zu *سَام ابرص*, *سَام* gestellt worden. [Das geht aber nur, wenn *ש* 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 *σαμαμίνθη* 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 *σολίγορδον*. 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 *סס*, Gift, nichts ein-

1) מומיתא [מוחוח] דרישא מתעביר עקרב ודמניא [ודמעיא] [סממא] שממי jSabb I 3^b₄₃ RH zu BK 16^a, dem die LAA in Klammern gehören. JASTROW stellt für מומיתא vermutungsweise, aber irrig, סממיות auf, Ly gibt es durch Kopflaus wieder. Ob man an *سَمَمِيَّة* pl, ein Schädling des Weinstocks, denken darf?? — Dem klingenden Reim zuliebe findet die *semāmith* 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 **ד** des Mischnischen für richtige, **שׁ** für falsche Schreibung gelten. NÖLDEKE.]

Haj Gaon Ohol 16 gibt zu לטאה: ¹⁾ (Abulwalid — nach ihm Parhōn sv — zitiert daraus سام ابرص Saadja zu הנשמח (?) SCHWARZ d. h. Land ed LUNCZ 368, die Pariser Ausgabe, die LUNCZ anführt: الشاهيين; xemebrax (Alc bei DOZY I 680) Maim Ohol 16 سام ابرص: BOCH. I 1068 ROSENMÜLLER 259. Die Syrer zu اصعب, اصعب, اصعب. Qazwini II 312. Damiri I 10. 147 VULL. II 193. 1120 und sonst zu چلیپاسه und مالوالی. LANE kennt auch die Schreibung in einem Worte سام ابرص a species of the lizard called وزغ. Sha 976. — Dazu ابو بُرَيْصَ Dozy und ابو بُرَيْصَ 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 بُرص Abdall 161. Altarabisch: سام 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. سمندل amphibium C 606 stammt aus DBB 1357:

سمندل اسم صمصم صمصم صمصم ب صمصم ستا

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

31. سمندل reptile C 615 irgend eine mißverstandene Glosse.

32. سمكفور سمكفور Scincus officinalis, der Skink, DBB

1) OKEN VI 643: *Samabras*.

2) [NÖLDEKE: pl. in einem Verse: الابرص Ġāḥiz, *Hajawān* 4, 100.]

kankur, arab. *uskankur*, pers. *rek mali*. Damīri II 21: **هندى** und **مصرى**.

Maimūnī, 2 mediz. Abhandl. ed KRONER: **אישטינק** 25^a 26^a. **דג שיט** = **שקנקור**, **סקאנקור**, **סקנקור** 23^b 24^b 23^b 26^b = **דג שיט** = **פיש שיט** = 23^a 4 = **פיש שיט**. *Scincus marinus*, ein Fisch im spanischen Meer, tödliches Gift, hat Schuppen, aber keine Flossen, also kein Fisch. Ma'adanne Jōm ṭōb Ḥull 67^b. KAUFMANN, *Letzte Vertreibung* 16. SCHÖNHAK n. 163.

SEETZEN III 501 der Stinkus (Skink) **الاستنقور**, dem **ضب** an Gestalt nahekommend, wird für das Junge des Krokodils gehalten. Daß der Scink vom Krokodil stammt, wurde allgemein geglaubt BOCHART 1055 aus Damīri, Qazwīnī, Avicenna. Auch bei Syrern, s. oben Nr. 15. Daraufhin erklärt BOCHART die **צב**-Art **בן הנפילים** Sifra 52^b WEISS, 214 Vidal, Šem r 15 (LA **בין הנפילים** Ḥull 127^a Ms M; **וכן הנפילים** 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** *adhaleh* 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 Sokotra* p. 4.



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

33. ܣܘܒܐ s. Nr. 27.

34. ܣܘܒܐ, ܣܘܒܐ, ܣܘܒܐ.

ܣܘܒܐ bei den Garamäern ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ BA Nr. 4044 DBB
771. Audo II 189: ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ [P] ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ

ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ.

Ebenso zu ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ
ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ

ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ = ܣܘܒܐ = ܣܘܒܐ bei PSM 4 ܣܘܒܐ.

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

ܣܘܒܐ BS = ܣܘܒܐ DBB 785 PSM 1422 BRUN 182 nur

Transkription von ܣܘܒܐ für ܣܘܒܐ.

ܣܘܒܐ (LA ܣܘܒܐ BERLINER Onk II 34. BERLINER Massora
z Targ 118) Lev 11²⁹ Onk ist Hebraismus.

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

ܣܘܒܐ? palmyr npr NÖLDEKE, *Beitr.* 86.

Biblisch ܣܘܒܐ ist weder Kröte, noch Schildkröte¹⁾ trotz
HALÉVY (NÖLD. OS 1063), noch Chamäleon (BENZINGER, *Arch.*

40), sondern dasselbe wie ܣܘܒܐ ܘܣܘܒܐ und mischnisch ܣܘܒܐ Sifra
Šemini 52^b WEISS. Hull 127^a Tanch Nōah 18 Buber. Šem
r 15²⁸. So richtig ROSKOFF in SCHENKEL's Bibellexicon:
Landkrokodil, ägyptische Eidechse.

Der ܣܘܒܐ Forsk VIII n. 13 ist der Dornschwanz, *Uro-*
mastix spinipes (Wieg.) 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 Neğd 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 Neğd! 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. *dob*, *dobet* (ضبة). 133 nr. 9 Eidechse *gems*? Ob der Vulgärname *bod* 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 dubēb* أم ضبيب, der Ort, wo der *dubēb*, Deminutiv von ضبّ gefunden wird.

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

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



183. EN 43 PSM 226. Card. **ܘܢܘܢܐ** Card, **ܘܢܘܢܐ** **ܘܢܘܢܐ**, **ܘܢܘܢܐ** und **ܘܢܘܢܐ** Saadja und Abulwalid zu **ܘܢܘܢܐ**.

Das Junge, **ܘܢܘܢܐ** **ܘܢܘܢܐ** DOZY: **ܘܢܘܢܐ** NÖLD., *Beitr.* 87, daher das Tier selbst **ܘܢܘܢܐ** **ܘܢܘܢܐ** Damīrī I 212. Nach LANE sv heißt es je nach der Entwicklung:

ܘܢܘܢܐ (nach dem Ausschließen), dann **ܘܢܘܢܐ**, **ܘܢܘܢܐ**, endlich **ܘܢܘܢܐ**.

35. **ܘܢܘܢܐ** s. Nr. 16.

36. **ܘܢܘܢܐ** s. Salamander Nr. 3.

37. **ܘܢܘܢܐ** s. Nr. 3.

38. **ܘܢܘܢܐ** s. Nr. 34.

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

40. **ܘܢܘܢܐ** ns *šōnā* türk. **ܘܢܘܢܐ** 1. a drake, 2. n pr fem MACLEAN 263. **ܘܢܘܢܐ** *šōnābāšī* türk. the colour of a drake's head.

41. **ܘܢܘܢܐ** s. Salamander Nr. 4.

42. **ܘܢܘܢܐ** Sam Lev 11₃₀ TW **ܘܢܘܢܐ** Dr. SAM. KOHN brieflich: 1. **ܘܢܘܢܐ** = **ܘܢܘܢܐ** Igel, was aber sachlich kaum angeht. Ob mit dem folgenden:

43. **ܘܢܘܢܐ** zu kombinieren? jLev 11₃₀ Gbgr = **ܘܢܘܢܐ**, ed Amst **ܘܢܘܢܐ**, DALMAN **ܘܢܘܢܐ**.

44. **ܘܢܘܢܐ**, mischnisch, ist nicht Blindschleiche, sondern Regenwurm, trotz LEWYSOHN 242 und Ly sv. S. **ܘܢܘܢܐ**, Wurm, auch Regen- und Eingeweidewurm.

45. **ܘܢܘܢܐ** s. Krokodil Nr. 5.

46. **ܘܢܘܢܐ** oder **ܘܢܘܢܐ** ns MACLEAN 311 *šāgrā* *kāpī* for **ܘܢܘܢܐ** a lizard.

Zu Sūra 91_{9, 10}.

Von *Friedrich Schulthess*.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۙ ۙ 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*, Vierte 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 Qoränstelle 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 **زكاه** und **دساها** 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). **دساها** 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 **زكى** bedeutet nur eines von beiden: »reinigen« oder »زكاة Almosen geben«, **دساها** 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 **أَفْلَحَ** und **خَابَ**: »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, 878^a 1240^a zusammengestellt sind, haben teils Falsches, teils Richtiges. Ganz verkehrt ist es, wenn Allah als Subjekt von زَكَاةً genommen wird: **قَدْ افلَحَ مَنْ زَكَّاهَا** الله نفسه فكبرها بتطهيرها من الكفر والمعاصي واصلاحها زكَّى الله نفسه من زكَّى الله نفسه I. 'Abbās und nach ihm Andere, auch Ṭabari; **من زكَّى الله نفسه** I. Zaid.¹⁾ Was dann für **دَسَّاهَا** dasselbe zur Folge hatte: **من دَسَّسَ الله نفسه فَاخْلَعَهَا** الخ Qatāda, I. 'Abbās, I. Zaid. Diese Auffassung ist jedoch nicht grundlos, weil زَكَّى in der Tat im Qoran nirgends im eigentlichen Sinne den Menschen zum Subjekt hat. Beachtenswert ist, daß al Farrā' und az Zağğāğ (s. LANE) **دَسَّاهَا** vom Geizigen verstehen, der seinen Aufenthalt und sein Geld verheimlicht, I. al A'rābī, Ṭa'lab, Muḥkam, Qāmūs vom Unreinen oder Ungläubigen, der sich unter die Guten einschmuggelt, und daß bereits die Lexica für **دَسَّاهَا** die Bedeutung »das Almosen versäumen« angeben (T'A, LANE 878^a), als Gegensatz zu زَكَّى »Almosensteuer bezahlen« (LANE 1240).

Wegen der Mehrdeutigkeit von **دَسَّاهَا** kommt Alles auf den Sinn von **زَكَاةً** an.

Das häufigste Wort von زَكَى oder زَكَو²⁾ im Qoran ist زَكَاةً, زَكْوَةٌ; es bedeutet fast überall »Almosen« bzw. »Armensteuer«, ist also, wie längst erkannt worden, das hebräisch-

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

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

jüdische זבור, das wohl schon im Jüdischen diese Bedeutung gehabt hat. Aber Sūra 18₈₀ 19₁₄ ist es »Reinheit« oder »Rechtschaffenheit«, und dazu stellt sich زكى 18₇₃: نَفْسًا زَكِيَّةً »unschuldiges Blut«.

Dagegen ist زكى 19₁₉ meines Erachtens »wohlgediehen«.¹⁾ Dazu der Elativ اَزْكِي »ziemlicher, besser« 2₂₃₂ 24₂₈. 30.

Die etymologischen Zusammenhänge, die wir hier streifen müssen, sind schwer zu beurteilen. Wenn זבא, זבא nicht unter den Tisch fallen soll, so entspricht dem assyr. *zakū* »immun, frei sein« und hebr. זבא arab. زكا »gedeihen, zur Entwicklung kommen«.²⁾ Dem widerspräche nicht, daß زكا in der muslimischen Terminologie, und schon Sūra 5₄ (ذَكِي), »rite schlachten« ist.³⁾ Wahrscheinlich ist aber dieses letztere ذكِي irgendwie jüdischen Ursprungs und das gewöhnliche زكا 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. § Salt XXXVIII, 11

غُلَامًا سَوِيًّا الْخَلْقِ لَيْسَ بِنَوْعٍ

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

3) ذكاة Ag. XVI, 52₆. 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.* 26₁₄, und zahlreiche Stellen in *Gloss. Bibl. Geogr.* IV, 254. Ähnlich Ḥarīrī, *Durra* 3, 5 nach al Ḥafāḡī (und so DE SACY, *Anthologie*, 1829, S. 63, vgl. S. 123), während THORBECKE ذكِي schreibt und den Akkusativ folgen läßt. ذاك vom Ruhme Allah's:

Fall ist **لح** Lehnwort aus dem Hebräisch-Jüdischen. Daß seine Bedeutung »siegen« (s. PSM. und die lehrreiche Stelle Kalila 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«, **زكى** »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 **زكى** »wohlgediehen« und jener Elativ sich aus dem arabischen Sprachgebrauch erklären läßt.

Dasselbe gilt vom Verbum **زكى** 24,21: »unschuldig sein« = **زكه** (woraus **لح**).

Für unsern Vers 9,19 ist von entscheidender Wichtigkeit, daß der zweite Stamm, **زكى**, im Qorān stets Allah zum Subjekt hat, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar (vgl.

Umajja b. A. ṣ Ṣalt XXXII, 6, vom Regen: WRIGHT, *Opusc.* 31₅. Elativ **أزكى** »fruchtbarstes, bestes Land«: Iṣṭahrī, s. *Gl. Geogr.* **زكى** »zu Gedeihen verhelfen, segnen«: Umajja XXXVII, 6 (= Naṣr. 226₁₇), *Durra* a. a. O.; Stamm IV »fördern« (i. G. zu **نقص**) Hudail. 70₄. — Dazu **زكا** »gut ausgeben«, Elativ **ازكى** »herrlich« (besonders auch vom Geruch, also wie **ذكى**): SOCIN, *Diwan* Gloss. — **زكوة** = **جبل** *Naqā'id* 157₇. — Ob **مَرَكَا** *Hiz.* 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«: **زكو** »gedeihen« haben wir in **برأ** »immun sein«, syr. **صأ** »frei« (Mārā b. Sarapion: *Spicil. Syr.* 47₁₈), wenn nicht »genesen« (oder »gefeit«) wie christl.-pal. **صأ** »gesund«: assyrisch *barū* »fruchtbar sein« = hebr. **ברא** (und **ברה**).



oben S. 150, Z. 9). »Für gerecht erklären« (*δικαιοῦν* = *דִּקָּא* 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 6₂ 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 *زَكَاةً* 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 *يَتَزَكَّى*. Der fünfte Stamm ist überall von *زَكَاةً* »Almosen« bzw. »Armensteuer« denominiert. Den Beweis für diese Behauptung liefern die Stellen 87₁₄ 80₃ 35₁₉: hier figuriert *تَزَكَّى* stets neben dem Gebet oder dem *dikr*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 *dikr* das *infāq* als drittes gefordert wird. Folglich ist *تَزَكَّى* »Wohltätigkeit, Mildtätigkeit üben«. Mit »rechtfertigen«, »reinigen« hat das garnichts zu tun, sondern nur mit *زَكَاةً* »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 *يَتَزَكَّى* *ماله* —, vielmehr nur »freiwillige Wohltätigkeit«.

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

Genetisch verhält sich تَزَكَّى zu زَكَاهًا genau wie تَصَدَّقَ (976 u. s. w.) zu صَدَقَةً .

Von den beiden übrigen Stellen 20⁷⁸ 79¹⁸ bestätigt die erste unsere Auffassung vollkommen: die Paradiesesgärten sind die ewige Belohnung dessen, der تَزَكَّى . Das ist nur eine Umschreibung des vorhergehenden Verses und zeigt, daß تَزَكَّى nicht nur mit عمل الصالحات »Wohltätigkeit« synonym ist, sondern auch mit dem »gläubig sein« (مُؤْمِن) 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 79¹⁸, wo Moses den Pharao fragt oder vielmehr auffordert: $\text{هَذَا لَكَ أَنْ تَزَكَّى}$ 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⁾ 20⁴⁶ steht dafür »das *dikr* verrichten«, und vgl. 23⁴⁹: أَتُؤْمِنُ . Aber auch wenn man hier تَزَكَّى als »sich reinigen« oder »sich rechtfertigen« verstehen wollte (was im Qorān keine Analogie hätte), so ergäbe sich daraus doch nicht das Recht, زَكَاهَا 91⁹ als »reinigt, rechtfertigt (die Seele)« aufzufassen.

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

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

فَادْعُوْا إِلَى اللَّهِ فِرْعَوْنَ الَّذِي كَانَ طَاغِيَا



Übersetzung nicht den notwendigen Gegensatz zu **دَسَّاهَا**, mag man dieses so oder anders nehmen.¹⁾

Es scheint vielmehr eine stilistische Entgleisung²⁾ vorzuliegen, und zwar eine solche, zu der lediglich die Form der Sūra, nicht der Gedanke, den Anlaß gegeben hat, nämlich der Reim³⁾ und das vorhergehende **نفس**, bei dem geschworen ist. Unter ihrem Zwang ist ein scheinbares **زَكَّى** **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 87₁₄:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى

und würde unter entsprechenden Reimverhältnissen ebenso gelautet haben.

Da der Anschluß an **نفس** und der Reimzwang fortbestand, mußte nun auch **دَسَّاهَا** 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 **مَشَامَةٌ** 90₁₆ (wie **مَشَامَةٌ** und **مَيْمَنَةٌ** V. 18. 19), denn man sagte sonst doch schwerlich **ذُو مَتْرَبَةٍ**, sondern **ذُو تُرَابٍ**, im Sinne von **ابنِ غَمْرَاءَ** Kāmil 710 oben, *Muraṣṣaf* Z. 2545 f. Ebenso wenig wird man **ذُو مَتْرَبَةٍ** (V. 15) gesagt haben, sondern **ذُو الْقُرْبَى**, wie es 30₃₇ 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 ἔθοντα δότε ἐλεημοσύνην** Luc. 11₄₁ erinnert. Wer **زَكَاهَا** 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 **دَسَاهَا** nach Form und Bedeutung. Es ist Reimform für **دَسَّهَا**¹⁾ (vgl. 16₆₁), nicht für **دَسَّسَهَا**, aber auch nicht zweiter Stamm von **دَسَا**.

دَسَسَ نَفْس hat also nur mechanisch nachgewirkt. Darum wäre es nicht richtig, an das **قَدَّمَ** und **أَخَّرَ** 75₁₃ oder an 9₁₁₂ (Gott hat den Gläubigen ihre Seele und ihre Habe in Form der Almosen abgekauft) zu erinnern.

BOYSEN und GRIMME²⁾ scheinen an jenes **دَسَا** gedacht zu haben, also **دَسَّى** »unfruchtbar, brach liegen lassen« (vgl. **دَائِس** in den Lexx.). Dann wäre **زَكَّاهَا** »zum Gedeihen bringen« (s. oben, S. 151 und N. 4). Für **دَسَا** habe ich keine Belege, was auf Zufall beruhen kann; aber der Qorān gibt jedenfalls keinen Anhalt für diese Erklärung, und die Parallele 87₁₄ ist doch zu drastisch.

دَسَّ und **زَكَّى** 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. ^cAbbās und I. Zaid, vgl. oben, S. 150, N. 1.

3) *Gloss. Bibl. Geogr.* IV, 254, DOZY I, 597^{a b}. — Allerlei scheinbar zu **دَسَّ** Gehöriges ist durch Dissimilation à la **دَشِبِشَّة > جَشِبِشَّة** (ZA XX, 190 f.) aus **جَسَّ** entstanden. So **دَسِيس** »Spion« Ġāhiz, *Buḥalā* 4511, **دَسِوس** mit der modernen Dialektform **دِيسوس** für **جاسوس** (Kāmil 6293, Mas'ūdī V, 242 paen.), modern auch **جوسوس**; **دَسَسَ** (eigentlich »Taster«), wofür echt arabisch **رَأَدَدَ عَيْن**. Ferner **دَسَّ** »Sonde« für und neben **جَسَّ**, u. A. m. Über **دَسَّ**, **كَزَّ** s. LANDBERG, *Etudes* I, 126, N. Vgl. auch RUŽIČKA,

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 Bemänglung 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. **خَابَ** bedeutet ja »erfolglos sein, enttäuscht werden«, auch buchstäblich »eine Niederlage erleiden« (vgl. Sūra 3₁₂₂, opp. **نَصَرَ** »Sieg«). Beim Spiel heißt der verlierende Pfeil **أَخِيْبٌ** (s. *Proverbia* ed. FREYTAG II, 678 unt. und HUBER, *Meisirspiel* S. 34). Ebenso heißt **انْفَلَحَ**, wie **أَصْلَحَ**, ursprünglich »sich durchsetzen, 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 *Ham.* 219, V. 2: **دَسَّوْا فَارِسًا مِنْهُمْ** faßt der Scholiast **دَسَّ** als Denominativ von **دَسَّوْسٌ**: »als Kundschafter aussenden«.

4) Gloss. Balādūrī, Dozy I, 439^b, dazu **مَدَّسُوْسٌ** 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 Sabasüre (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 **عَرَم** der Sabäer (34, 23): da die Errichtung von Staudämmen zu den Eigentümlichkeiten der sabäischen Kultur gehörte und zudem der Ausdruck **عَرَم** in sabäischen Inschriften (Glaser 554, 618) vorkommt, so muß **عَرَم** als südarabisches Lehnwort angesehen werden. In S. 26, 129 ist von **مَصَانِع** die Rede, die das südarabische Volk

Ad 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 מצנעה als Ausdruck für ein besonders festes Bauwerk überliefert. Nach dem Koran setzte Gott Adam (2, 28) und David (38, 25) als خَلِيفَةً auf Erden ein: das heißt vermutlich so viel wie »Statthalter«, genauer »Oberster eines مَخْلَافٍ«; da nur im Sabäischen solche Miḥläfe bestanden, so kann koran. خَلِيفَةً kaum etwas anderes sein als das sabäische חַלְפָּה (Gl. 618, 11). Zweimal gebraucht Mohammed den Ausdruck »den مَقَامٍ seines Herrn fürchten« (79, 40; 55, 46). Der Sinn der Phrase »مَقَامٍ 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 يَهُودٍ; keine andere Sprache als das Sabäische weist

diese Kurzform auf (vgl. Gl. 394/5 **١٧٦**); 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 **بَيْعَة** »Kirche« ist zwar in letzter Hinsicht mit aramäischem **brtā** »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, **بَيْعَة** als sabäisches Lehnwort zu bezeichnen. In altmekkanischen Suren wird öfters von **صُكُف** (sgl. **صَكِيفَة**) 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 **צַחֲפָה** (Plur. **צַחֲפִי**) »Dokument« ist uns aus dem Südarabischen bekannt geworden (vgl. Hal. 199, 8; Gl. 424, 8, 11). Daß der Gottesname **الرَّحْمٰنِ**, 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 Gottes-eigennamen durchgemacht. **جَرِيَة** »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 **جَرَى** nur »vergeltet« bedeutet. Im Südarabischen (Minäischen) gibt es nun ein **גַּזִּיר**, 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 *ḵittl* für das südarabische Gegenstück zu nordarabischem *ḵattl*. Zweifel an ihrem »echt-arabischen« Ursprung haben schon SPRENGER (*Leben und Lehre des Mohammed II*, 197, Anm.) und DE LAGARDE (*Semit. I*, 51) geäußert. Da Eigennamen wie *ذَيْبِل* und *رَيْبِل* ursprünglich in Südarabien beheimatet sind (vgl. *Gl. 1079*, 3, *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 *ḵittl*-Formen zurechtgemacht habe. Sodann scheint die Konsequenz zu fordern, daß auch Quadrilittera der Art *ḵattl* im Sabäischen *ḵittl* gelautet hätten, da Doppelkonsonanz im Wortkörper ähnlich wie Geminatio auf die Vokale wirkt. Daraufhin bekommen nun nicht wenige koranische Wörter für uns Lehnwortnatur.

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

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

سَجِّينَ (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 (*markūm*) 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. *ṣengʷen* »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 *čikā* »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 عَلِيَّينَ bzw. عَلِيمُونَ, scheint unsere Auffassung zu bestätigen. S. 87, 18 f. heißt es: »Das *Kitāb* der Frommen ist auf *illijjīn* — Und was lehrt dich, was *illijjīn* ist? — Ein in Zeilen geschriebenes Schriftstück.« Der nächste Verwandte dieses Wortes scheint mir عَلَوَان = عُنَوَان »Titel« zu sein, das ursprünglich »Rotschrift« bedeutet haben wird. Die Grammatiker bringen es mit عَنَّ zusammen, womit wohl äthiop. *zalla* (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 *illijjī(-u-)n* einzulassen, sei hier nur die Möglichkeit einer Bedeutung »bunt gefärbte« (scil. Blätter) betont.

جَبْرِيلَ: vermutlich äthiop. *Gaberʿəl*, das sabäisiert worden



ist, wobei \bar{e} zu \bar{i} und vor diesem \bar{i} das a der Pänultima zu i wurde.

أبليس. Als Urbild hat griechisches $\delta\iota\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ zu gelten, das als *dijablos* von Äthiopien nach Südarabien wanderte. Hier ergab Versetzung des j in die letzte Silbe $-io-$, das zu \bar{i} monophthongiert wurde. Dadurch bekam das Wort Ähnlichkeit mit den im Sabäischen sehr zahlreichen Eigennamen mit vorgesetztem $\underline{d\bar{i}}$ »der von . . .«, sodaß als maßgebendes Wortelement 'Abl̄is oder mit i -Umlaut 'Ibl̄is gefühlt wurde, was endlich zur Abwerfung des $\underline{d\bar{i}}$ führte.

أندريس. 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-'Adr̄is zu 'Idr̄is werden.

إنجيل. Griechisches $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ oder syrisches 'εμangeljōn erlitt im Äthiopischen die Verkürzung zu $\underline{u}ang\bar{e}l$. Ins Sabäische übertragen mußte, wie bei *Gaber'el*, \bar{e} zu \bar{i} und sodann a zu i werden; der Übergang von $\underline{u}ing\bar{e}l$ zu 'inḡil geschah wohl wegen der als unbequem empfundenen Lautfolge $\underline{u-i}$.

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

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

ich seine Ableitung aus dem Semitischen befürworten. Im Amharischen heißt »Töpferton« *sakhilā*. 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 *sakhilā* noch arab. شَقْرَة »rote Farbe«, späthebr. סָקַר, סָקַר »rot färben, schminken«, aram. סָקְרָא »rote Farbe«, ev. assyr. *zahālā* »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 سَجِيل bedeuten: »(Steine von) rötlicher (Erde)«.

بَلْقَيْس. Man pflegt dieses vom Koran als südarabischer Eigenname gebrauchte Wort mit jenem noch rätselhaften Fremdwort zusammenzustellen, auf welches hebr. פֶּלְפֶּז zu rückgeht. 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 (פלֶקְתָא). Ein weiteres Eingehen auf formale Einzelheiten empfiehlt sich nicht wegen der Unsicherheit der Grundlage der Etymologie.

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

Wie *kittīl* zu *kattīl*, so wird *kuttūl* zu *kattūl* stehen, d. h. *kattūl* wurde zu *kuttūl* infolge eines für Südarabien geltenden vokalharmonischen Gesetzes. Deshalb mag der

koranische Gottesbeiname **قُدُّوس** »hochheilig« Lehnwort aus dem Sabäischen sein, welches die Wurzel *k-d-s* zwar von Haus aus nicht besaß, sie aber seit dem Aufkommen der Rahmānreligion in Lehnwörtern zeigte, z. B. in **קִדְשׁ** (Gl. 618, 3), was wohl *ḵudus* zu vokalisieren ist gemäß dem koranischen, aber nicht nordarabischen **قُدُس** und **نُسْكُ** = **نَشْكُ** (Gl. 554, 84) und in **קִדְשׁ** »weihen« (Gl. 618, 66), wovon *ḵud-dūs* als Partizipiale gebildet sein mag.

Endlich möchte ich auch noch *'uktūl* 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 *'uktūl* (neben oder statt *'aktūl*) zuzuweisen, scheint nach dem, was D. H. MÜLLER, (ZDMG 37, 366 Anm.) ausgeführt hat, bedenklich; immerhin hat sein Widerspruch noch nicht die mehrfach überlieferten *'uktūl*-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 **يُوسُفُ** und **يُونُسُ** vorkommt? Der Name Josef war jedenfalls nach Südarabien eingeführt — von welcher Seite, das läßt die Tradition erraten, daß der jüdische König *Dū 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 **يُونُسُ**, 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 *-in* oder *-it* endenden Wörter aus. Das Südarabische verfährt bei der Bildung von Nisbeformen ähnlich wie das Hebräische: es kontrahiert *-ijj* zu *-z*. Darauf weist, daß in den Inschriften neben *יִי* auch *י* geschrieben wird (vgl. SD 7, 1 עננין parallel mit מארנין, und bezüglich des Feminins die von D. H. MÜLLER in ZDMG 37, 334 ff. abgedruckte Bemerkung Jaḳūt's). Die Annahme, die sabäischen Nisbeendungen seien *-in* und *-it* gewesen, läßt uns nun folgende Lehnwörter des Korans verstehen:

غَسْلِينَ (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 *gislīn* — Nur die Sünder bekommen solches als Speise«. Nach Baiḍawī wäre غَسْلِينَ soviel wie غُسَالَةٌ »Spülicht«; genauer genommen ist es aber wohl »Spülichtartiges«, indem ein *gasl* oder *gisl* (als südarabisch durch die Verbalform يَغْسَلُ Gl. 1052, 7 erwiesen) mit der sabäischen Nisbeendung darin vorliegen wird.

طُورِ سَيْنَاءَ. Während in S. 23, 20 vom Sinai als طُورِ سَيْنَاءَ geredet wird, gebraucht S. 95, 2 dafür طُورِ سَيْنِينَ. Hier läßt sich سَيْنِينَ aus zwei Gründen als südarabisch erweisen: wegen der Nisbeendung, die in Verbindung mit »Berg« wohl am Platze ist, und wegen der von dem *z* dieser Endung bewirkten Umlautung des *ai* zu *i*. — Auch إِلْيَاسِينَ (37, 130), das إِلْيَاسِ (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.

عَفْرِيتَ. Der koranische Dämon *Ifrit* 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^aafara*, im Nordarabischen *عَفَرَ* lautet — beides mit der Bedeutung »zottig sein«. Indem ich nun annehme, daß das Südarabische ihn als *עפר* kannte (wobei bezüglich des Gegenüberstehens von *g* und *ʒ* auf nordarab. *مغرب* = südarab. *מערב* hingewiesen werden kann), so erklärt sich *ʿIfrit* als *ʿafr* »Vließ« mit feminal-neutralem *-it*, dessen *i* das *a* des Stammes zu *i* verfärbte. Mit *عَفْرِيت* müßten natürlich auch die bei nordarabischen Dichtern vertretenen Formen *عَفْرَيْن*, *عَفْرٍ*, *عَفْرِيَّة* 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 *kutalu* (*كُتَلُ*, *زَفَرُ*, *جُشَمُ*, *عَمَرُ*) 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 *ʿān*), ließe sich vielleicht ein Sabäismus konstatieren, da das Sabäische die Wurzel *ʿān* »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.

Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen in Sujūti's *al la'ālī' al maṣnū'a fī l akādīt al maudū'a.*

Von Fr. Kern.

Wenn wir aus den Angaben der muslimischen Theologen kein einheitliches Bild vom *irgā'* gewinnen können,¹⁾ so liegt dies daran, daß sich dieser Begriff mit der Zeit verschoben hat. Während die Grundlehre des *irgā'* früher darin bestand, daß man Gottes Urteil über den Sünder nicht vorgeifen 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 Murgiten, weil sie einen von dem ihrigen abweichenden Glaubensbegriff lehren.²⁾

Murgiten wie Antimurgiten 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 muta'allim* und *al fiqh al ausaṭ* von Abū Muṭī' al Balḥī (Dialoge zwischen ihm und Abū Ḥanīfa) und *ar risāla ilā 'Uṣmān al Battī* 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 'Uṣmān al Battī* für einen Murgiten; er beanstandet lediglich den

Namen: **وامّا ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا
بعدل وسمّاهم اهل البدع بهذا الاسم ولكنهم اهل العدل
. واهل السنة.** (nicht im mu'tazilitischem 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 Sujūṭi's *al la'ālī' al maṣnū'a fī l aḥadīṭ al maudū'a*, einer der umfangreichsten Sammlung von »unechten« Hadithen.

Murgītische Traditionen.

Al Ḥākim¹⁾ von . . . Abū Muṭī' al Balḥī von Ḥammād b. Salama von Abu l Muhazzam von Abū Huraira, daß eine Gesandtschaft der Taqif 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 Vielgöttere.²⁾

Ibn 'Adī³⁾ von Aḥmad b. 'Alī von Muḥammad b. Karrām von Aḥmad b. 'Abdallāh aš Šaibānī . . . Der Glaube nimmt weder zu noch ab.⁴⁾

Al Ġauzaqānī⁵⁾ von . . . Aḥmad b. 'Abdallāh al Ġuwai-bārī⁶⁾ . . . Der Glaube besteht im Wort, und die Werke

1) Es wird nicht angegeben, ob aus seinem *Ta'riḥ* 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 Dahabī's »Schrecken ob der in diesem Buche angehäuften apokryphen Traditionen« war. Namentlich sind die Kapitel über 'Alī voll von den schlimmsten schiitischen Tendenztraditionen; so findet sich darin das *ḥadīṭ ḡadīr Ḥumm* (*M. St.* II 116), das *ḥadīṭ at tair* (II 116/7), das *ḥadīṭ* des Ġābir (II 112), das *ḥadīṭ ahl al kisā'* und anderes mehr.

2) Auch in Abu l Laiṭ as Samarqandī, *bustān al 'arīfin* (in den dogmatischen Kapiteln, in denen er sich voll zu den ḥanafitischen Glaubenslehren bekennt, woraus man sieht, daß die farblose 'aqida, die ihm fälschlich zugeschrieben wird, unmöglich von ihm sein kann), und im Kommentar des 'Alī al Qārī zu *al fiqh al akbar*, Anhang (aus dem Korankommentar des Abu l Laiṭ, vgl. *M. St.* II 154).

3) Vgl. *M. St.* II 142.

4) Die meisten dieser Traditionen sind *marfū'*, d. h. nur auf den Genossen, nicht ausdrücklich auf den Propheten zurückgeführt.

5) Aus dem *kitāb al abā'il* (oder *k. al mandū'āt*) des 'Abū 'Abdallāh al Ḥusain b. Ibrāhīm al Ġauzaqānī † 543 (Dahabī, *tadkirat al ḥuffāz* IV 102).

6) = Aḥmad b. 'Abdallāh aš Šaibānī s. o.



sind seine Gesetzbestimmungen;¹⁾ er nimmt weder zu noch ab.

Ibn Ḥibbān²⁾ von . . . Muḥammad b. al Qāsim at Ṭā-laqānī³⁾ . . . Sufjān at Ṭaurī⁴⁾ . . . 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 schlägt 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 Ġauzaqānī von . . . Abū 'Abdarrahmān Muḥammad b. al Ḥusain as Sulamī⁶⁾ von Aḥmad b. 'Abdallāh al Ġu-waibārī . . . Wen nicht dreierlei unterscheidet, der hat keinen Anteil an der Gemeinde: Wer nicht das Werk vom Glauben unterscheidet und den (gottgesandten) Lebensunterhalt vom Werk⁷⁾ und den Tod von der Krankheit.⁸⁾

1) Vgl. *risāla ilā 'Utmān al Battī*: انّ الناس لا يختلفون في التصديق ولا يتفاضلون فيه وقد يتفاضلون في العمل ويختلف فرائضهم.

2) Vgl. *M. St.* II 269, 284.

3) Er fälschte nach Ibn Ḥibbān murgītische Traditionen.

4) Sufjān at Ṭaurī 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 Murġiten 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 Murġiten? 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 Ḥaṭīb 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 Murġiten 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 Murġiten-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 Murġiten diese Bezeichnung auf die Gegner zurückwerfen, ist ungewöhnlich. Sie bezeichnen sie als Murġiten, weil sie das Urteil über ihre eigene Gläubigkeit hinausschieben (s. u.).

4) Die Anhänger des Vorbehaltes werden von ihren Gegnern Zweifler genannt (*sukkāk* oder *sukkākija*). Das ḥanafitische Dogma lautet: Wir sind die wahrhaft (*ḥaqqan*) Gläubigen.

5) Vgl. Sure 39, 65.

6) Vgl. *al fiqh al absaṭ* قال ابو حنيفة حدثني بعض اهل العلم



Antimurğitische 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 Zunge²⁾ 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 verschlingt⁴⁾ ihn das Höllenfeuer nicht.⁵⁾ . . . Der Glaube ist Bekennen mit der Zunge und Fürwahrhalten mit dem Herzen und Tun der Grundgebote.

آن معاذ بن جبل رضى الله عنه لما قدم مدينة حمص اجتمعوا اليه وسالته شاب فقال ما تقول فيمن يصلى ويصوم ويحج البيت ويجاهد في سبيل الله تعالى ويعتق ويؤدى زكاته غير انه يشك في الله ورسوله قال هذا له النار قال فما تقول فيمن لا يصلى ولا يصوم ولا يحج البيت ولا يؤدى زكاته غير انه مؤمن بالله ورسوله قال ارجو له واحاف عليه فقال الفتى يا ابا عبد الرحمن كما انه لا ينفع مع الشك عمل فكذلك لا يضر مع الايمان شيء ثم مضى الفتى فقال معاذ ليس في هذا الوادى احد افقه من هذا الفتى.

1) *al arkān*.

2) Druck *الاقترار بالله*, das Bekennen Gottes, wohl Druckfehler oder Textverderbnis für das übliche *الاقترار باللسان*.

3) Das ist das Dogma der *aṣḥāb al ḥadīṭ*.

4) Wörtlich: verspeist, verzehrt *تطعمه*.

5) Das ist ein echt murğitisches, von Sujūṭī fälschlich unter den antimurğitischen angeführtes *ḥadīṭ*!



Ad Dāraquṭnī¹⁾ 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 verharret bei ihr.

Ibn an Naġġār von . . . Der Glaube besteht in Wort und Werk, und nimmt zu und ab.

Al Gauzaqānī . . . Der Glaube nimmt zu und ab.

Al Baihaqī²⁾ von . . . ʿUmair b. Ḥabīb b. Ḥumāša,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 *حباشة*, vgl. *Ibn Saʿd* IV 2 S. 92.

4) S. o. S. 172, N. 3. Die *ashāb al ḥadīṭ* 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 (*liḥātima*).

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 GOLDZIHNER 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 GOLDZIHNER selbst⁵⁾ 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 abzubreckeln 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 Qoränerklärung 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 Ḥadith. Literarischen Niederschlägen auf christlicher Seite begegnen wir erst im 8. Jahrhundert, d. h. in der späteren Omajjadenzeit und unter den ersten 'Abbāsiden. 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 Hischäm — 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 'Abdelmalik 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 Abu 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 'Abbäsidenzeit 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 GOLDZIHNER 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 Qurra³⁾ 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 Moham-medan Controversy* (Edinburgh 1897) S. 1 ff.

2) ZDMG 57, 393.

3) GRAF, ARENDZEN, *Majāmir* und M. 97, 1527 ff.



nachweislich gegen das Ḥadith.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 Süren. So lesen wir M. 94, 769: *Ὁὗτος ὁ Μάμεδ πολλὰς, ὡς εἴρηται, ληρωδίας συντάξας, ἐκάστη τούτων προσηγορίαν ἐπέθηκεν· οἷον ἡ γραφή τῆς γυναικός* d. h. Süre IV (*el-nisā*). M. 94, 772 unten erwähnt er *ἡ γραφή τῆς τραπέζας* d. h. Süre V (*el-mā'ida*); ib. *πάλιν γραφήν τῆς Βοῦδιου* d. h. Süre II (*el-baqara*). Auch ein Sürenname kommt vor, der heute als solcher nicht mehr erhalten ist: *γραφή τῆς καμήλου τοῦ Θεοῦ* (M. 94, 769). Gemeint ist damit wohl ein Teil von Süre VII — die Geschichte von der Kamelin Ṣālih's, wovon noch zu sprechen sein wird. Mag hier auch ein Irrtum vorliegen und einfach die Geschichte resp. das Ḥadith von der Kamelin gemeint sein, aus der einführenden Angabe geht deutlich hervor, daß Johannes schon die Sürennamen kennt, eine für die Geschichte des Qorāntextes nicht unwichtige Feststellung.

Süre 112 wird von Theodor (M. 97, 1545) folgendermaßen wiedergegeben: *Ὁ Θεὸς, μοννάξ, ὁ Θεὸς σφνρόπηκτος, δς οὐκ ἐγένησεν, οὐδὲ ἐγενήθη, οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστὴς τις.* Das gewöhnliche Bekenntnis lautet (M. 97, 1543): *μαρτύριον, ὅτι εἰς 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'riḥ el-chamīs* I, 232.

3) So besonders die nicht einwandfreie sittliche Persönlichkeit Muḥammad'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 شبه 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 (χαβρο 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'rich el-chamis 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; *ὄσας ἢ χεῖρ αὐτοῦ κατὰσχῆ* 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.) Talāq erst Verheiratung mit einem anderen statthaben muß. *Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι ἐπ' αὐτήν ἀναστρέφῃ, γαμείτω αὐτήν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεσι λαβεῖν, εἰ μὴ γαμηθῆ ὑφ' ἐτέρου.*²⁾ Vgl. Qorān II, 229 f. Dann wird Qorān II, 223

نساءكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم folgendermaßen umschrieben: *Ἐἵργασαι τὴν γῆν, ἣν ὁ Θεὸς ἔδωκέ σοι, καὶ φιλοκάλησον αὐτήν καὶ τότε ποιήσον, καὶ τοιῶσδε.*

Auch die andere, wenig erquickliche Haremsgeschichte des Propheten, die Verdächtigung der 'Ā'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 Σαΐσσα*, d. h. nichts anderes als das Ḥadīth el-ifk³⁾ anschließend an Qorān XXIV, 11. *Σαΐσσα* ist also 'Ā'ischa und nicht etwa die Frau von Zaid, wie GRAF 77 behauptet, der die beiden Haremsgeschichten zusammenwirft und die *Σαΐσσα* 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.; Bochart (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 reichem 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 Tendenzhadith³⁾: »Wer das Können (Entscheidungsfreiheit *el-istitā'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 Hadith (*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 GOLDZIEHER (*Vorlesungen* 95) das qadaritische Problem des *chalq el-af'āl* 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 Bestimmtheit der Geschehnisse schon im Uterus islam-orthodoxe Anschauung war, hat GOLDZIEHER 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) GOLDZIEHER, *Vorlesungen* S. 96; *Kanz el-ummāl* 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 Partien eine qadaritische Kampfschrift gegen die Orthodoxie darstellen. Selbst die arabischen Ausdrücke sind die gleichen; als Termini für die Vorherbestimmung begegnet *ḡabar*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 einwandfrei nachweisbar. Als Probe aufs Exempel ist diese Sachlage im Ḥadith 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-ummāl* I, 35 Nr. 652: اشتقوا كلامهم ذلك من النصرانية und ib. 36 No. 668: اشتقوا 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 γυναικίαν 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 Rhetorik²⁾ 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-gawāb el-saḥīḥ li-man baddal din 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 *rūh* 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 dort²⁾: *καὶ φεύξεται ἀπὸ σοῦ μὴ ἔχων τὶ ἀποκριθῆναι. Αἰρετικοὶ γάρ εἰσιν οἱ τοιοῦτοι κατὰ Σαρακηνοὺς, καὶ πάνυ βδελυκτοὶ καὶ ἀπόβλητοι· καὶ ἐὰν θέλῃς δημοσιεῦσαι τοῖς λοιποῖς Σαρακηνοῖς φοβηθήσεται σε πολὺ.* 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

غَيْرِك مِمَّن يَدْعَى الْاِيْمَان

وان قال غيرك ممن يدعى الايمان انه لا يقبل هذا كله فذاك يقول لا محالة ان الله جالس على العرش ويقول ان لله يدا ووجهها ونحو ذلك مما لا نفرغ هاهنا لتتبعه فاذا ادخل على الله الجسدانية في هذه الاقاويل فقد سوغ ان يقال في الله

وغیره هذا من لواحق الجسدانية ان شاء وان ابي (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. Mimar 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 muß 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 GOLDZIHNER (*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. GOLDZIHNER, *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 Schī'a, die unzweideutigen Belege zusammengestellt²⁾ 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 Jazid's mit Unrecht; denn es steht durch zeitgenössische ägyptische Quellen außer aller Frage, daß unter Jazid 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; *chitā* 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 einzublase. ARENDZEN S. 18/19 (vgl. GRAF 297/8) lesen wir:

توبيخ للذين يقولون ان من صور شيئا حيا كلف يوم القيامة ان ينفخ الروح في صورته .

Daneben halte man das bekannte Ḥadīth (*kanz el-ummāl* II, 200 (4248); Boḥārī (KREHL) II, 41, IV, 105 f.; Qaṣṭellānī VIII, 481 f.; Zaraqānī zum *Muwatta* IV, 204 und häufig¹⁾):

من صور صورة في الدنيا كلف ان ينفخ فيها الروح يوم القيامة وليس بنافع .

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 GOLDZIEHER anlässlich einer Anzeige des GRAF'schen Buches auch auf diese Beziehung aufmerksam gemacht und einige andere Quellen zitiert.



Bei Qaṣṭellānī VIII, 481 ist eine Bochārītradition interpretiert, in der das übliche *taṣwīr*, Plural *taṣāwīr* dieser Ḥadithe durch *taṣālīb* ersetzt ist. Qaṣṭellānī sagt dazu:

تصاليب اى تصاویر كصليب النصرى 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 Nichteuren 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 و تحية* 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 بنياتها

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 أهل 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-Ḥād̄jib, 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 حَشْوٍ in dem Sinne von جَسْم (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-Khafādji'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, Ḥashwīya 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 Yaḳūt 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 11^e Congrès international des Orientalistes*, 3^e 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 people,

vulgas« 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, gewisser-

maßen ein Analogon in **عامي** (= Sunnite, vgl. GOLDZIEHER in ZDMG 36, 278 ff.) hätte, scheidet meines Erachtens an dem gleichwertigen Ausdruck *Ahl al-ḥashw*. So viel steht aber nach dem ausdrücklichen Zeugnis in *ibn Kūtaiba's Mukhtalif al Ḥadīth* fest, daß *Ḥashwiya* eine in mu'tazilitischen 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 والحجرة ورتما قالوا الجبرية. Wenn dem aber so ist, so ist es angezeigt, für weitere Aufschlüsse über die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens uns bei einem mu'tazilitischen Autor¹⁾ Rats zu erholen.

Ich schlug deshalb das **كتاب المنية والعمل في شرح كتاب**

1) Die alte mu'tazilitische 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-Medina* 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 unbekannteren Mu'taziliten *Abū 'Alī b. Khallād*, einen Schüler des *Abū Ḥāshim* zum Verfasser. Einige kurze Nachrichten über ihn findet man im *Fihrist* I, 174 und bei ARNOLD, *Al Mu'tazilah* u. s. w. S. 62. In den *Ziyādāt* werden neben *Abū Ṭālib* noch andere Namen angeführt und namentlich sehr oft *Abu 'l-Kāsim*, womit wahrscheinlich der bekannte imamitische Theologe *al-Sharīf al-Murtaḍā 'Alī b. Ṭāhir* († 436 = 1044) gemeint ist. Dem Werk sind am Schluß **فصول في 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-Mu'tazilah*, der den auf die Mu'taziliten 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 Zindīken die Nachrichten des Gesandten Gottes ausgefüllt haben, annehmen und nicht erklären; sie bezeichnen sich selbst als Aṣḥāb al-Ḥadīth und Leute der Sunna und *Djamā'a* (الحشوية هم الذين يروون الاحاديث المكشوى (sic) النبي) يتناولونها وهم يصفون انفسهم بانهم اصحاب الحديث واهل حشاها الزنادقة في اخبار رسول الله صلعم ويقبلونها ولا يتناولونها 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 (تشبيهه وجسمه) 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, Iṣḥāq b. Rāḥwaihi,

1) Eine andere Hs. dieses Werkes befindet sich im Privatbesitz von Prof. SNOUCK HURGRONJE.

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. Ishāq b. Khuzaima (lebte 223–311 = 838–923; vgl. WÜSTENFELD, *Die Schāfi'iten* Nr. 83; BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.* I, 193; GOLDZIEHER 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 Zahiriten 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 Kuṭaiba noch al-Muḥaddasī 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 Zindīken glossierten.

Die Meinung, daß die Zindīken 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 Yāqūt (*Irshād al-Arib* ed. MARGOLIOUTH 3, 153) u. s. w. Namentlich werden ibn abi 'l-Awdjā und Ṣalīḥ 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. TORNBORG 6, 3; al-Baghdādī, *Kitāb*

al Farq̄ baina 'l-Firaq̄ ed. Muḥ. Badr 255, von dem Dichter Ṣāliḥ finde ich in GOLDZIHNER'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 Ḥashwiya mit den Anthropomorphisten gleichzusetzen, als etwa sie als *Djabariya* 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 Shiiten noch zu den Karrāmiya 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 'Alī 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 GOLDZIHNER's *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a* (SBW, Phil.-hist. Kl., Bd. 78, S. 491 ff.) oder seine *Muhammedanische Studien* 2, 120 zu verweisen;



daß der Naṣb nicht allein in kharidjītischen Kreisen, sondern auch bei vielen Ḥanbaliten (vgl. GOLDZIEHER in ZDMG 53, 646 ff.; *Enzyklopädie des Islām* I, 200^b), bei den Karrāmiya (vgl. *Sharastānī* ed. CURETON 85 und Aḥmed b. Yaḥyā, cod.

Leid. a. a. O. **وَم أَشَدَّ النَّاسِ بَغْضًا لِعَلِيٍّ عَمَّ وَاهْلِ بَيْتِهِ وَيُحِبُّونَ** und sonst vorkam, ist bekannt. In Bezug auf die Nābita wird es noch bestätigt durch Aḥmed b. Yaḥyā bei ARNOLD, *Al-Mu'tazilah* S. 47, 12, wo die Lesart **النَّوَابِتِ** 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 GOLDZIEHER 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 its 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*

كتاب لحن العوام *by* Abū 'Alī 'Umar ibn Muḥammad ibn Khalil al-Ishbīlī. The fetwa itself bears the title:

“*استعمال اهل الذمة لاحمد بن الحسين المالكي*” “The Employment of Dhimmis, by Aḥmad ibn al-Ḥusain al-Mālīkī.”

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-Ṭurtūshī, 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 Dihkāns.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-Shāfi'ī is said to have laid down the strict rule: "Neither caḍi 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 'Abbāsīd Caliphs, when the influence of the theologians was particularly strong. Ibn al-Furāt, the vizier of the Caliph al-Muḡtadir (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-Mu'tadid Billāh who had a Christian as secretary,⁴⁾ Mālik ibn al-Walīd. According to some authorities, one of the viziers of al-Mu'tamid and al-Muwaffaq (ca. 256 AH) was 'Abdun ibn Sa'īd, also a Christian.⁵⁾

1) The author of the *Sirāj al-Mulūk*, Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Būlak 1310), I, 479; Ibn Bashkuwāl, *Kitāb al-Šillah* (Madrid 1883), p. 518.

2) NÖLDEKE, *Geschichte der Sassaniden* p. 440; ZDMG LX, 32.

3) لا ينبغي لقاوض ولا وال ان يتخذ كاتباً ذمياً ولا يضع
الذمى موضعاً يفضل به مسلماً ويعز على المسلمين ان يكون
لهم حاجة الى غير مسلم.

Cited from the Kitāb al-Umm by al-Ḳalkāshandī, *Suḅh al-ʿAšhā* 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-Arīb* (ED. MARGOLIOUTH) II, 259; but the text is not plain, the Vizier may be Sa'īd (ibn Makhhlad), who is said to have been



It was especially in Egypt and under the Fatimides that the rule was honoured in the breach. Al-Ḳalkāshandī says expressly: "Under their rule, many most excellent and efficient secretaries had charge of the Diwān al-Inshā, both Mohammedans and Dhimmis."¹) Al-Azīz Billāh had a Christian as governor of one of the provinces, Īsā ibn Nestor; 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, Bah-rām the Armenian³) (529 AH); and the chief factor of the Vizier al-Afdal was a Jew. When al-Afdal was forced to dismiss him, his place was taken by a Christian.⁴) A little later, a Jew named Abul-Munajjah ibn Shā'yah 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 'Abdūn as his brother. Yāḳūt (*loc. laud.* p. 247) mentions a certain al-Muhadhhab ibn Abil-Malīh, a Christian, as the head of the "Bureau of Fiefs".

1) رولى ديوان الانشاء عنهم جماعة من افاضل الكتاب
وبلغائهم ما بين مسلم وذمى.

Cited from the *Ḍau al-Subḥ* of al-Ḳalkāshandī by 'Alī Bahgat in his Edition of al-Ṣairafī's *Ḳānūn Diwān al-Inshā* (Cairo 1905) p. 13. Even under the Ṭulunid Khumārawaih ibn Aḥmad (270—280 AH), a Christian scribe Ishāḳ ibn Naṣr al-'Ibādī is mentioned; al-Ḳalkāshandī, *Subḥ al-'Ashā* I 59.

2) Abul-Mahāsīn, *al-Nuḡūm al-Zāhirah* (ed. POPPER) II 2, p. 4; CARLYLE, *Maured Allatafet* p. 4; Ibn Iyās, *Tā'rikh Miṣr* I 48.

3) *Khīṭaṭ* (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 gather 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 GOLDZIEHER, *loc. laud.* In regard to the *wilāyah*, see *ibid.* p. 53, last line.

2) لا تولوا اليهود والنصارى فانهم يقبلون الرشاً في دينهم
ولا يحل في دين الله الرشاً Al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-Mulūk* p. 118; al-Abshihī, *Kitāb al-Mustatraf* I 93, 10.

3) Cfr. the story about the Christian scribe of Abū Mūsa al-Ash'arī, *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 he 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 'Abd al-Malik the Dīwān of 'Irāk was put in charge of a Moslem, the Christians were discarded, dinārs and dirhams were minted in Arabic. Aḥmad ibn al-Ḥusain carries his historical survey down to the time of al-Muḥtadir (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 Dhimmi 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-A'shā*, p. 35.

استعمال اهل الذمة لاحمد بن الحسين المالكي
 ما تقولوا السادة الائمة ورثة الانبياء وحملة الوية الاصفياء
 صان الله بهم الزمان وجعل المسلمين ببقاءهم في امان فيما
 اصطنعه جباة اموال بيت المال وامراء عساكر الاسلام من
 اتخاذ النصارى واليهود كتابا وجباة وعمالا في البلدان مع
 وجود من له ملكة ونصيحة بما يريدوا عليهم من المسلمين
 ويزعمون انهم افسح لهم من المسلمين فهل هذا الاعتقاد
 خلل في الدين وثمة بالمسلمين تتعين التوبة منه لمالك
 يوم الدين ام هو مستحب من غير كراهة او خلاف الاولى
 وعلى اى حالة كانت اذا ولى شخص مسلم ذميا لجمع خراج
 وامدته بترك وحفدة وخدم فنزل الذم بحفدته بالمسجد بالعمل
 الذى ولى فيه واستدعا من عنده خراج فان حصر بما عليه
 في الحال والا امر الحفدة الممدود هو بهم بضرب المسلم وصحة
 وحقنه بعد وضعه في زنجير الى ان يختار ويقترح للمسلمين
 القبا يخاطبهم بها فنها ان يناديهم بيا بطوش فقيل له عن
 البطوش فقال الزراييل ومنها انه اذا طلب انسانا فلم يجده
 يمسك من يجده بجارته سوا كان قريبا له ام لا فقيل له لا
 يحل لك ان تظلم شخصا عن شخص لم يضمه فيقول له انا
 افعل كذا مع اتخاذه منصبا عاليا بالمسجد والمسلمون حوله
 كالمملك في دست مملكته فهل خربه للمسلم ومخاطبته المسلمين
 بما ذكر محذوف نقض عهده وهل لولى الامر ايده الله تعالى
 منعه ومنع من ولاة وردعه من العود لتولية مثل هذا الذمى
 ويثاب على ذلك ام لا ومما يجرا به هذا الذمى ان اتخذ له
 ذميا يلبسه بلباس المسلمين وامره بان يربط المسلمين



ويجربهم ويتجاهر بشرب الخمر وياخذ من الذمّيّ يوجبى منهم الخراج زيادة على ما عليهم بالضرب والاساءة ويتجاهر باستحلال ذلك افتونا عن ذلك مفصلا بيننا اثابكم الله تعالى الجنة بمّنه وكرمه وغفر لنا وللمسلمين اجمعين.

الجواب. الحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم لقد عمّت البلوى وخابت الشكوى فنقول وبالله المستعان ولاية الكفار على المسلمين لا تصدر لمن له قلب سليم بل اما من منافق مستتر بالدين او جاهل باحكام المسلمين فهو محطى باجماع المومنين ويرت عليه ما في الكتاب المبين فقد دلت الآيات البينات والاحاديث الواردة والآثار المرويات عن الصحابة والتابعين والعلماء العاملين المتقين والائمة المهتدين في كل عصر وحين ارباب العدل والمرووات على النهى موالاة الاعداء الكافرين وتجنبهم وابعادهم وعدم اتخاذهم كتابا او صيارفة او جزارين واقامتهم في¹⁾ اسواق المسلمين وعدم توليتهم امرا من امور المسلمين فمن الآيات قوله تعالى²⁾ يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اوليا من دون المؤمنيين اتريدون ان تجعلوا الله عليكم سلطانا مبينا وقوله تعالى³⁾ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنيين سبيلا اى طريق قهر واستعلاء او عزّة وعلوا ورفعة او غير ذلك وقوله تعالى⁴⁾ يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولّهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالميين وقوله تعالى⁵⁾ يا ايها الذين

1) Ms. من. 2) *Koran* IV, 143. 3) *ib.* IV, 140. 4) *ib.* V, 56.

5) *ib.* V, 62.



آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين اتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين. والآيات الواردة في تجنبهم كثيرة لا يسعها المقام ومن الاحاديث ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة بدر تبعه رجل من المشركين فقال انى اريد ان اتبعك فاصيب معك فقال تومن بالله ورسوله قال لا قال فارجع فلن استعين بمشرك ثم لحقه عند الشجرة ففرح به اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وكانت له قوة وجلد فقال حيث لاتبعك واصيب معك قال تومن بالله ورسوله قال لا قال فارجع فلن استعين بمشرك ثم لحقه على ظهر البيداء فقال له مثل ذلك فقال تومن بالله ورسوله قال نعم فخرج به. (1) قال الامام ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشى رحمه الله وهذا اصل عظيم في انه (2) لا يستعان بمشرك (3) هذا وقد خرج ليقاقل بين يدي النبى صلى الله عليه وسلم ويريق (4) دمه فكيف استعمالهم على رقاب المسلمين. وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تستضيوا بنار اهل الشرك فسره الحسن بن ابى الحسن (5) فقال معناه (6) لا تستضيوا بنارهم اى تستشبهوهم في شىء من اموركم قال الحسن وتصديق ذلك في كتاب الله تعالى (7) ياتيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من

1) Cfr. *Sirāj al-Mulūk* p. 119; BELIN, *loc. laud.* p. 425.

2) *Sirāj* ان. 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 Yāqūt, *Muʿjam* VI, 379.

6) Ms. معنا.

7) *Koran* III, 114.



دونكم لا يالونكم خبالا وعن ابي سعيد الخدري¹ رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تعجب الا مؤمنا وقال صلى الله عليه وسلم من احب قوما..... هم² حشر معهم والاحاديث في ذلك كثيرة. وقد جاء عن ابي بكر رضى الله عنه انه خطب الناس فقال معاشر الناس رحمكم الله ائتة بلغنى رجوع قوم من المشركين عن دين الاسلام بعد دخولهم فيه واستعمالهم في مصالحة اغترارا بالله وجهلا به وطاعة للشيطان وقد بعث خالد بن الوليد وامرته بقتالهم فقاتلهم ومنع من استعمالهم في مصالح المسلمين فلا راي باستعمال مشرك في امور المسلمين ومصالحهم. وكتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى عماله فاتة من كان قبله كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوادده ولا يقربه ولا يعتقد براهيه ولا يجالسه ولا يستعمله فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يامرنا باستعمالهم ولا اذن فيه ولا خليفته من بعده وهذا الكتابي امر بما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ناه عما انها عنه فلينته الى ما رسم فيه وليحذر من تجاوزة وتعدييه. ومما اوصى به عمر ابا هريرة ابعد اهل الشرك وانكر افعالهم ولا تستعين في امر من امور المسلمين بمشرك. ولم ينقل انة استعمل مشرك من المشركين في عمل من الاعمال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا زمن ابي بكر ولا زمن عمر ولا زمن عثمان ولا زمن علي رضى الله عنهم اجمعين

1) Abū Sa'īd Sa'd ibn Mālik ibn Sinān al-Khudrī; see Dahsha, *Tuhfah* p. 153; al-Khazrajī, *Khulāṣah* p. 115.

2) The Ms. is not clear here. After قوما there are the letters **افرقرالام**



وقد منعت اهل الذمّة من العمل في زمن عبد الملك بن مروان وزمن الحجاج عامله ونقل ديوان العراق الى العربيّ وحرف النصارى ونقش سكّة الدنانير والدرهم بالعربيّ في زمنه.¹⁾ ولذلك منع اليهود والنصارى من الاعمال الامام العادل عمر ابن عبد العزيز وكذلك المنصور في زمنه والرشيد والمأمون ولته²⁾ وكذلك المتوكل والمقتدر ولو اخذنا بذكر ما ورد في ذلك لم تسع الاوراق ولم يطاوع الزمان لشغل البال وضيق الاخلاق ولد...³⁾ في ذلك مصنّفات⁴⁾ فمن اراد الاتّسع فعليه بمراجعتها. وقد اخذ على اهل الذمّة في العهد الذي عُقد⁵⁾ لهم ان لا يباشروا ومن فعل ذلك انتقض عهده وقتل ان لم يُسلم فيجب على وليّ الامر ايّده الله تعالى عزل الكفّار عن المسلمين وان لا يبقى كافرا في دواوين الامراء والمباشرين وهذه دسيّسة منهم على المسلمين كما يجب عليه قتال الكافرين من الكفّار والمسلمين لا سيّما ان ثبت ما قيل في حقّ هذا النصارى اللعين من خرب المسلمين فاتّه نقض لعهدّه فتجب اراقة دمه وراحة المسلمين من امثاله بل يجب على وليّ الامر ايّده الله تعالى به الذين المسلمين به ما هو اخصّ من ذلك ان لا يوتّى جميع الاعمال الاّ من هو الاصلح وولاة الاموال والوزراء والشاّدين والسّعاة على الحراج والصدقات وغير ذلك من الاموال التي للمسلمين ومحلّ كلّ واحد من هؤلاء ان يستنيب ويستعمل اصلح من يجده وينتهي ذلك

1) al-Maḳrīzī, *al-Nuḳūḍ al-Islāmiyyah* (Const. 1298) p. 6.

2) So Ms.! 3) Ms. unreadable!

4) Cfr. the writings cited by GOLDZIEHER, *loc. laud.* p. 93, note 6.

5) I. e. the so-called "Pact of Omar".



الى ائمة الصلاة والمؤدنين والمقرئين وامراء الحاج والبريد¹⁾ والعيون الذين هم القصاص وخزان الاموال وحرّاس الحصون والحدّانين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن وبقضاء العساكر الكبار والصغار وعرفاء القبائل والاسواق وروسا القرّاء الذين هم الدهاقين فعلى كلّ من شيئا من امراء المسلمين من هذا او غيرهم ان يستعمل فيما تحت يده من كلّ موضع اصلح من يقدر عليه. وان ولى رجلا وهو يجد من هو اصلح منه للمسلمين فقد خان الله ورسوله والمؤمنين²⁾ (رواية الحاكم³⁾ في صحّحه. وفي رواية من ملك رجلا عملا على عصابة وهو يجد في تكك العصابة من هو ارضى لله منه فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنيين.⁴⁾ وقال عمر بن الخطّاب من ولى من المسلمين شيئا فوّلّى رجلا بموّة او قرابة بينها فقد خان الله ورسوله.⁵⁾ وان اخذ هذا الذمّي شيئا من اموال

1) Ms. والبريد.

2) Cfr. *Kanz al-Ummāl* III, 203 (No. 3110): من استعمل عاملا من المسلمين وهو يعلم ان فيهم اولى بذلك منه واعلم بكتاب الله وستة نبيّه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين.

3) Referring probably to *al-Mustadrak 'alal-Ṣaḥīḥain* of Abū 'Abd-allāh Muḥammad ibn 'Abdallāh, called al-Ḥākim al-Nīsābūrī; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Ed. Būlāq) I, 484; Khāji Khalīfah V, 521; GOLDZIHNER, *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 لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنيين.

5) Cfr. *Kanz al-Ummāl* III, 163 (No. 2594): من عمر قال من

المسلمين او غيرهم ظلما... (1) على الخريع وجب رده على اربابه
او ورثتهم ان علموا وَاَلَا اُخَذَ لِبَيْتِ الْمَالِ لِأَنَّهُ مَالٌ جَهْلَتِ
أَرْبَابَهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ . . . وَكُتِبَ بِحِطِّ يَدِهِ الشَّيْخِ الْفَاهِمِ الْعَالِمِ
الْعَلَامَةِ السَّيِّدِ الْحَبِيبِ النَّسِيبِ شَهَابِ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ
أَحْمَدَ بْنَ حُسَيْنِ الْحَسَنِيِّ الْمَالِكِيِّ.

استعمل رجلا لمودّة او لقراية لا يستعمله الا لذلك فقد خان
الله ورسوله والمؤمنين.

1) Ms. illegible; looks like **سايدها**!

Ibrāhīm b. Adham.

By *Reynold A. Nicholson.*

Ibrāhīm b. Adham (Abū Ishāq) b. Maṣṣūr¹⁾ 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. Maṣṣūr".

2) *Hilyat 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 'Alī b. Bakkār, the cause of his death was disease of the belly, while he was taking part in a naval expedition against the Greeks (*Hilyat* I 188). His conversion to Ṣūfiism is related with many marvellous circumstances. Our earliest authority, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, gives the following account, which I have slightly abridged in translation:¹⁾

One day he 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. 'Iyāḍ. 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 he 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 Abu Yusuf al-Ghasuli and Abu 'Abdallāh (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, Khaḍīr (Khiḍr). My brother David¹⁾ 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 (*Nafahāt* 56, 6).

2) The same story is told more compendiously by Qushayrī and with considerable embellishments by 'Aṭṭār (*Tadh. al-Awliyā* I 86, 3—90, 7). A different legend has been translated by GOLDZIEHER 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 *Hilyat al-Awliya*, Ibrāhim after his conversion came to 'Irāq, but finding no lawful food there, proceeded to Syria. Having stayed a short time at Maṣṣiṣa, 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 rejoice his companions.

He preferred reaping (*haṣād*) to gleaning (*liqāt*). 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 'Akka 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 'Abdallāh 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 'Abdallāh 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 Maṣṣiṣa, 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" (*Hilyat* 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 **میکان** (*in marg.*, **میکان**).

Sa'd ès-Suwèni, ein seltsamer Wali in Hadhramôt.

Von C. Snouck Hurgronje.

Tèrîm gilt als die bedeutendste Stadt in Hadhramôt: *Tèrîm wèlâ tètîm ghêrhâ*, wenn du Tèrîm kennst, so wünsche dir keine andere (Stadt). Zwar hat sie nicht, wie Šibâm, den Ehrennamen *èl-Bèlâd*, 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, *at-Tawilah*, 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 Hadhramôt'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* (يجرّ, جرّ), »ziehen« spricht; für die Leute von èl-Ghorfèh ist *zar'*, säen, pflanzen, das verfängliche Wort; für die von èt-Tèrîs: *zèmutèh*, ein als Gewürz den Datteln zugefügter Same; für die von èl-Ĥôtèh dient der Satz *èth-thi'il sèll 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 *chêlêh*,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:

chêlêh, chêt'tên
thalâth, arba', mâ ja'taddên!

»ein Pferd, zwei Pferde, drei, vier, nein, sie sind nicht zu zählen!«

Wie dem auch sei, das Aussprechen des Wortes *chêlêh* 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 Rabî' al-awwal, am Geburtstage des Propheten, findet ebenfalls eine große, allgemeine *Zijârah* der Toten statt. Die Friedhöfe (*turbêh*, Plural von *turbêh*) 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 *turbêh* ihren darin beerdigten Spezialheiligen. Die frommen Besucher rezitieren zum Wohl der Verstorbenen bei jeder *turbêh* eine Fâtîḥah 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 *turbêh* liegt der berühmte Heilige èl-Fègîh èl Mègèddèm, der nicht nur seiner Fröm-

1) Im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Ḥadhramî's wird übrigens *chêlêh* nicht gesagt. Ein Pferd heißt *râs chêt*, ferner *râsên*, *thêlâthah râs chêt* 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-Fèrèt genannte *turbèh* bloß durch ein gewöhnlich trocknes Flußbett (*misjâl*, مَسْجَال) geschieden. Auf diesem Friedhof befindet sich, in der Nähe der èl-Jèbbânèh (الجَبَانَة) genannten Moschee, das mit einem Obdach (*sagifèh*, Plural *sogóf* oder *sagàjif*) versehene Grab des Spezialheiligen der unglücklichsten Menschenklasse, die sich im armen Lande Hadhramôt findet, der *Dhâfè* (ضَعْفَى), der elenden Feldarbeiter.

Ein *ضعيف* ist trotz seiner persönlichen Freiheit unglücklicher daran als ein Sklave. Die Sklaven gehören ausschliesslich den *Gabâjil* (Plur. von *gabîli*; *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 *dhâ'if* hingegen leistet die schwerste Arbeit gegen einen Hungerlohn und ist in der Regel dermaßen Schuldner seines Patrons (*tabîn*), daß ihm alle wirkliche Bewegungsfreiheit benommen ist.

Die Hauptarbeit des *dhâ'if* besteht bekanntlich in der *sênâwah* (سَنَاوَة), der Besorgung der Berieselung, von welcher er seinen Namen *sânî* (Plur. *sênâh*) hat. Ihm liegt noch vielerlei andere Beschäftigung ob: die dem Aussäen (*darwah* oder *dirjâ*) vorangehende Reinigung und erste Bearbeitung (*tèfjîs*, تَفْجِيش) des Bodens;¹⁾ die Verteilung (*tagtib*, auch *tagtî*, تَقْطِيع, تَقْطِيب) des Ackers (*dèbr*) in Abteilungen oder

1) Die Pflügung (*amâlèh* oder *bögrâ*; für die Form von *bögrâ* vgl. das oben erwähnte *dirjâ*; ferner *nichsâ*, das Bearbeiten mit der Schaufel, von *nèchas*, *jinchas*; *kihâ*, das Aufwerfen der Dämmchen, von *kèhab*, *jikhib*, usw.) wird von dem eigens dazu gemieteten *baggâr* besorgt, der selbst seine beiden Stiere (*thîrân*) mitbringt.

Fächer (*mêtîrèh*, Plur. *motr* und *mětôr*) zu je $\pm 20 M^2$ Oberfläche, welche *mêtîrèh*'s von eine Spanne hohen Wällchen (*çá'jèh* oder *çá'jèh*, Plur. *çé'âj*) umgeben sind; die Wiederherstellung der Rinnen (*mi'dà*, Plur. *mé'âdi* oder *'atèm*, Plur. *'utûm*), durch welche das Wasser aus dem beim Brunnen ausgegrabenen Behälter (*rôhèh*, Plur. *rëwah* und *thârèh*, Plur. *thëwar*) mittels einer Öffnung (*kadhîr*, Plur. *kôdhwör*)¹⁾ in der *çá'jèh*, welche nach jeder Berieselung wieder zugemacht wird, in die *mêtîrèh*'s hineinfließt.²⁾ Auch andere Bemühungen fallen dem *dhá'îf* = *sâni* zur Last, aber die allerschwerste ist doch die eigentliche *sênâwah*, 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 (*tès-rû'ah*, Plur. *tasârî'*) 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 *rôhèh* (*thârèh*) ausgegossen haben, wieder in den Brunnen hinabzusenken.

1) Sollte nicht diese Pluralform **فَعُول** (cf. *'arîs*, Hütte, Plur. *'irwis*) zur

Erklärung von *binwit* als Plural von *bënèjjèh*, Mädchen, heranzuziehen sein? Das Wort *sèrèh* oder *sirih*, Seil, an welchem man den Eimer heraufzieht, hat neben *sirîn* auch (in Tèrim z. B.) den Plural *sérût* (aus *sirwit*?).

2) Damit die Verteilung des Wassers über die Fächer gleichzeitig mit dem Wasserschöpfen vor sich gehe, arbeiten gewöhnlich zwei *sâni*'s zusammen und wechseln in den beiden Beschäftigungen ab (*jît'âgabûn*; der Eine ist des Andern *'agîb*, *dawîl*). Ein Arbeiter, der sich ausschließlich mit den *mêtîrèh*'s beschäftigt, heißt *râdi* (Plur. *rêdâh*) oder in Tèrim *mèsaggî*; von ihm heißt es: *jëtèmmî gêm fôg èl-mêtîrèh* oder *jêdhallî 'al-mêtîrèh*, er ist ständig auf der *mêtîrèh*.

Der *sânî* bekommt als Lohn seiner schweren monatelangen Arbeit einen Anteil am Ertrage des von ihm bearbeiteten Grundstückes; manchmal beträgt dieser $\frac{1}{3}$, aber das genügt kaum, um ihn und seine Familie zu ernähren und zu kleiden. Er tröstet sich über sein mühevolltes Leben dadurch, daß er sein monotones Hinundher mit Sang begleitet. Die *sênâwah* hat ihre eigene Melodie, und der *sânî* liebt es manchmal, beim Singen in die überlieferten Lieder Eigenes hinzuzumischen, 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 (*dêbr*, Plur. *dêbûr*) und andererseits der Besäung von Grundstücken (*šerj*, Plur. *šerûj*, شرج, شرح), 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 Têrîm 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 Sa'd bezeichnet, also: *Sa'd ʿes-Suwēni*. 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 Sa'd es-Suwēni als einen heiligen Feldarbeiter von Gottes Gnaden, und sie finden

es nur natürlich, daß ein Heiliger aus der Zunft der *dha'fè* 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 Sa'd ès-Suwênî der *bû 'd-dha'fè*, das Haupt aller (Ärmsten im Sinne von) Feldarbeiter. Mit unklarer Vorstellung macht

aber die populäre Legende Sa'd zugleich zum *jidd* (جَدِّ), zum Ahnen derjenigen, die sich mit der *sênâwah* 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 *dha'fè* gegeben hat und Sa'd 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 'Aidarûs, zusammenbringt, besagt nicht viel, denn um chronologische Schwierigkeiten kümmert sich die fromme Fiktion in Ḥadhramôt am allerwenigsten.

Das Merkwürdigste, was man von Sa'd 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-mèjjet là màt 'èndanâ jèroddùn ràsoh ila bah'r wèrjùloh ila nèjd uwijhoh ila giblèh. Uhâdâ Sa'd ès-Suwênî kennoh (كَنَّا) rad ràsoh mèsirrig galil — mà hò mahrûf — ihtirâm mönnoh lis-sèjjid èl-Fègih èl-Mègèddèm.

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 *sênâwah*-Arbeit gesungen werden. Hohen poetischen Wert wird denselben niemand zuerkennen.

Fâ hârîth ibn èl-hawârîth èfhèm
Wána 'alèj bil-'ahèd lâ 'tkèllèm
'Ilb èl-Ĥewêmîdh gattè'òh sillèm.

D. h. »O Feldarbeiter, Sohn der Feldarbeiter, verstehe wohl!

»Mir ist durch Versprechen auferlegt, daß ich nicht davon rede,

»Man hat den 'ilb-Baum des Brunnens èl-Ĥewêmîdh zerschnitten zu einer Leiter (wie die Gabîlî's sie gebrauchen, um in das befestigte feindliche Haus (*höçn*) hineinzuklettern).«

Tâl èn-nèhâr umtarchat èl-hagîbèh
Fâ wèl mèn lâ fî idnhâ dharîbèh.

D. h. »Der Tag war lang und der Leibgürtel wurde schlaff;¹⁾

1) Die *hagîbèh* ist der Gürtel, an welchen von hinten das Ziehseil des Eimers befestigt wird; *mtarchat* scheint eine sekundäre Ableitung (VII?) von

ترخي »erschaffen« 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 Sa'd's Rechnung gesetzt; so:

Marat tēbinī jātēnā mēghirēh
Wē'atēthā tōfēn fil-mētirēh
Win mā kfā willā 'rjī'ī hajirēh.

D. h. »Die Frau des Patrons kam und überraschte mich,
 »Da habe ich ihr zwei Gänge¹⁾ in der *mētirēh* gegeben;
 »Wenn es nicht genügt, so komme am Mittag zurück!«

Einen frommen Sinn atmet Folgendes:

Asā jēgā fil-Baqī gabrī
Asā bimçaffâhom jēmor çofrī.

D. h. »Es möge mein Grab im Baqī²⁾ (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 *mētirēh* soll alle acht Tage einmal berieselt werden; am 8. Tag ist ihr *ôd* oder (in Tērim) ihr *dôl*. Eine Tränkung einer Dattelpalme heißt dagegen *tôf* (von طاف); dies Wort wird hier in obszönem Sinn gebraucht.

Die Schlußworte *ارجعى حجيره* 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;

jēmor *يَمُرُّ* 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-Suwêni's Geist:

lâ habbat èl-ölja besâbi (sic, nicht *bis-sâbi*) *bis-šöl, mâ jögrob èl-hawîlî 'l-öl.*¹⁾

- »Wenn der Nordwind weht am siebenten ès-Šöl (d. h. am siebenten Tage des Aufenthalts des Mondes im Gestirn ès-Šöl, welches außerhalb Ḥadhramôt's èš-Šaulah oder auch der »Schwanz des Skorpions« heißt),
- »So kommen die 'öl-Vögel (taubenartige Vögel, welche die reifende Hirse fressen) nicht mehr in die Nähe des Ackerrandes.«

So haben die meisten *nijüm* ihre Memorialreime, aber ob noch andere als der angeführte sich von Sa'd ès-Suwêni 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 Têrîmî, 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 'âd jibrâh fil-hawîlî 'l-öl.* *Ḥawîlî* (cfr. حَوَالِي, حَوْل) ist das Wälchen, welches den ganzen Acker von benachbarten Grundstücken abgrenzt. Hie und da ist die Grenze außerdem durch Grenzsteine (*wêthên*, Plur. *awthân*) angegeben. Die 'ölja ist der kühle Nordwind, der frühmorgens weht und der Entwicklung der Saat sehr zuträglich ist: *lâ mâsi 'ölja fiç-çôboh jibtî 'l-'amal 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 ès-Šöl gilt als der normale für die völlige Reife der Sommerhirse (*èç-çêf*); ist dieselbe einmal reif, so können die 'öl-Vögel ihr nicht mehr schaden.

I.

(Text.)

Jëgûlûn ènn ès-Suwênî kân jisnî fî bìroh fî Tèrîm, uba'éd, hâqâ ès-sèjjid môla 'Adan jèdirris fî maḥdharah uba'éd jëgûl bëmîswâk ḥaggoh hâkaqâ fî ṭâsèh, kè'ennoh jè-choṭ boh fil-mâ ḥagg èš-šorb, uhô jëgittîb èl-moṭr ḥagg Sa'd ès-Suwênî. Uba'éd 'irif ènnoh mën ès-sèjjid hâqâ, ujëšîl malâ jèddoh ṭîn mën hâqâ lî mechammar bil-mâ ḥagg èd-damân, ušèllèhâ uḥaḍaf bhâ; ḥattâ jôm nawwaš bēhâ, ḥazarhâ 's-sèjjid, gâl lijamâ'atoh lî jigrè'ûn 'èndoh: çinné'û èl-chèlfèh mën najâsèt Sa'éd. Çanna'ô 'l-chèlfèh, jât fî barra 'l-chèlfèh.

(Übersetzung.)

Man sagt, Sa'd ès-Suwênî sei mit der *sênâwah* beschäftigt gewesen auf seinem Grundstück¹⁾ in Tèrîm, und dann habe der Sèjjid, der [Heilige] von Aden²⁾ in einem Obergemach einen Vortrag gehalten; dann habe er mit seinem Zahnbürstholz so³⁾ 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 *çâhib* oder *dû*, 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 hâkaqâ* 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 Wêlî, 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 Sa'd ès-Suwêni abgeteilt. So dann hat dieser (Sa'd) 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 bemerkt und zu den bei ihm Versammelten, die bei ihm hörten, gesagt: schließet das Fenster¹⁾ vor dem Dreck des Sa'd. Jene haben das Fenster zugemacht, und tatsächlich traf die [hingeworfene Erde] die Außenseite des Fensters.

II.

(Text.)

Ed-dôlèh ḥagg Tèrîm lî fî zamân Sa'ed, hô mē'oh dhab-jèh, jēfukkhâ fil-châla kul jôm, tôkôl min èl-'amal ḥagg èn-nâs, tâdîhom walâ ḥad jistânis jōtrodhâ. Lēḥattâ âqat Sa'ed kaqâlik, ḥatta gabadhâ hô uqèbèḥhâ, walâ ḥad dârî illâ hô wēḥormatoh. Uba'ed èd-dôlèh mēsâhin èd-dhabjèh ḥaggoh tidhwî kama 'l-'âdèh, mâ dhawat. Ḥatta dawwar fî Tèrîm kullèhâ walâ ḥaççal šî. Utahmô èd-dôlèh wil-chalg kullèhom illâ Sa'ed, walâ ḥad jistânis jēsîr jēdowwir fî bêtoh. Uhô kul jôm 'ènd èl-bîr jisrah ilè 'ènd èl-bîr, uḥormatoh mōn ba'doh tējîb ghadâ. Uba'ed èd-dôlèh bèttèl 'abèd ḥaggoh jimšî 'ènd èl-bîr jâchannoh ma'a nèfsoh, ujibghâh jēsūfoh jôm jitghaddâ, šî laḥëm au mâ šî laḥëm. Uba'ed, jôm šâf èl-'abèd hô Sa'ed, 'irif inn èl-'abèd mithassis. Uba'ed ḥazar ḥormatoh jâbèt èl-ghadâ. Uba'ed hô jēghannî 'ala çôṭ ès-sênâwah jihdir èl-ḥormah: lâ tidhharîn èl-ghadâ, uhô jegûl lahâ bil-gaçîd. Hî 'arfèt usârèt bèddèlèt èl-ghadâ lî bil-laḥëm dè, ujâbèt gorçèn chobèz jâbis, ulî bil-laḥëm lammâtoh. Wèl-'abèd zûmèh, jisma' èl-gaçîd walâ ja'rôf. Ujâbat bil-gorçèn èl-ḥormah unâwèlèthin loh, uba'ed 'azam èl-'abèd,

1) *Chèlfèh*, Plur. *châlaf* und *chêlâf* ist die Fensteröffnung; diese wird durch das Zuklappen (صنع, صنع) der beiden Fensterläden (*lohj*, لهج, Plur. *lêhûj*) geschlossen.

gâl-loh: ta'âl tiṭ'am ghadâj. Wêl-'abêd kaḏâlik bâ jidrâ 'l-ghadâ bâ jiççil chabar lêsîdoh. Uba'êd garab èl-abêd bâ jôkôl, haççaloh chobêz jâbis. Gâl-loh èl-'abêd: wên èl-chaçâr haçgoh? Gâl-loh Sa'êd: ana miskîn, ôkêloh jâbis. El-'abêd ghalab mönnoh, gâl: anâ mâ 'gdar ôkêloh jâbis. Uba'êd rêji' èl-'abêd la'ènd sîdoh, gâl-loh: hâḏâk wêlî, kê tégûlûn ènnoh sârîg, jôkôl èl-chobêz jâbis mön ghêr chaçâr. USa'êd, jôm sâr èl-'abêd akal lî bil-laḥem ilân ghallag, hâḏâ ḥalâl la'èn ḏâ aḏwah lil-mislimîn.

(Übersetzung.)

Das Haupt¹⁾ 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 Saat²⁾ fraß und ihnen schadete, ohne daß einer es gewagt hätte sie zu verscheuchen. Schließlich³⁾ 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) *Dôlêh* und *çoltân* bezeichnen in den Städten (*Séwân, Tèrîm, Tèris, Mèrjamêh, 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, lumman* 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) si* ausgedrückt. *Mâ ḥad hô fi' d-dâr*, er ist nicht zu Hause. Auch in Fragesätzen gebraucht man *ḥad* und *si*: *ḥad hô hinè*, ist er hier?, *mâ âk si bğğèš*, 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 sah³⁾ 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 Zuspense dazu? Da sagte Sa'd: ich bin arm, ich esse es trocken. Der Sklave weigerte sich⁶⁾ es zu essen, er sagte:

1) Die Bedeutung von *jâchannah* wurde mir so erklärt: die Form verstehe ich nicht.

2) Vgl. oben S. 232, Anm. 4.

3) *Ĥazar*, *jôhzor* (vgl. *ħazâ*), sehen, unterscheiden; *ħâzir* auch = *tâgin*, sich erinnernd: *'âdak ħâzir*, weißt du noch? Es muß bisweilen mit »bestimmen« übersetzt werden: *ħzor gism Felân*, bestimme, sondere ab den Teil des N., *êt-turèb mèhî maħzûrèh*, die Gräber sind nicht (nach Stämmen, Vierteln usw.) unterschieden, bestimmt. *Jihtèzir-lak*, kannst du es sehen, unterscheiden?

4) *Zûmèh*, Plur. *zêvèm*, dummer Kerl, meistens von Sklaven, seltener von Arabern gesagt.

5) *Jiççil* = *jê'iqçil* = **يواصل**.

6) *Ghalab* heißt in Ĥadhramôt »sich weigern, nicht wollen«; *tarrab mônnoh* (oder *'alèh*), *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.

Sa'd 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 Plage¹⁾ für die Muslime war.

III.

(Text.)

Inṭala'ô 'ala Sa'd ès-Suwênî awâdim lî jisnûn gèrîb èl-bîr ḥaggoh ènnèhom jîṭil'ûn jèçallûn èl-jom'ah wèhò jisnî mâ jîṭla' lil-jom'ah, wejirjè'ûn wèhò jisnî kaḏâlik. Wè'ach-barô 'ç-Çoltân in Sa'd mâ jèçallî 'l-jom'ah; innak tòhkom 'alèh, tchissiroh au tiḥbisoh. Ḥattâ ṭarrab 'alèh èç-Çoltân uqâl loh: innak mâ ṭcallî 'l-jom'ah. Gâl loh: innanâ 'l-jom'ah 'çallîhâ kul jom'ah, mâ 'challîhâ. Gàl loh èç-Çoltân: jôm èl-jom'ah bâ nirsil lak èl-'abèd, ješûfak ṭcallî au mâ ṭcallî èl-jom'ah. Ujôm èl-jom'ah sâr èl-'abèd ila 'ènd èl-bîr ḥagg Sa'èd ugâl-loh: Sîdî bghânâ 'šûfak ṭcallî au mâ ṭcallî. Uba'èd, ṭif'ô èn-nàs lil-jum'ah kullèhom, uSa'èd jisnî, wèl-'abèd jègûl loh: hèjja! èn-nàs bâ çallûn unèhnâ hinè. Gàl lil-'abèd hò: èntè ṭcallî? Qâl èl-'abèd: anâ 'çallî. Ghattâ wijh èl-'abèd uba'èd sâ'ah wègidhom fil-ḥaram fî Makkah. Uba'èd çalât

kommen (weigerte sich, kam nicht). *Ghalab mâ rædhi* (pleonastisch), er weigerte sich, wollte nicht. Vgl. LA XV, 77, 4 f.:

ويقال للبعير اذا غلب أن يُخْطَمَ
 مَنَعَ خِطَامَهُ غلبه على حقه. Vielleicht gehört hierher der Ausdruck

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) *Aḏwah*, sonst meistens *aḏijjah*, 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'ed rëjî' jisnî fi bíroh, wèl-'abéd challâh fi Mak-
kah. Uhâdôlak rij'ô min èl-jâmî' uSa'ed fi 'l-magûd haggoh.
Tëchabbarô galô: çallêt? Gâl-lëhom: çallêt. Wëhom mâ
çaddagôh. Sârô liç-Çoltân, gâlô-loh: Sa'ed kaðâlik èl-jôm
mâ çallâ. Gâl-lëhom: innanâ bèttèlt loh èl-'abéd wé'âd mâ
'rjî'. Wollû šûfû had hô au mâ had hô. Sarô wêlâ haççalô
èl-'abéd. Utchabbarô Sa'ed min èl-'abéd. Qâl-lëhom: innanâ
mâ šuftoh. Utëmmâ 'ç-Çoltân jitchabbar 'alêh èl-'abéd walâ
haççaloh. Wa'amma 'l-'abéd charaj mön èl-haram jitchab-
bar 'ala Sa'ed, ukullëhom gâlô-loh: mâ na'rôfoh. Ujëlès jöt-
lob lugmatoh min èn-nâs. Lahattâ nahâr èl-jom'ah èth-
thanijèh jëlès fi 'l-makân lî çallâ fih èl-jom'ah 'l-awwalijjèh.
Jôm garab wagt eç-çalâh jâ Sa'ed fi makânoh kaðâlik. La-
hatta bi 'âchir èt-tašahhud gabadh èl-'abéd thôb Sa'ed ugâl-
loh: èntè dhajja'tanâ hinè, mâ lak 'idr èllâ troddanâ. Uhallaf
èl-'abéd innak lâ tihðif èn Sa'ed šëllanâ ilâ Makkah. Uhalaf
loh èl-'abéd; uraddoh. Usa'aloh sîdoh walâ achbaroh. U-
thâlith jom'ah gâl-loh sîdoh: kaðâlik hât lanâ chabar. Ghalab
èl-'abéd mâ 'âd jësîr; uba'ed achbar sîdoh, ènnâ lî thamân
ëjjâm šëllanâ Sa'ed ilâ Makkah walâ ôköl walâ èšrab. Gâl
lil-'abéd: sir torrib 'alêh. Tarrabô 'alêh uçalab mönnoh èl-
'afw eç-Çoltân: innanâ mânâ dârî, hâdâ kalâm èllâ mön
jamâ'atak, gâlô innak mâ tçallî, walâkin mâ had bâ jis'alak
ubâ jitchabbar 'alêk. Urij'ô èn-nâs jifzë'ün mönnoh kullëhom,
eç-Çoltân wil-jamâ'ah lî sabbô 'alêh.

(Übersetzung.)

Leute, welche in der Nähe von Sa'd ès-Suwêni's Grund-
stück mit dem Wasserschöpfen beschäftigt waren, hatten be-
obachtet,¹⁾ daß, wenn sie zum Freitagsgottesdienst gingen,¹⁾
Sa'd immerfort Wasser schöpfte und nicht zum Freitags-

1) *Intalâ'ô* = انظلعوا in der Bedeutung des gewöhnlichen اظلعوا;
jitil'ân = jütll'ân, يَطْلَعُونَ.

gottesdienst ging und daß, wenn sie zurückkehrten, er immer noch beim Wasserschöpfen war.

Sie teilten es dem Sultan¹⁾ 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 rufen²⁾ 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 Sklaven³⁾ 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 *dôlêh* 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 Sëjjids und die Bürger (*masâkin*) haben keine Sklaven. Vgl. meinen Aufsatz *L'Interdit séculier (rifgêh) en Hadhrâmôt* in der *Revue Africaine*, No. 256 (1^{er} trimestre 1905), S. 92 ff.

Sie gingen dann zum Sultan und sagten: Es hat Sa'd 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 Sa'd nach dem Sklaven. Dieser sagte zu ihnen: ich habe ihn nicht gesehen. Der Sultan fuhr fort sich nach dem Sklaven²⁾ zu erkundigen, fand ihn aber nicht heraus.

Was den Sklaven anbetrifft, so war der aus der heiligen Moschee hinausgegangen, um sich nach Sa'd 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 Sa'd an derselben Stelle hin wie vorher.

Endlich, am Schluß des *tašahhud*³⁾ faßte der Sklave das Kleid Sa'd'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: Sa'd 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 had* (und interrogativ bloß *had*) 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 Rak'ah sowie am Schluß der letzten Rak'ah jedes Ḥalât im knieend Sitzen gesprochen werden muß, und von welcher die *šahâdah* einen Hauptteil bildet.

4) *Radd* ist Kausativ zu *riji* (رجى) in allen Bedeutungen, auch in der für Ḥadhramôt sehr gewöhnlichen Bedeutung »werden«.

tragen Sa'd's]. Der Sklave aber wollte nicht¹⁾ mehr gehen. Sodann machte er seinem Herrn Mitteilung: vor acht Tagen hat mich Sa'd 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 Sa'd ès-Suwênî in die hohe Klasse der Heiligen, welche in der Literatur *ahl al-chatwah* 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-dahgèh*³⁾ (اهل الدحقة): *Sa'd ès-Suwênî mөн ahl èd-dahgèh*. Von Tèrîm⁴⁾ wird behauptet, es sei niemals ohne einen

1) Über *ghalab* in diesem Sinn vgl. oben S. 233, Anm. 6.

2) Über *riji* vgl. S. 237, Anm. 4.

3) *Dahgah* = Tritt, Schritt. *Madhag*, Plur. *mèdâhig*, Spur des Schrittes, kommt auch in Legenden vor. In der Nähe des »'âditischen« Ḥöçn èl-Ör — welches selbst 1—1½ Tagreisen westlich vom Grabe Hûd's liegt — ist ein Weg, auf welchem der Nèbi Allah Hûd sich einmal vor den Ungläubigen geflüchtet haben soll. Große Steine deuten dort die Spuren seiner Schritte an. Diese Spursteine (*èthrah*, Plur. *èthèr hagg èn-nèbi* oder *mèdâhig èn-nèbi*), welche jährlich von den Dienern (*chaddâmin*) 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-Ör ist ein großer Stein, *haçât èl-mèhdafèh*, den die gewöhnlichen Pilger mit Steinen bewerfen, die Gabili'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 Muğaddid des 12. Jahrhunderts gelobt) verfaßten Buches: كتاب الفوائد السنبيه في ذكر نبذة

solchen Wêlî Gottes: *lâzim mâ tibrâ*¹⁾ *mönhom*, »es kann solcher Heiligen nicht baar sein«.

من فضائل نسبة من ينتسب الى السلسلة النبويه واعنى بهم
الساده العلويه خصوصاً منهم القاطنين بالجهد الحضرميه وذكر
جهتهم وما اختصت به من الخصوصيات المرضيه خصوصاً منها

بلدكم 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) *Bëri*, *jibrâ* (جبراً) heißt in Ḥadhramôt dasselbe wie klassisches خلا, leer sein, ohne sein. *Bërit* (oder *birjêt*) *èl-bèldèh mën roz*, die Stadt ist ohne Reis; *Tèrîm de 'l-hin bèrijjèh mën 'onab*, Tèrîm hat jetzt keine Trauben.

Sejjid Gazi.

Von *Georg Jacob.*

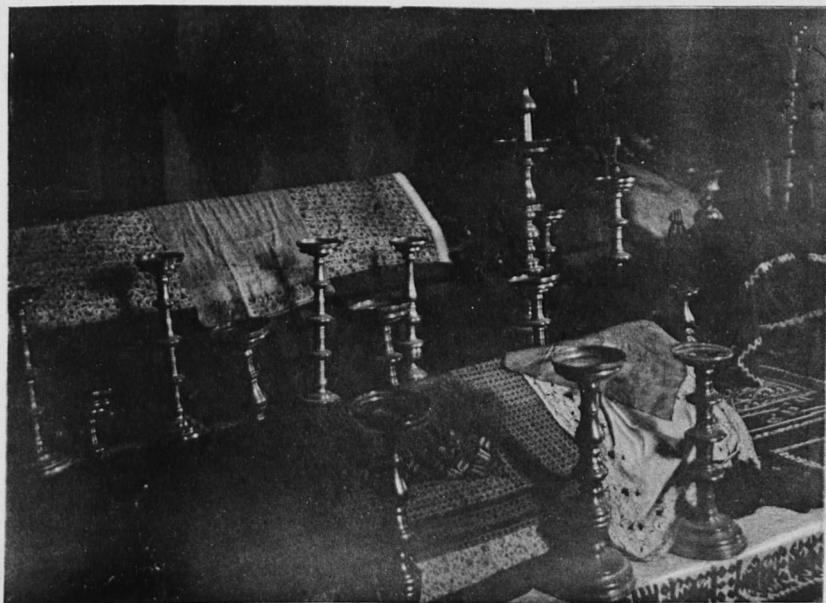
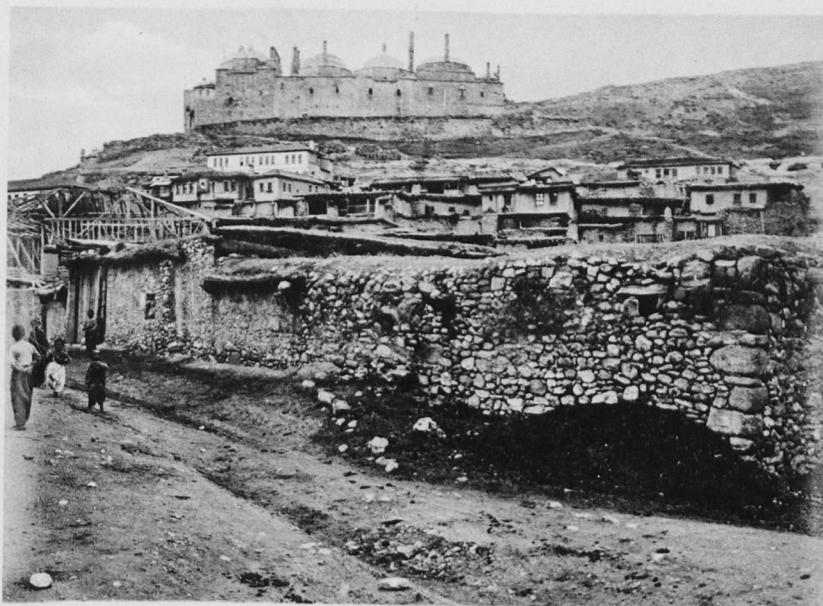
(Mit einer Lichtdrucktafel.)

Das südöstlich von Eskischehir gelegene Sejjid Gazi oder Sidî Gazi, das alte *Naxóλεια*, 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 D²⁾) 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 beкта-

1) Ṭabari II S. 1559 ff., 1716; Ibn al-Athir II S. 186/7; al-Baihaqi ed. SCHWALLY S. 623 Z. 18; WELLHAUSEN, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern* (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.«



Zeitschrift für Assyriologie, Band XXVI.
Zu „G. Jacob, Sejjid Gazi“

Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.





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 Battâl 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 $\frac{3}{4}$ 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'eddîn¹⁾ 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. Arschn 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 İhtijât, 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 'Urjân 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 Ḥalife mejdâni mit einem Kamin und kleinen, schön ausgeschnittenen Bogenischen.

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 Mihrâb. 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, 'Ali Beg und Muḥammed Bej; ersterer scheint mit dem im Volksroman genannten Sohne Baṭṭāl's, 'Ali, 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 Baṭṭāl's selbst wölbt. Wie 'Antar und andere Heroen²⁾ wurde auch Baṭṭāl als Riese gedacht, wie die etwa vierfache Mannslänge seiner Şandûqa zeigt. Neben dem Riesensarkophag vom Eingang zur Rechten steht einer von gewöhnlichen Dimensionen, welcher als der Fâtîma'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 Şandûqa, am Kopfende derselben lagen einige Qorâne, aus den kalligraphisch wertvollen waren die reichen Anfangsblätter gestohlen.

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 Dschelâleddin 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 Baṭṭāl-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 'Ain ana, nach der Erklärung der Derwische einer Sklavin der Mutter des berühmten Seldschukensultans 'Alâeddîn 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 Baṭṭāl-Grab zu, erhalten, man hat den Bau erhöhend Kuppeln eingebaut. In dem nicht renovierten Teil schlummert Fâṭîma, die Mutter 'Alâeddîn'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 einzugehen, 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 Sadjid Batthâl*), I. Band S. 214 ff.



Beschreibung der Stadt Sejjidî Gâzî.

Der Geburtsort des Dschafer 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 Mâhân¹⁾ 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 Haddschî Bektasch Veli aus Hürasan mit 700 Jüngern von der Heiligkeit des Hodscha Ahmed Jesevi die Erlaubnis auszuziehen erhalten hatte, kam er und ließ sich beim Heiligtum dieses Sejjid Battâl nieder. Damals kam sogar Orhan Gâzî aus Brussa, um Haddschî 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 Halifen des Haddschî Bektasch residierte auch Pirdsche 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 Palahengs³⁾ und verschiedene »zaubergleiche,

1) Südöstlich von Kermân, bei den arabischen Geographen und Historikern oft genannt; vgl. Jâqût IV S. ۴۰۰.

2) Die ja auch Abzeichen der zu den Bektaschis gehörigen Janitscharen waren.

3) Ein hölzernes Instrument, das, um den Hals gelegt, auch eine Hand

staunensreiche¹⁾ Dinge und machen damit, um ihre Ĥirqa 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 Scheihs 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 قائمه 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 Kopfbende sind verschiedene Fahnen, Pfeile, Trommeln und Bogen angebracht. Das Tor und die Wand sind mit den Attributen des Derwischiums: 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) خرقة بها ایچون ist mir unklar, ich übersetze nach Evlija III S. ۴۹۲ Z. 3 لقمه وخرقة بها تحصیلى, 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 Schadowan, welcher sich in der Mitte des Innen-Hofes befindet, 3 Opfertiere. Von dort nach dem Tor befindet sich der Wallfahrtsort¹⁾ 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 Parasange³⁾ wie Meeresgewoge.

Die eigentliche Stadt ist ein Städtchen von 150 Häusern, mit Weinbergen und Gärten; Dschâmi^c, Hân, Bad und kleinem Markt.⁴⁾ Es gibt sogar im untern Tal einen dachpfannengedeckten großen Hân, welchen Mustafa Pascha, der Sylahdâr und Gefährte des Eroberers von Bagdad Murâd Hân

1) زیارت steht für ein Heiligengrab 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 وجامعی و خان و حمامی و اسواق
مختصری قصبه جکدر.

des Vierten, auf dem Marsch nach Bagdad erbauen ließ. In der Nähe davon [S. 16] befindet sich das Grab des Mola Gören Tâdscheddîn. Diese Person war ein Saruĥanly.¹⁾ Er erteilte in der Stadt Rechtsgutachten und erlitt den Märtyrertod. In der Nähe des Hâns 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 christlichen³⁾ Königs begraben.

1) Von Saruĥan, jetzt Sandschak des Vilajet Ajdin.

2) Summe von 500 Piastern.

3) **ضال** hier so zu übersetzen nach der traditionellen Erklärung von Süre 1, 7.

Die persische Šu'ūbija 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 GOLDZIHHER'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 Šu'ūbija 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) Ja'qūbī, *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 šū'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 »Alttertumswissenschaft« 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

irānischen Rittertums ist schon von GOBINEAU hervorgehoben worden, welcher das Verhältnis der irānischen 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 Irāniertums besser bewahrt hat als das Reich der Achämeniden.¹⁾ Für GOBINEAU bildet das Partherreich die letzte Erscheinung des alten Irān; mit dem Reiche der Sāsāniden beginnt für ihn das neue Irān. 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 bürokratischen 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 Bürokratie 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 iranischen 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 Qur'an 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 iranische Rittertum, nach den unabänderlichen historischen Gesetzen, den Einwirkungen der städtischen Kultur Vorderasiens erliegen; doch ist der Gang dieser Entwicklung in vorislamischer 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-iranischen Lande, dem kleinen Babylonien.¹⁾

Den Sāsāniden wird bekanntlich die Gründung zahlreicher Städte zugeschrieben. Einige dieser Städte, darunter die wichtigsten, wie Ġunde-Šāpūr in Ĥūzistān, 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 iranische Könige die Bevölkerung eroberter syrischer Städte gewaltsam in ihr Land übergeführt; auch ist damals die jüdische Kolonie entstanden, welche sich in islamischer Zeit zu der Großstadt Ispahān entwickelt hat.⁴⁾

1) Vgl. die darauf bezüglichen Zahlen bei Ibn Ĥordābeh, *Bibl. Geogr. Arab.* VI, 14, 11 und 15, 7.

2) NÜLDEKE, *Tabari* S. 42.

3) *Ibid.* S. 59, N. I. 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 Ḥusrau Anušīrwān gelungen, durch die Kraft seiner Persönlichkeit die Gegensätze dieser Politik auszugleichen.

Das der Islām das iranische 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 (*rabad*), 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 Ġai war eine muḥammedanische Großstadt entstanden, welche schon damals mehr als doppelt so groß³⁾

1) Wie weit diese Kulturverbindungen gingen, beweist der Name der sowohl in Fārs wie selbst in Ḥwārizm verfertigten Gewebe *dabiqō* (*Bibl. Geogr. Arab.* III, 443, 5 und *Laḡāʾif al-maʾārif* S. 129); vgl. auch Buhārā, 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 Ḥorāsān 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 Šāhristān 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 Selgūgenzeit von Mauern umgeben worden sind; eine der heutigen Großstädte Persiens, Kermān, ist erst damals als Vorort (*rabad*) 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 von 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 Ġāi E. G. BROWNE, *Account of a rare manuscript history of Isfahān*, 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. obšč.* XIX, 134 f.

3) M. TH. HOUTSMA, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Sedjoudes* 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 Ismā'īliten 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 Ismā'īliten in der zweiten Hälfte des Jahres 500 (1107) die Festung Šāhdiz bei Ispahān dem Sultan der Selġūqen 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 Ismā'īliten bei Arraġān 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 Ismā'īlitenbewegung als letzter Kampf des irānischen⁴⁾ 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 *Ta'riḥ-i Ġahān-kušāi*.

2) Ibn al-Aṭīr ed. TORNBORG X, 300.

3) *Nuzhat-al-Qulūb*, Cod. Univ. Petrop. 171, f. 227 b: *wa ḥarābī-i ān sahrhā ki guftim az sākinān-i ān qal'ahā būda ast.*

4) Vielleicht zum Teil auch des arabischen (in Syrien); doch kann hier auf diese Frage natürlich nicht näher eingegangen werden.

5) *Ta'riḥ-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 Tebriz (vor der Eroberung eine kleine Stadt) und Sulṭānija (erst im VIII. Jahrhundert H. entstanden) erwähnt; alte Städte, wie Herāt, Nišāpūr 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 Ḥalifen 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 *harāg* und *gizja* 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 approfondie 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-framadār* 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 Qorʾān 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 Mutāḡirūn) Mitte sind die Amire, aus eurer Mitte die Wazīre«;²⁾ derselbe Abū-Bekr soll 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 Herrscher-gewalt 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. Maṣʿūdī 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-framadār*«. Ist dieser Würdenträger dem Wazīr im Sinne des Qorʾān oder dem Wazīr der ʿAbbāsiden gleich-zustellen? Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir uns nur das Bild des »*wazurg-framadār*« 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) *Tanbih* 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 'Abbāsiden. Wirklich wird in einem der ältesten Pahlawī-Schriften, dem *Ḥātkār-i Zarīwān*, der Titel des obersten Ministers aramäisch בִּרְאִיָּה geschrieben, was der Übersetzer mit np. *hānegī* »domesticus« zusammenstellt.³⁾ Der »oberste der Schreiber« Aprāhim (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 Zeit⁵⁾ 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 erwähnt¹⁾ und bei der Aufzählung der Leute des vierten Standes die Kaufleute zweimal genannt (*bāzargānān* und *tīgār*). Der »oberste der Schreiber« (*dabīrpat* oder *dabīrān-mehīst*) 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 Ma'sūdi das Gegenteil behauptet, hatte sich das Amt des *wazurg-framadār* offenbar nicht mehr erhalten. Zu solchen Angelegenheiten, welche sowohl im Briefe des Tansar wie im Kārnamak³⁾ 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-framadār* 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-framadār*, so gab es im Reiche der Umajjaden keinen Wazīr; die Stellung des Kātīb wird ungefähr der Stellung des *dabīrpat* entsprochen haben. Als von den 'Abbāsiden der Kātīb 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 Zoroastrismus 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 Balḥ 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 Balḥ gewesen; wie schon der Name (sansk. *nava vihāra*) zeigt, war es ein buddhistisches Kloster, offenbar dasselbe, welches bei Hüan-čuang Nava-saṅghārāma 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 Feuer-tempel³⁾ oder eine Gründung der mythischen persischen Könige,⁴⁾ aus den Oberpriestern dieses Klosters direkte Nachkommen und rechtmässige Erben der Minister des Sāsānidenreiches gemacht hat.⁵⁾

Barmak, der Vater des späteren Ministers Ḥālid, soll im Jahre 107 (725—6) im Auftrag des umajjadischen Statthalters Asad b. ‘Abd Allāh das zerstörte Balḥ 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 Balḥ 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-Tsang* p. 64.

2) *Bibl. Geogr. Arab.* V, 322 f.

3) Vgl. z. B. Jaqūt IV, 819, 20 f.

4) Vgl. die Verse von Daqīqī (im *Šāh-Nāme*) über Ġuštāsp und den Naubahār. Auch der Verfasser des im Jahr 372 H. geschriebenen *Ḥudūd al-‘ālam* (Cod. Tumanskij f. 21 a) bezeichnet den Naubahār als *bināhā-i-ḥusrawān*. Ebenso sagenhaft ist die Behauptung von Mas‘ūdī (*Murūğ* IV, 48), daß der Naubahār dem Mondkultus gewidmet gewesen sei.

5) *Sijāsāt-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 Ḥorāsān beeinflußt haben; wenn bei Firdausi zuweilen der Wazīr, der Dabīr und der Mōbed 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 »Madrassa« 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 Ḥalifen 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
ḥiradmand^c mūbad ki būdaš wazīr.*

2) M. v. BERCHEM in der *Enzyklopädie des Islām* I, 439.

aufgetreten sind, die neupersische Nationalliteratur entstanden ist. Im Gegensatz dazu macht jetzt K. INOSTRANCEV¹⁾ auf die bei Ištāhri²⁾ erhaltene Nachricht über die »Gipsfestung« bei Arragān in Fārs aufmerksam, wo »Zoroastrier und Erzähler von Geschichten über die Perser und ihre Tage« noch im IV. Jahrhundert H. die Überlieferungen der alten Zeit gepflegt und darin Unterricht erteilt haben. Was Ištāhri 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 Ištāhri 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, Mōbed 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 Arragān von INOSTRANCEV vielleicht

1) *Sasanidskie etjudy*, St. Petersburg 1909, S. 8 f.

2) *Bibl. Geogr. Arab.* I, 118 und 150.

3) Das Wort *adrāg* wird von INOSTRANCEV irrtümlich als Plur. von *darg* »Rolle« aufgefaßt; es müßte in diesem Fall wohl die Form *durūg* stehen (vgl. DOZY, *Supplément* etc. I, 431, auch *Bibl. Geogr. Arab.* IV, 233). P. v. SCHWARZ (*Irān im Mittelalter nach den arabischen Geographen* I, 42) gibt die Worte *tatābā'a fi adrāgin* wohl richtiger durch »schließen sich staffelweise ansteigend aneinander an« wieder; dagegen bedeutet *huṣṣa bihiḥzi dālīka* 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 Ḥorāsān, soll sich noch bis zu Ma'mūn'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 *Ḥudāi-Nāme* nicht weniger als drei²⁾ 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 *Ḥudāi-Nāme*, ist der Verfasser des *Kitāb al-Aḡānī* hervorgegangen; noch in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts H. ist dort, offenbar von der arabischen Bevölkerung, Mu'āwija 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 *ḥurramdīnīja* betrachtet⁵⁾ — einer Sekte, welche in muḥammedanischer

1) Aḥmad ibn Abī-Ṭāhir Ṭāifūr, *Kitāb Baḡdād*, 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 (Ja'qūbī) S. 275.



Zeit die Betreibungen der Mazdakiten wieder aufgenommen hat.¹⁾ Selbst die uns erhaltene Tradition läßt noch deutlich erkennen, daß während der ersten Jahrhunderte der Hiġra Muġammedaner und Zoroastrier in Ĥorāsān und Iṣpahān die Nachrichten über ihre Vorzeit um die Wette gefälscht haben. Für die Sage wie für die Geschichte ist natürlich Ĥusrau 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 Arraġān mit der »Gipsfestung«) geboren worden, nach Dīnawarī²⁾ an der Grenze zwischen Ahwāz und Iṣpahān, nach Ja'qūbī's Geographie³⁾ in dem von Dihqānen bewohnten Rustāq Ardistān (so heißt bekanntlich eine nördlich von Iṣpahān gelegene Stadt), nach Ja'qūbī's Geschichtswerk⁴⁾ sowie nach Ṭabarī⁵⁾ in Abrašahr, d. h. in der Gegend von Nišāpūr. Die Pahlawi-Inschrift »Andarġ-i Ĥusrō-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 muġammedanischer Zeit geschrieben worden sein. In Ĥorāsān ist für den großen König ein aus Merw gebürtiger Wazīr Buzurġmīhr (pahl. *vazurg-mītrō*), das »Ideal eines orientalischen Ministers« erfunden worden. Schon NÖLDEKE hat darauf hingewiesen, daß Buzurġmīhr »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-Aġbār at-tiwāl* ed. GUIRGASS S. 67, 8. 3) Loc. cit.

4) Ja'qūbī, *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-Schrift¹⁾ 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 Buzurgmīhr 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 Buzurgmīhr zum Vorbild gesetzt haben, sondern daß Buzurgmīhr 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'riḫ-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 *maḡaniq* der Araber in Ṭabaristān gemacht haben, vgl. Ibn al-Faqīh S. 314, 5.

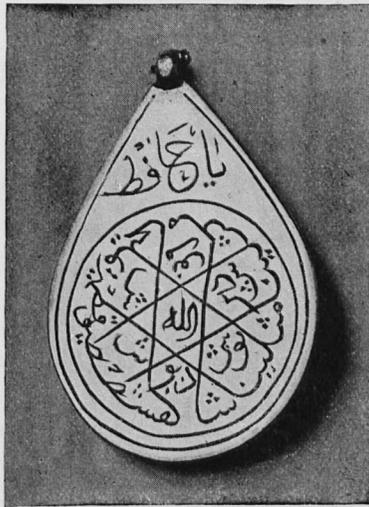


Description of a silver amulet.

By *Duncan B. Macdonald.*

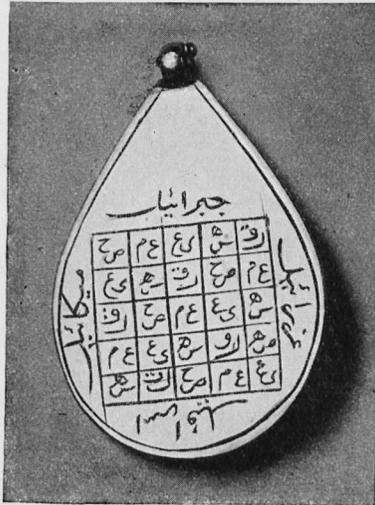
The amulet here reproduced and described was bought at Damascus in July, 1908. It is very slightly smaller than the photographs and weighs almost exactly half an ounce.

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 Qitmîr, 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 (يمليكا) 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, يملিকা, 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 ش 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 **كهييعص** and **حبعسق** which stand at the beginnings of Sūras XIX and XLII respectively. The letters of **حبعسق** are inserted in the divisions of the square, moving from left to right, and those of **كهييعص**, 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 **حبعسق** and 195 for **كهييعص**. In the second bar from the foot and in the square in it to the right **ص/ه** is an error for **ح/ص**. Also the combination which should be **ه/س** 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'anic combinations II, 236 and 250; with Solomon's Seal II, 55. DOUTTÉ with the Seven Sleepers p. 198; with the Qur'anic combinations pp. 165 and 173; with Solomon's Seal p. 156.



Altarabische Amulette und Beschwörungen.

Nach Ḥamza al-Iṣbahānī.

Von *Eugen Mittwoch*.

Abū 'Abdallāh 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 Sonderstudie²⁾ 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) GOLDZIEHER, *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 LTHI nach den Seiten des Sonderdrucks.



Sprüchwörter nach dem Schema **هُوَ أَفْعَلٌ مِنْ كَذَا**, 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 Einleitung²⁾ macht, deutlich genug zugestanden.³⁾ Er sagt dort:

ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن الى هذا الكتاب الا
ما ذكره من خرزات الرقى وخرافات الاعراب الخ

Die »*ḥurāfāt*«, die Maidānī also weggelassen hat, bilden in Ḥamza's Sprüchwörtersammlung gleichsam einen Anhang. Es sind zum Teil *ḥurāfāt* im eigentlichen Sinn des Wortes, Tierfabeln, zum größeren Teil aber *ḥurāfāt* 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 LTHI S. 40—42.

2) Maidānī, ed. Kairo 1284, S. 6 oben.

3) Vgl. auch HĤ 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 vereinzelt Stellen diesem Autor entnommen.

4) Vgl. LTHI S. 39.

5) Blatt 218^r—219^v der Handschrift.



Zunächst zählt Ḥamza die Namen von 17 verschiedenen *ḥarazāt*¹⁾ und *ahġār*, 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 'Arab* enthält manchen hierhergehörigen Spruch. Hier wird fast an allen Stellen al-Lihjānī³⁾ als Gewährsmann für diese Dinge genannt.⁴⁾ Man möchte daher zunächst vermuten, daß dieses Autors Sprüchwörtersammlung *كتاب الامثال على انعمل*, die unser Ḥamza für sein gleichnamiges Werk benutzt hat,⁵⁾ in einem Anhang ebenfalls die *ḥurāfāt* und *ḥarazāt* 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-Lihjānī'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-Lihjānī diese Dinge in einem anderen Werk, vielleicht in seinem *Kitāb an-nawādir*,⁷⁾ behandelt hat, und daß Ḥamza auch dieses andere Werk Lihjānī's unmittelbar oder mittelbar benutzt hat.

1) HĤ V, 392 ist statt *حورزات* vielmehr *خوززات* zu lesen.

2) Vgl. unten die Anmerkungen zum arabischen Text.

3) Schüler des Kisā'ī und Lehrer des Abū 'Ubad al-Qāsim b. Sallām; vgl. *Fihrist* S. ۴۸ und FLÜGEL, *Grammatische Schulen* S. 53.

4) Vgl. besonders *Lisān* I, 266, 14. VII, 384, 9 v. u. XVIII, 273, 2.

5) Vgl. LTHI S. 18.

6) S. LTHI 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 أسماء خرزات العرب واجارها في هذا المعنى ،
 الهَبْرَة ، الهَمْرَة ، الهِنْمَة ، الصَّخْبَة ، الصُّدْحَة ، الصَّرْفَة ، العَطْفَة ،
 القَطْسَة ، الزَّرْقَة ، القَبْلَة 2) ، الكَحْلَة ، كَرَار ، القَلْب ، الدَّبَاء 3) ،
 اليَجَلِب ، الدَّرْدَيْس ، السَّلْوَانَة ، فهذه سبعة عشرة خرزة لكل
 خرزة منها رقية 4) إلا أن الحفوظ منها رقى سبع خرزات ،

رقية الهَبْرَة

يا هبرة اهبريه من استه وفيه لماله وبنيه .

رقية الهَمْرَة 5) ويقال لها الهَمْرَة ايضا .
 أَخَذْتُهُ 6) بِالْهَمْرَة وَلُقَطَاتِ الْهَدْرَة وَنَفَثَ كَيْدَ السَّحْرَة
 لِبَرْزَةٍ مَدَكَّرَة .

رقية الهِنْمَة 7)

أَخَذْتُهُ بِالْهِنْمَة بِاللَّيْلِ بَعْلٌ وَبِالنَّهَارِ أَمَّ .

رقية القَطْسَة 8)

أَخَذْتُهُ بِالْقَطْسَة بِالثُّوبَا وَالْعَطْسَة فَلَا يَزَالُ 9) فِي نَعْسِهِ
 مِنْ أَمْرِهِ وَنَفْسِهِ حَتَّى يَزُورَ رَمْسَهُ .

1) Fol. 218r. 2) Hs. القَبِيلَة . 3) Hs. الرُّبَا . 4) Fol. 218v.

5) Lisān VIII, 128, 7 anders. 6) Hs. أَحَدْتُهُ . 7) Vgl. Lisān XVI, 107 pu.

8) Vgl. Lisān VIII, 45, 2. 9) Hs. يَزَالُ .



رقية واحدة منها¹⁾
يا حُرُّ اعْطِفْ عَلَيْهِ صَبَّ فَصَبَّ عَلَيْهِ اِرْقُ فَارِقُ اليه .

رقية كَرَارِ²⁾
يا كَرَارِ كُرِّيهِ اِنْ اَقْبَلْ فَسُرِّيهِ وَاِنْ اَدْبَرَ فَضُرِّيهِ .

رقية اليَنْجَلِبِ³⁾
اَخَذْتَهُ بِالْيَنْجَلِبِ فَلَا يَرِمُ وَلَا يَغْبُ وَلَا يَزَلُ⁴⁾ عِنْدَ الطُّنْبِ

رقية الدَّرَوَيْسِ⁵⁾
اَخَذْتَهُ بِالذَّرَوَيْسِ نُدِرَ العِرْقُ اليَبِيسِ وَيَدِرُ الجَدِيدِ
كالبييس

وهذه⁶⁾ رقائهم المحرّدة من ذكر الحروز وهي سبع

رقية العين
اَرْقِيكَ مِنْ عَيْنِ عَائِرٍ وَوَرَمَ اَجِرٍ⁷⁾ وَنَظَرَ نَاطِرٍ مِنْ
دِرِّدٍ فَاجِرٍ وَحَفِيفِ طَائِرٍ بِحَجْمِ طَالِعٍ وَبِرَقِ لَامِعٍ وَوَيْلِ
سَلْقَعِ⁸⁾ وَوَيْكِ سَاعِعِ .

رقية للمعيون
مَنْ عَاذَكَ عَيْنُهُ دَحِيقُ⁹⁾ فِيهَا تُرْبٌ سَحِيقٌ وَدَمُهُ تَدْفِيقُ¹⁰⁾
وَلَحْمُهُ تَمَشِيقُ¹¹⁾ .

1) Vgl. *Lisān* II, 6, 6 v. u.; hier anstatt فَصَبَّ das gleiche فاصَبَّ.

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. اَجِرٍ; vgl. *Lisān* V, 67, 1. 8) So Hs.; vielleicht سَاعِعِ zu lesen?

9) Hs. دَحِيقُ. 10) Hs. رَقِيقُ. 11) Hs. مَشِيقُ; vgl.

رقية للغلام

أُعِيدُكَ بِالْأَعْلَى مِنْ شَرِّ كُلِّ أُتْنَى مُرْضِعَةٍ وَحُبْلَى
 أَوْ عَاتِرٍ تَمْرَى¹⁾ أَوْ لَبْوَةٍ لَا تُرْجَى

رقية الحُبِّ

هَوَابَةٌ هَوَابَةٌ الْبَرْقِ وَالسَّحَابَةِ فُلَانِ بْنِ فُلَانَةَ بِمَسْقَطِ
 الْعُقَابَةِ جَلْبَنَتَهُ بِمَرْكَزٍ فَجَبَّبَهُ مَرْكَزٌ جَلْبَنَتَهُ يَابِرَةٌ فَلَمْ يَنْمِ
 بِعَبْرَةٍ جَلْبَنَتَهُ بِأَشْفَى فَالْقَلْبُ لَيْسَ يَشْفَى جَلْبَنَتَهُ بِمِبْرَةٍ
 فَالْقَلْبُ لَيْسَ يَبْرَنُ.

رقية العطف

الرَّيْحِ وَالْبَرْقِ فِي الصَّحْحِ وَالطَّرِيقِ فُلَانِ²⁾ إِنْ أَقْبَلَ
 عَنْهَا أَنْسٌ أَوْ أَدْبَرَ فَشَوَّلْ صَلِيحٌ³⁾ يَابِسٌ وَلَيْلٌ دَامَسٌ.

• رقية الفارك اذا سافر بعلمها المفروك
⁴⁾ وَظَلَّ الشَّجَرَ شِمَالًا تَشْمَلُهُ وَدُبُورَ تَدْبِيرِهِ
 وَنَكْبًا تَنْكِبُهُ شَيْلٌ وَلَا ائْتَعَشْ.

ثُمَّ تَرْمِي⁵⁾ فِي آثَرِهِ بِحَصَاةٍ وَنَوَاةٍ وَرُوثةٍ وَبِعَرَةٍ وَتَقُولُ
 حَصَاةٌ حَصَى⁶⁾ آثَرِهِ نَوَاةٌ نَأَتْ دَارَهُ رُوثةٌ رَأَتْ حَبْرَهُ
 لَعَقَهُ بِبَعْرِهِ.

1) Hs. تَمْرَى, mir unverständlich; vielleicht = تَمْرًا?

2) Fol. 219v.

3) Hs. طَلِيحٌ.

4) In der Hs. ausradiert.

5) Hs. نَرْمِي.

6) Hs. حَصَّ. — Der Sinn ist mir nicht ganz klar.

رقية

تُوخَذُ قَرَعَةً فَتُمَلَأُ مَاءً وَفِي اسْفَلِهَا تَقْبٌ بِالْإِيرَةِ يَسْبِلُ
 مِنْهَا كَالدَّمْعَةِ وَتَعْلَقُ وَيُقَالُ¹⁾
 أَخَذْتَهُ بَدْبًا مُمَلِّئِ مِنَ الْمَا مُعَلِّقٍ يَتَرَشَا فَلَا يَزَالُ
 فِي تَمَشَا وَعَيْنُهُ فِي تَبْكََا²⁾

1) Vgl. *Lisān* XVIII, 273, 2, wo eine Erklärung der einzelnen Wörter gegeben wird; wie immer nach al-Lihjānī.

2) Hs. *يَمَشَى* und *تَبْكِي*, was wohl *يَمَشَى* und *تُبْكِي* zu lesen wäre. Der Sinn ist dann derselbe.

Zur Kritik des *Diwāns* der *Hudeiliten*.

(Gedicht I—LV.)

Von *J. Barth*.

Dieser einzige *Diwān* 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 Malik b. al-Ḥarīṭ, 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 Ġadima oder Ḥuzeima (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 **تَابَطَ شَرًّا** von Jāqūt III, 119 (für Vs. 11) zitiert, übereinstimmend mit Abū ‘Abdillāh und Ġumaḥī in unserem Schol. zu Vs. 9, die diesen Teil von dem ersten trennen. Dagegen schreibt Bekri 781 den Vers dem Mālik b. al-Ḥarīt, wie unser Diwān und Aṣma‘ī (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 **مَالِكٍ**. 4. Lies **ذُفُوسَهُمْ**. 6. Statt **قَصَدْتُ لَكُمْ** ist **قَا لَه** zu lesen »tadelt nur, was ich erstrebe«; er erstrebt ja Nichts für die Tadler. 7. Natürlich **يَغْبُقُهُ**. 11. Lies **السَّلَفَيْنِ** nach Bekri 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. **أَخَّرَ بَنَ عَبْدِ اللَّهِ مَنْ يَغْوِ سَادِرًا**
يُقَدِّلَ غَيْرَ شَكِّ لِلْيَدَيْنِ وَلِلْمَمِّ

Nach dem Schol: »O Ṣ. b. ‘A., wer leichtsinnig irrt, zu Dem sagt man ohne Zweifel: (falle) auf die Hände und den Mund«! — Das erforderte aber ein **يُقَدِّلَ لَه**, abgesehen davon, daß das »falle« in diesem Zusammenhang nicht als selbstverständlich gelten kann. Es ist zu lesen: **يَقَعُ غَيْرَ شَكِّ** »der fällt ohne Zweifel auf Hände und Mund«, d. h. der bricht zusammen.

6. (»Wird mir bei Dir nützen«): Für **أُرْتَحَالِي أُنْدِي** **أُرْتَجَاعِي**, das sinnlos ist, lies mit der Var. im Schol. **وَتَسَلَّمِي** »daß ich meine Torheit zurückdränge und mich frei (davon) halte?«

IX, 1 lies **حَوَّلِي** (so meine Hörerin FrI. INSÜNGER).

XIX. XX sind zwei auf einander bezügliche Gedichte im Versmaß **مَتَقَرَّب**. Anlaß ist nach der prosaischen Einleitung eine Liebesaffaire des Hudeiliten 'Āmir b. al-'Aġlān 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 'Āmir 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 **أُمِيْمَةٌ** gehandelt, anscheinend von seiner Gier und Gefräßigkeit (Vs. 1 b, 3 f.). Nur wenn dieser identisch mit Mālik b. 'Aġlān wäre, der in Vs. 6 ff. direkt in zweiter Person angeredet ist, könnten XX, 1—5 und 6—12 ursprünghch ein Gedicht gebildet haben, sonst nicht.

In Ged. XIX werden die Verse 2. 3. 6 von Aṣma'ī 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 'Āmir b. al-'Aġlān:

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 Beißenden¹⁾ (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 Unglück²⁾ 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 Aṣma'ī auszuschneiden ist.

6. »O 'Āmir b. 'Aḡlān — 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 bin³⁾ 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 نَفَّاتَةٌ, da نَفَّاحَةٌ keinen Sinn gibt.

2) نَفْسُهُ ist wohl ein Fehler.

3) Lies فَاِنِّي statt فَاِنَّ.

strebt hast«¹⁾ (es ist Dir nicht gelungen, mich in den Tod zu treiben).

XXI. (Das Entrinnen al-A'lam's vor seinen Verfolgern.) In der prosaischen Einleitung S. 50, 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 54, 13, oder gehören hinter مشتتلا 54, 14. — Nach ihrer Ausscheidung ist S. 50, 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-A'lam«.

Vs. 12. Lies وَتَجَرَّ. Vgl. Vs. 10.

16. Lies يَوْمٌ حَقٌّ ذَاتَبُ »ein sehr heißer Tag«.

20. Lies يُبَلِّغَنِي مَأْرَبُ »wird mich nicht zu meinem Bedürfnis (dem ersehnten Ort) hingelangen lassen (21) meine nächtliche Wanderung . . .?« Das Subjekt دَلِيّ folgt erst in Vs. 21.

Vs. 22. ist syntaktisch ganz isoliert und hier nicht konstruierbar; Ašma'ī hat ihn nicht. Dagegen paßt er gut hinter Vs. 23, wobei وَالْحِنْطِيُّ statt وَالْحِنْطِيُّ 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 Morgentrunke entbehrt, sagt, das ist ein Hundeleben?«

Der Held muß mager, entbehnungsfähig sein. Vgl. Lebid 20, 3 (CHAL.) = Ibn Hisch. 941, 3; Ḥam. 35, 2; 380, 1; 765, 1; 158, 3; 367, 1. 2; Ḥansā² 3, 8; 246 ult u. o.

1) Statt فِي lies مِنْ. — Das Folgende = مَحْرُصِي.

XXV. Das Gedicht, welches von mehreren Überlieferern dem A'lam abgesprochen wird (s. die pros. Einleitung), ist in Nr. 48 von Abū 'Abdillāh als von Ma'kil stammend überliefert; dort hat es aber statt 9 nur 5 Verse.

5. أَحْبَسِي لِمَ تَشَمَّتْ أَوَانَ شِمَانَةَ (ebenso 48, 5) würde heißen: »O H., 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 لَا تَشَمَّتْ »sei nicht schadenfreudig (jetzt, wo Du es über mich sein könntest)«.

3^b lies بِهَا دَعْوَةً, 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 إِذَا Vs. 4 schiebt sich ein selbständiger Vs. 3 ein, der hier unmöglich ist und vielmehr vor Vs. 2 stehen muß. — A'lam hat gegen einen feisten Gegner (Vs. 1) eine Razzia gemacht; Dieser hat sich feige vor ihm versteckt. Darauf höhnt ihm A'lam:

1. »Ärgert sich über unseren Angriff ein feister Mann, den eine Bedeckung und Hürde schützt?

3. indem Du¹⁾ 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 يَخَافِي »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. **حُصَيْبُ الصَّمْرِيِّ** berichtet sein Entrinnen vor den **بنو حَتَيْمِ بْنِ عَمْرٍو** nach dem Kampfe von **العريش** (die Einleitung zu Nr. 27, die dies berichtet, ist lückenhaft und unverständlich).

7. Lies **مَلَيْتَهُ 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 **رَأَى رَكَتَهُمْ** heißen; — **مَلَيْتَهُ** hier von menschlichen Helden).

8. Statt **تَدْعَى** lies **تَعْدُو**; vgl. die Variante **عَدَى صَمْرَةَ** im Schol. zu 30, 1 »Es liefen feindselig Ḥuzaim und 'Amr gegen ihre (der B. Ḍamra) Stammeszweige heran; da wurde in jeder Richtung eine Schaar zertrümmert. (Für **تَدْعَى** lies viell. **تَدْعَى**). Weniger wahrscheinlich **تَدْعُو** »sie riefen in ihre Stammzweige (zum Kampfe) hinein«; wie die Lesart **دُعَاءُ** 30, 1.

XXX. Aus diesem selben Kampfe. — **شَوَاحِطُ** 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 ⁸ von ^{صدره} Vs. 6 sich auf 4^b bezieht, während es in Vs. 5 kein Beziehungswort hätte.

Vs. 6: »Seine Brust hob sich bald, bald senkte sie sich«.

— Das ^{واثول} in ^b ist fragwürdig; man erwartete »und es sank seine linke Seite wie die eines Demütigen nieder«.

Vs. 9 lies ^{أشرفها} »seine Höhen«.

XXXI. Auf den Tod des 'Amr b. Murra, der von Ri'āb 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 ^{قتلت} statt ^{قتلت} 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 ^{ترجي} lies ^{تجني}; auch ^{ترجي} würde genügen).

Hier folgt etwa Vs. 5 in der Lesung ^{رماح}, das noch von ^ب in Vs. 2 regiert ist:

5. (Du hast herbeigeführt) »Speere (der Feinde) von den hattitischen mit bläulichen Spitzen, die oben scharf, unten stark sind.«

Dann folgen Vs. 1. 3. 4. 6. 8; dann:

9. »Sie (meine Stammesgenossen) haben Huḍeil 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 بِاللَّوَدَعِيِّ wegen des parallelen بَابِي in ^a.

XXXIV geht auf den Überfall des Lihjāniten زَيْدِ بْنِ الْاَغْرِّ auf Abū Ġundab, wobei er dessen zwei Schutzgäste tötete. Darauf schlug Abū Ġundab den Zeid und seine Leute bei al-ʿArg, 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 عَصْبَةُ 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-ʿArg, und wegen der Gefangenen (von ihnen), die an die beiden starken Stämme Laḥm und Ġālib verkauft worden sind.«

XXXVIII. 6. Lies الشَّرِّ مَتِي »die Leute wollen nur das Schlimme von mir.« S. Schol.

XXXIX. 1. Statt أَهْدِيْ lies أَهْدِيْ »ich führe die Kumeir usw.«

XLI. In der prosaischen Einleitung Z. 7 lies يتجاور statt يَتَجَاوَز; — Z. 11 natürlich يَطْعَن.

Vs. 2 lies الدُّعَاء.

10. Lies نَفَاثَةٌ.

XLV. Vs. 4. Lies تَلَاَفْرَا »werdet Ihr treffen«.

XLVI. Ma'kīl b. Ḥuweilid hat durch Fürsprache Gefangene der Lihjān in den Händen der B. Ḥuna'a freibekommen. Gleichwohl wollen jene ihn töten. (In der pros. Einleitung Z. 9 lies مِنْ قَوْمِكَ وَمِنْ بَنِي خِنَاعَةَ da Beide verschieden sind.)

Vs. 2 ist unverständlich, wenn nicht Vs. 3 vor ihm gesetzt wird; denn in **نُدَانِعِ** Vs. 2 wird das feminine Subjekt vorausgesetzt, das in **سِرَاتِهِمْ** Vs. 3 vorliegt:

3. »Ich habe die B. Sahn (meinen Stamm¹⁾) 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 angeordnet hattet«. — Lies **بِهَا** für **بِهِمْ**.

Vs. 6 übersetze: »Wenn sie (die Gegner) schwören (Gefangene nicht freizugeben), so schwöre ich, ich werde nicht²⁾ von ihnen, noch von den beiden (Gefangenen, s. pros. Einleitung) abstehen, bis wir (deren) Fesseln lösen.«

XLVII. Vs. 1. Für **وَلَمْ تَطْمَعْ** lies **وَلَمْ تَطْمَعِ** »wir wünschen es aber nicht, (ihrem Rat zu folgen)«.

LV. Vs. 1. Da es sich um ein Vergehen gegen den Gatten handelt, ist **حَلِيلِكَ** statt **خَلِيلِكَ** zu lesen; für das folgende **تُجَلِّي**, das keinen Sinn gibt, lies **تُحَلِّي**. »Hast Du nicht Deinen Mann gefürchtet oder lässest Deinen Vater³⁾ frei (in Ruhe), auf ihn weiter einzusprechen?«

Vs. 2 lies **حُدِمَت**, **تُحَدِّمَانِ** oder **جُرِمَت** 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. Weilhausen.*

Diese beiden Lieder haben ein geschichtliches Interesse. Nr. 75 ist eine poetische Epistel des Abul 'ijâl an Mu'âwia, am Schluß abgebrochen. Sie lautet auf deutsch folgendermaßen.

»Vom Abul 'ijâl, dem Hudailiten — hört was ich sage und tragt meine Botschaft klar und deutlich vor! ² Laß an Mu'âwia b. Cahr ein (schriftliches) Zeichen gelangen, womit der schnellste Postbote zu ihm eilt, ³ und an 'Amr ein Blatt von mir, auf dem eine kribbelnden Ameisen gleichende Schrift hervorsticht, ⁴ und an Ibn Sa'd — den nenne ich zuletzt, weil er uns beiden Unbill erwiesen und gering-schätzig 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 Scha'bân, 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 Mu'âwia'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 'Utmân ist ausgeschlossen, wenn auch schon damals Mu'âwia in Syrien regierte. Nach der Ermordung 'Utmân's (18 *Dulhigga* 35 = 17. Juni 656) ließ Mu'âwia die Waffen gegen die Romäer notgedrungen ruhen, bis er seinen Gegner 'Alî 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 Mu'âwia, 'Amr und Ibn Sa'd. 'Amr ist ohne Zweifel der ägyptische Emir 'Amr b. al 'Aç. Er starb nach Tab. 2, 27 am Tage des Fastenbruchs 43 AH. = 6. Januar 664. Damit haben wir den terminus ad quem. In Ibn Sa'd hat NÖLDEKE vor langen Jahren den Ançârier Qais b. Sa'd b. 'Ubâda sehen wollen, den tüchtigsten Helfer 'Alî's, der auch nach dessen Tod den Kampf gegen Mu'âwia fortsetzte, so lange es noch möglich war. Der gehört aber durchaus nicht in diese Gesellschaft. Viel näher liegt es an 'Abdallâh b. Sa'd b. Abilsarḥ zu denken, der mit Mu'âwia und 'Amr der Hauptvertreter der Partei 'Uṭmân's war, wenigstens außerhalb Arabiens und des 'Irâq. NÖLDEKE hat ihn vielleicht deshalb außer Betracht gelassen, weil er nach seiner Vertreibung aus Ägypten sich nach Palästina zurückzog und dort unseren Blicken entwindet. Wann er starb, sagt die alte Tradition nicht. Bei der Schlacht von Çiffin (37 AH. = Ende Juli 657) befand er sich noch unter den vornehmsten Genossen Mu'âwia's. Da wird er zufällig und beiläufig von Abû Miḥnaf (Tab. I, 3329) erwähnt, hinterher nicht mehr. Damit ist indessen nicht ausgeschlossen, daß er noch bis in das Chalifat Mu'âwia's hinein gelebt hat; und man hat nach Abul 'ijâl allen Grund dies anzunehmen, da eben kein anderer als Ibn Sa'd in das von jenem aufgeführte Kleeblatt hineinpaßt. Es ist bemerkenswert, daß diese drei Männer neben einander wie eine Art Triumvire erscheinen, wenngleich Mu'âwia als *πρωτοσύμβουλος* obenan steht. Abul 'ijâl mag den Ibn Sa'd nicht leiden, weil er glaubt von ihm als Beuteteiler irgend einmal ungerecht behandelt zu sein. Er spricht aber auch von Mu'âwia und 'Amr 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 Ma'qil b. Ĥuwailid zugeschrieben wird. Es geht eine Einleitung voraus, die ich mitübersetze.

»Abû Jaksûm, der König der Ĥabaša, zog mit dem Elefanten aus, er und seine Mannen, in feindlicher Absicht gegen die Ka'ba. 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 Ĥimjar und Ĥabaš, in die Berge der Ĥudail 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 Ĥudail und sagten: zieht mit euren Gefangenen von Kinda und Ĥimjar und Ĥabaš aus (zu Abû Jaksûm, um dagegen unsere Geiseln einzutauschen). Die Ĥudail taten das auch; Ma'qil b. Ĥuwailid von Sahn und Ġâfil b. Çahr von Quraim brachten die Gefangenen zu Abû Jaksûm und lösten damit die Geiseln der Kinâna, die jener auf dem Hinwege¹⁾ aus dem Nagd fortgeschleppt hatte. — Ibn Ĥaija aber, ein Vetter Ma'qil's, wollte einen Gefangenen, den er in seiner Gewalt hatte, nicht an Ma'qil übergeben, weil es ein vornehmer Mann war, für den er reiches Lösegeld einzunehmen hoffte; und er drohte deswegen dem Ma'qil mit dem Schwert. — Und Ma'qil sprach:

»Wenn du (o Geliebte!) unser erst jüngst geknüpftes Band zerrissen hast und umgestimmt bist von Verläumdern² und von dem Gerede der Feinde — welcher Mann hätte keine Tadler!³ so habe ich doch manche schreckliche Winter-
nacht, 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, wengleich 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 Haija schäme sich, daß er zu mir kam, mich zu töten; es ist zum Erstaunen. ¹³ Wenn einer den Dank, den zu entrichten er aufgefodert 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 längerinhält, 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 Ğurâb fiel der letzte himjarische König Du 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 Gesandtschaft der Hudail an Abraha abging, nachdem er wieder zu Hause gelangt 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. Ḥuwailid gewesen sein, dem das Lied Nr. 56 zugeschrieben wird. Er war seinerzeit der angesehenste Mann seines Volkes, das Haupt des mächtigen Geschlechtes Ḥunâ'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 Hiraš, der in interessanten Liedern über die Zerstörung des Heiligtums der Göttin 'Uzza in Naḥla (nach dem Falle Mekka's AH. 8) klagt und über die Entleerung des alten Arabiens, infolge der Eroberungszüge des Islams unter dem Chalifen 'Umar¹⁾

1) Vgl. Jâqût 3, 665. 666, *Agânî* 21, 57. 58 und Ibn Hišâm 866. In

Nach Nr. 61 hatte er einen Zusammenstoß mit Ḥâlîd b. Zuhair, und dieser war nach *Agânî* 6, 62, 63 ein Bekannter des berühmten Abû Duaib, der auf einem afrikanischen Feldzug unter dem Chalifen 'Utmân umkam. Ma'qil b. Ḥuwailid 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 Ḥuwailid oder dessen älterer Bruder Ḥâlîd zu Abû Jaksûm gegangen sein. Indessen das sieht ein wenig nach Korrektur aus; das Floruit dieser Männer kann auch nicht bis \pm 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 Hîgra. 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 Ma'qil oder seinem Vatersbruder Ḥâlîd zugeschrieben. Es lautet:

»Ist es doch wirklich im Lauf der Zeit dahin gekommen, daß ich nun im Verließ des Martad 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 Naḥla 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 Ḥirâš 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 Ma'qil (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 Martad. Das ist ein Famiennamen; die Martad waren ein stolzes einheimisches Burggrafengeschlecht in Jaman. Und einen Martad kann Ma'qil noch recht wohl in seiner Zeit besucht haben, ebenso wie in weit früherer Zeit und unter anderen Umständen der irrende König Maralqais bei einem Martad einkehrte. Mit 56, 6—8 steht es aber anders. Hier sind mit den schwarzen, kraushaarigen Männern, von denen die Söhne der Angeredeten¹⁾ heimgeholt werden, jedenfalls die Abessinier gemeint, die zur Zeit Ma'qil'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 arabisches 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 Diwân d'Aous ben Hadjar.

Par René Basset.

En 1892, M. R. GEYER publiait une édition des fragments du Diwân 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 archeologitsheskago 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 Hajar*, Vienne, 1882, in 8°.



Voici les auteurs que j'ai dépouillés:

- (Ach.) Ibn 'Achôur, *Chifâ el Qalb el Djarîh* (commentaire de la Bordah). Le Qaire, 1296, in 8^o.
- (Am.) El Amidi, *El Mouâsanah*. Constantinople, 1288, in 4^o.
- (Bal.) El Balaoni, *Kitâb Alif Bâ*. Le Qaire, 1287, 2 v. in 4^o.
- (Bay.) El Djâhizh, *El Bayân wa't tabayyin*. Le Qaire, 1313, 2 v. in 4^o.
- (Cher.) Ech Cherichi, *Commentaire des Séances de Hariri*. Boulaq, 1300 hég., 2 v. in 4^o.
- (Hich.) Ibn Hichâm, *Commentaire de la Maqṣourah d'Ibn Doraid*. Ms. de la Bibl. Nat. d'Alger, n^o 1831.
- (Kh.) Eth Tha'âlibi, *Khâṣ el Khâṣṣ*. Le Qaire, 1326 hég. in 8^o.
- (Lis.) Ibn Manzhoûr, *Lisân el 'Arab*. Boulaq, 1299, 2 v. T. I—II, XV—XX.¹⁾
- (Maw.) El Mawardi, *Adab ed donya*. Le Qaire, 1315, in 8^o.
- (Mei.) El Meidânî, *Madjma' el Amthâl*. Boulaq, 1284, 2 v. in 4^o.
- (Mof.) El Mofadhhal, *Amthâl el 'Arab*. Constantinople, 1300, in 8^o.
- (Mor.) Ibn al Athîr, *Kitâb el Morassa'* éd. SEYBOLD. Weimar, 1896, in 8^o.
- (Nob.) Ibn Nobatah, *Sarḥ el 'Oyoun* (commentaire de l'épître d'Ibn Zaidoun). Boulaq, 1278, in 4^o.
- ('Ok.) El 'Okbari, *Charḥ eṭ tibyân* (commentaire de Motanabbi). Le Qaire, 1308, 2 v.
- (Om.) 'Omar en Namari, *Bahdjat el Madjâlis*, ms. de la Bibl. Nat. d'Alger, n^o 1868.
- (Q.) Ibn el Qoutyya, *Kitâb el Af'âl*, éd. GUIDI. Leiden, 1894.
- (Şaf.) Eş Şafadi, *Commentaire de la Lamyyat el 'Adjam*. Le Qaire, 1290, 2 v. in 4^o.
- (Sik.) Ibn es Sikkît, *Tahdzîb el Alfâzh*. Beyrout, 1896—98.
- (Şin.) El 'Askari, *Kitâb es Şinâ'atain*. Le Qaire, 1320, in 4^o.

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^o.
 (W.) Ibn Wallâd, *Kitâb al Maqṣūr wa'l Mamdūd* éd. BRÖNNLE. Leiden, 1900.
 (Z.) Ez Zaouzanî, *Commentaire des Mo'allaqât*. Alexandrie, 1292, in 8^o.
 (Zam.) Zamakhchari, *Commentaire de la Lamyyat el 'Arab*. Constantinople, 1300, in 4^o.

I

v. 1 cité par Lis. II, 80 avec la var. ابن عنم pour ابن عثم.
 Şin. 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 Şin. 259

اقول فاما المنكرات فاتقى واما الشدا عنى الملم فاشدب

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.
 نجيج جواد.

IV

v. 4 cité par Lis. XVIII, 17, 5; Şin. 54. — v. 5 Şin. 54
 avec cette var. au 1^r hém.

ومن مشعشة كالمسك يشربها.

Le vers 14 cité par Lis. XVIII, 176; le vers 19 par Şin. 297
 avec la var. suiv.

جشا حناجرها علما مشافر ما تستنن

VII

Les vers 3 et 4 cités par Sik. 325 avec les var. وقد صرمت
et والحباء.

X

Les vers 2 et 3 cités par Sik. 638 avec la var. au 2^e hém.
du vers 2

لهم يوم نصر لنعم النصر

et au vers 3 رغيفتكم. — Le vers 5 cité par Lis. XVIII, 121.
Le vers 8 par Sik. 343; 'Ok. II, 47; tous deux ont la leçon
de GEYER اسكافة. Cf. FISCHER, ZDMG 1895, p. 91.

XI

Le vers 4 cité par Lis. XVII, 388.

XII

Le vers 3 cité par Sin. 255. Le même (p. 254) donne
comme faisant partie de cette pièce

قد قلت للمركب لو لا انهم عجلوا عوجوا على فحيوا الحبيى او سيروا

et aussi

عر غزائر اباكار نشان معا خشن الخلائق عما يتقى زور

puis le vers 3 avec la var. انت ابت et il cite en note
cette variante

لكن بفرناخ فالخلصاء انت بها فحنبل وعلا سراء مسرور

ensuite dans la pièce, ce vers

حتى اشب لهن الثور من كتب فارسلوهن لم بدروا يما ثيروا

Le vers 14 dans Lis. XVII, 324; le vers 16 dans Sin. p. 197
avec la var. ديك برجليها. Il cite en note les var. جنيا et
حنينا, et عرضتها تحت عرضتها (cf. FISCHER, *Gött. Gel.*

Anz. 1895, 385, ZDMG 1895, 93). Le vers 17 dans *Şin.* 329 avec la var. au 2^e hém.

فالقطةطنة والمدعور مذعور

Le vers 29 dans T. p. 49 cf. FISCHER, ZDMG 1895, p. 94 (au lieu de *Ĥamâsa* I, 14, 5 v. u. lire I, 14, 25 v. u.). — Le vers 36 dans *Şaf.* II, 259; le vers 35 dans *Lis.* I, 72; le vers 37 dans *Şin.* 222 avec la var. *الحديث ينهى*.

XIV

Le vers 3 cité par Q. 68 — le vers 7 par *Şin.* 195, avec les variantes *تلف بدورككم 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, *Şin.* 346. — Le vers 3 par Kh. 76; Am. 143 avec la var. *بك الظن*; Sik. 167; *Lis.* I, 314; 'Ok. I, 175. 217; II, 318; Mei. I, 29; Bay. II, 179. — Le vers 5 par Sik. 29; Mei. II, 264 avec la var. *تحت عائد ريعا*. — Le vers 12 par *Lis.* I, 225; *Şin.* 121.

XXI

Le vers 3 dans Nob. 66 avec la var. *شمرت*.

XXIII

Le vers 5 dans Lis. XVIII, 93. — Le vers 6 dans Lis. XVII, 456. — Le vers 19 dans Şin. 320, — Le vers 20 dans Şin. 320. — Le vers 26 dans Lis. XIX, 337. — Le vers 27 est ainsi donné dans Lis. XX, 255

فحطت كما حطت وبيئة تاجر وهي عقدتها فارفض منها الطوائف
et XX, 299 avec cette var.

فحطت كما حطت وبيئة تاجر وهي نظمها فارفض منها الطوائف
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. خبيب لحمه. — Le vers 56 par Sik. 682 avec la var. au 2° 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 زرة 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. مبعض شنف.

XXVI

Le vers 1 dans Şin. 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

براهما ابن دوس نازلا واقامها على ذى الجواز ذو النويرة نوفل
et W 45

فلما رأى حسا من الحسف تلها وخر كما خر الحفاء الجدل

XXX

Le vers 6 dans Maw. 226 avec la var. اذا كنت.

XXXI

Le vers 1 dans Şin. 54 avec la var. عن سكره. — Le vers 5 dans Maw. 143. — Le vers 7 dans Şin. 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 Şin. 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 'Ok. 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 Şin. 41.

XXXVIII

Le vers 3 dans Sik. 541 et dans Mei. I, 387 avec la var. فاننى يصير. — Le 2^e hém. dans Mor. 78 avec la var. فاننى طيبب بها; Lis. XX, 320 avec la var. فاننى طيبب بها.

XXXIX

Cette pièce est donnée plus complète par Bay. II, 53—54

باتوا يصيب القوم ضيفا لهم حسنى اذا ما ليلهم اظلما
فردهم شهباء مملومة مثل حريق النار أو أضرما
والله لو لا قرزل ما نجا وكان مثوى خدك الاخرما
نجاك جيش هزيم كما احميت وسط الودر الميسما

XLIII

Le vers 4 dans Lis. I, 341. — Le vers 7 dans Sik. 406 avec la var. فعندى... والشركه 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

فقاوا ولو اسطوا على ام بعضهم اصاخ فلم ينطق و لم يتكلم
Lis. XIX, 106

هجاوك الا ان ما كان قد مضى على كاثواب الحرام المهينم
Lis. XVII, 248.

XLIX

Le vers 1 dans 'Ok. II, 235 avec la var. لا تجزئني —
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 Diwân.

I Rime en *اؤ* (*taouïl*).

ساجزيك او يجزيك عنى ربنا وحسبك منى ان اودّ واحمدا
Om. f. 2. Il est aussi attribué à Abou Ya'qoub el Kharimi.

II Rime en *د* (*basîl*).

الواهب المائة المعاء يشفعها يوم الفضال باخرى غير مجهود
Lis. XIX, 314.

III Rime en *ده* (*taouïl*).

فمندفع الغلان غلان منشد فننفع الغراب خطبه فاساوده
Lis. II, 140.

IV Rime en *ر* (*taouïl*).

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 'Amîr eut pour fils Miḥdjan: celui-ci fut père de Cho'aïth 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 'Ašim — 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 محجن
شعيت بن سهم ام حزن بن منقر
فما انت يا مولى المضيع حقه
وما انت بالجار الضعيف المستر

Qaïs réussit à faire rendre à El Hazn 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 ل (*kâmil*).

ولقد ابيت بليلة كاليالى

Ṣin. 346 donne cet hémistiche comme la commencement d'une pièce.

VII Rime en ل (*ṭaouîl*).

الم تريا ان جئتما ان لحمها به طعم شرى لم يهدب وحنظل
Lis. II, 280.

VIII Rime en م (*ṭaouîl*).

فان كنت لا تدعو الى غير نافع فذرني واكرم من بدالك وان أم
Zam. 34.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Soeben erschien:

**Burzōes Einleitung
zu dem Buche Kalīla wa Dimna**

übersetzt und erläutert
von

Theodor Nöldeke

Lex. 8°. V, 27 S. 1912 Mark 1.50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg Heft 12.)

Littmann, Enno, Arabische Beduinenerzählungen.

Arabischer Text. 4°. VIII, 58 S. 1907. Mk. 8.—

Übersetzung. Mit 16 Abbildungen im Text.

4°. XI, 57 S. 1907. Mk. 6.—

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 2 und 3).

Vollers, Karl, Volkssprache und Schriftsprache im alten
Arabien. 8°. VIII, 227 S. 1906. Mk. 9.—

VERLAG VON GEORG REIMER, BERLIN W. 35.

**Abraham Geiger
Leben und Lebenswerk**

von

Ludwig Geiger

Ismar Elbogen Gottlieb Klein Immanuel Löw

Felix Perles Sam. Posnanski Moritz Stern

Hermann und Heynemann Vogelstein.

Mit einem Bildnis. — Geheftet 12 Mark.

Das große, vornehm ausgestattete Buch ist wohl geeignet, das Andenken an den vielseitigen, scharf bekämpften, aber begeistert anerkannten Forscher und Denker, dessen Werke noch heute nicht veraltet sind, dessen Redegewalt und dessen Begeisterung für seine Ideen auch von den Gegnern anerkannt worden ist, dessen bezaubernde Persönlichkeit die Herzen aller gewann, die sich seines Umganges erfreuten, in weitesten Kreisen neu zu beleben.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DER ISLAM

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Herausgegeben

von

C. H. Becker.

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8^o ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VIII, 396 S. 1910. *M* 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VI, 418 S. 1911. *M* 20.—.

Dritter Band: Lex. 8^o. 1912. [Unter der Presse.]

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8^o. VIII, 240 S. 1910.

Geheftet *M* 14.50.

Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8^o. IX, 139 S. 1904.

Geheftet *M* 20.—

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



06 257

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXVI. Band.

März 1912.

4. Heft (Schluss des Bandes).

FESTSCHRIFT
FÜR
IGNAZ GOLDZIHNER

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD.

ZWEITER TEIL.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



INHALT FÜR HEFT 4.

	Seite
R. Geyer, Al-Samau' al ibn 'Âdiyâ	305
K. V. Zetterstéen, Zwei Gedichte des Suheim	319
D. S. Margoliouth, On Ibn al-Mu'allim, the Poet of Wâsit	334
A. S. Yahuda, Yemenische Sprichwörter aus Sanaa	345
M. Bencheneb, Poème didactique sur le féminin par Borhân ad-dîn Abū Ishāq Ibrāhīm ben 'Omar al-Ġā'barī	359
N. Rhodokanakis, Zu arabisch <i>rti</i>	382
C. J. Lyall, ^{So-}  = Metre	388

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^o 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.



Al-Samau'al ibn 'Âdiyâ.

Von R. Geyer.

Durch L. CHEIKHO's Ausgabe des Dîwâns des al-Samau'al¹⁾ 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) *Divan d'as-Samaou'al d'après la récénsion 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 + ۳۴ 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 'Abû 'Abdallâh Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn 'Urfah Niftawaihi al-'Azdî vermittelt uns Yâqût in seinem '*Irsâd al-'arib* (ed. MARGOLIOUTH p. ۳۰۷-۳۱۵), 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 *Buḡyat-al-zu'ât* (p. ۱۷۷) geschöpft, das CHEIKHO's Quelle für seine Notiz (p. ۹) ist. Er war im Jahr 244 geboren und starb zu Bagdâd im Jahr 323. Seine Lehrer und Gewährsmänner waren Ta'lab und al-Mubarrad, unter seinen Schülern werden al-Marzubânî und 'Abul-faraj al-Isfahânî — der Verfasser des *Kitâb al-'agânî* — 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-Samau'al, der sich weit über das Durchschnittsniveau derartiger Erklärungen, die ja meistens nur Wortbedeutungen betreffen, erhebt. Seine große Belesenheit und sein relativ hohes Verständnis 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 'Ubaidah, al-Mufaḍḍal und al-'Aşma'î 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 umso mehr schließen, als Niftawaihi's Lehrer und Gewährsmann Ta'lab durch den Umfang seiner Kollektaneen alle anderen Überlieferer weit übertrifft, wie die Beispiele des 'A'şâ- und des Zuhairdîwâns zeigen. Andererseits 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-Şaġânî.¹⁾ Sie ist nach Angabe des Herausgebers mit besonderer Sorgfalt geschrieben und bietet, wie CHEIKHO mit Recht bemerkt, »une garantie pour l'authenticité 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 Qaşîden, dem Fahr, 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 Mu'ammarrîn-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-Nâbigah und Anderen unterscheiden.

Seiner Ausgabe des Dîwâns gibt CHEIKHO eine zusammen vierzig Verse umfassende Sammlung von ebenfalls dem al-Samau'al 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 Fahrge-dichte; 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 *Hamâsah*, 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 unbekannt Stücke und Verse der nun vorliegenden Sammlung können wir, da seither der Versuch einer umfassenden Würdigung al-Samau'al's nicht unternommen wurde, füglich als neues Gut betrachten, obwohl das Gedicht II zum größten Teil schon seit AHLWARDT's 1902 erschienener Ausgabe der *'Aşma'îyyât*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. ۳۳ 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 verschleierte und durch den metrischen Zwang verdunkelten Andeutungen, daß wir auch bei sonst wohl-bekanntem 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 verwendet werden. Gar nichts läßt sich aus dem Frauennamen Fâtîmah im Nasîb des Fragmentes VI erschließen, ebenso wenig aus dem Namen Qais, mit dem der Dichter VII, 9 eine uns gänzlich unbekannt 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. 5 seiner Einleitung: **والظاهر أن حوطًا هو قتيل**

الحارث بن أبي شمر; 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 **كاهنان** in der Schilderung eines nicht weiter bekannten Schlachttages VII, 11 f. Das ist Alles, was die bisher unbekanntenen *Dîwân*-Stücke 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'sā'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 *Dîwân*s 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 Muruwah, 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 *Ḥaut*, 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 وَالْحَوَارَىٰ يَحْيَىٰ
وَمَتَّىٰ يُوسُفَ كَانِي وَلَيْتُ

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 'Isâ, weil er Jude ist und nicht an Jesus, den Allâh segne, glaubt«, wogegen CHEIKHO in seiner Einleitung p. 4^f bemerkt: »Die Ausdrücke

وَالْحَوَارَىٰ يَحْيَىٰ und مَتَّىٰ 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 Ausdrücke وَالْحَوَارَىٰ يَحْيَىٰ 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 حَوَارِيَّوْنَ, 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

مَتَّى 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 voraus-

gesetzten Annahme zwischen مَتَّى und يُوْسُفٌ 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 مَتَّى يُوْسُفٌ 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 voraussetzen hätten. Allerdings ist sonst der Name des Vaters unseres Evangelisten gänzlich unbekannt, und mein verehrter Kollege, Herr Prof. KNOFF 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 عَيْسَى in عَيْسَى verkürzt sein müßte, so wäre die graphische Verwechslung mit مَتَّى nicht unmöglich: الحواریّ یحیی 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 'Ašma'iyât, als bei 'Ainî fehlt) ausgeschlossen ist, zweitens für die wünschenswerte Übereinstimmung der richtigen Namensform mit dem Metrum durch die Einsetzung von عَسَى für مَتَى 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 Schluß gezwungen, daß entweder Genetivverbindung zwischen مَتَى und يُوسُفٌ nicht vorliege oder anstatt مَتَى etwas anderes zu lesen sei, was in solcher Genetivverbindung mit يُوسُفٌ einen vernünftigen Sinn gibt. Gegen die Richtigkeit von مَتَى 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 الْحَوَارِيِّ يَحْيَى auch von dessen Amtsbruder und Bruderheiligen مَتَى 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 حَوَارِيٍّ 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 **مُنَى** zu lesen? Ich denke, die graphisch zunächst liegende Änderung in **مِنَى** 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 شِعْرِي حِينَ أُنْدَبُ هَالِكًا مَّأَا تَوْبِنِي بِهِ أَنْوَاحِي
أَيَقْلَنَ لَا تَبْعُدُ فَرَبَّ كَرِيهَةً فَرَجَّتْهَا بِشَجَاعَةٍ وَسَمَاحِ

»Ö wüßt' ich doch, wann ich als Toter beweint werde, womit mir die Klageweiber nachrufen werden;¹⁾

Ob sie sagen werden: Entfernen dich nicht; gar manchem Unheil bist du begegnet mit Mut und Hochsinn.«

1) Anders NÖLDEKE (S. 70), der **أُنْدَبُ** 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 شِعْرِي وَأَشْعُرَنَّ إِذَا مَا قَرَّبَوَهَا مَنَشُورَةً وَدَعَيْتُ
إِلَى الْفَضْلِ أَمْ عَلَيَّ إِذَا حُو سَبَبْتُ إِنِّي عَلَى الْحَسَابِ مُنْبِتُ

- »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-'Ablaq und Verfasser des Ḥamâsahgedichtes 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 Qur'ân auch bei Muslimen vorausgesetzt werden durfte, sodaß der Zweck der Qasîdah gewesen sei, das Judentum in seinen Helden geradezu mit qu'ânischen Mitteln zu glorifizieren und gegen muslimische Schmähdungen 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. ۳۰ sagt), der Mossuler und der Bagdâder, 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 Bagdâder Handschrift steht nach der Mitteilung des P. ANASTASE im

Machriq X ۳۳۴ folgende Überschrift: هذه القصيدة للسموأل

من بنى قُرَيْظَةَ لا للسموأل من بنى غَسَّان. Diese Unterscheidung zwischen einem Quraiziten und einem Gassâniden 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 Quraizit hat als Verfasser der Nr. XIII die größere Wahrscheinlichkeit für sich; nach dem oben gesagten dürfte dann aber auch Nr. II dem Gassâniden ab- und dem von Quraizah zuzusprechen sein, und wenn wir die inhaltlichen Zusammenhänge betrachten, ist dann wahrscheinlich auch Nr. IV und V von dem Manne von Quraizah. Damit wäre die ganze Bußgruppe mit Nr. XIII aus dem Dîwân des Gassâniden ausgeschieden und die oben nachgewiesene Gesinnungsverschiedenheit zwischen ihr und den Gassânidengedichten erklärt. Zugleich enthält die Quraizahgruppe 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 ۳۳۲ als Belege für den Dialekt der Juden von Haibar 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 Quraizitenqasîdah Nr. XIII und lautet:

وَفِي آخِرِ الْأَيَّامِ جَاءَ مَسِيحُنَا فَأَهْدَىٰ بَنِي الدُّنْيَا سَلَامَ التَّكَامُلِ

»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 Ĥiyyâ 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, ۳۳۵)?

kunft eher zugenommen hat; auf die Erwähnung der **كاهنان** 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 nicht-jüdischen 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 Verfasser-schaft 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 einzugehen, 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 יורה הולך** (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 *Diwān* des alten arabischen, ursprünglich aus Abessinien stammenden Dichters Suheim aufmerksam, von dem die Universitätsbibliothek zu Leipzig eine sehr gute Handschrift, den alten Cod. Rifā'ija 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 *Diwān*s des Suheim.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 Diwān des Abū Ṭālib und den des Abū 'l'aswad Addualī*: 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 *Qaṣida* 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 Ġinnī 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 ع^- ein ع^- , das, wie NÖLDEKE¹⁾ 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 Verfasser³⁾ 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. صُغْرَى I, 32, صَرْعَى I, 40, عَرَقَى I, 61 und كَالدَّمَى 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.; *Isāba* II, Nr. 8155; *Hiżāna* 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 Waṭil ar-Rijāḥī, der nach Ibn Dureid¹⁾ vierzig Jahre in der Ġāhiliya und sechzig im Islām gelebt haben soll. In der *Ḥamāsa* und dem *Kāmil* wird er an einigen Stellen gelegentlich zitiert, und in den *Agānī*²⁾ und Sujūṭī's *Šarḥ šawāhid al-muġnī*³⁾ werden mehrere Verse auf *-īni* oder *-āni* angeführt, die ihm zugeschrieben werden. Nach Ibn Ḥallikān⁴⁾ hat er einen kleinen *Diwān* verfaßt, von dem jedoch meines Wissens sonst nichts herausgegeben worden ist.⁵⁾

Der andere⁶⁾ war der abessinische Neger⁷⁾ 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 Anderen⁹⁾ Ḥaija; als seine Kunja wird Abū 'Abdallāh angegeben. Da er aber als Sklave an die Banu-l-Ḥašḥās verkauft wurde, wird er häufig lediglich als عبد بنى الحساس bezeichnet. Als 'Abdallāh bin Abi Rabī'a al-Maḥzūmī ihn gekauft hatte und ihn dem 'Oṭmān bin 'Affān 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. **الفردق**.

5) Vgl. über ihn *Iṣāba* II, Nr. 8156.

6) Über einen dritten Dichter mit demselben Namen, den Suḥeim bin al-A'raf vom Stamm Huġeim, einen Zeitgenossen des Ġarīr und des Farazdaq, s. *Lib. poës. et poët.* 407 f. oder *Ḥizāna* I, 280.

7) *Agānī* XX, 2 nennt ihn einen Nubier; nach Anderen aber stammte er aus Abessinien.

8) Zu diesem Namen vgl. *Ḥizāna* I, 274: قال ابن السّيد في شرح شواهد الجمل وتبعه ابن خلف أنّ نكحينا مصعّر أنّهم وهو الاسود تصغير ترخيم ويجوز ان يكون مصعّر نكّم وهو ضرب من النباتات والاول اجود لأنّه كان عبدا اسود.

9) *Fawāt* I, 176 oben schreibt حبة.

den dichterisch begabten Sklaven zu empfangen, und dabei folgende charakteristische Antwort gegeben haben, die mit einigen unbedeutenden Varianten von den Biographen angeführt wird¹⁾: **لا حاجة بنا اليه فأرؤدّه فإنّما حظّ اهل العبد**: الشاعر منه اذا شبع ان يشيب 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 **الله احسنت** ausdrücken wollte, pflegte er statt dessen nach abessinischer Art **الله أحسنك**³⁾ zu sagen, und als 'Omar mit Bezug auf den überaus häufig zitierten Vers: **كفى الشيب والاسلام للمراء ناهيا** (I, 1) zu ihm sprach: **لو كنت قدّمتّ الاسلام على الشيب لأجزّتك**, erwiderte er: **ما شَعَرْتُ** statt **ما سَعَرْتُ**.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 في لسانه عجمة**.

3) Oder **اهسنت**, bzw. **اهشنت**, *Lib. poës. et poët.* a. a. O.; *Hizāna* I, 273; *Agāni* XX, 2.

4) *Kāmil* 366.

5) *Hizāna* I, 273: **روى المرزبانى في ترجمته والدينورى في**

الجالسة من طريق على بن زيد عن الحسن ان رسول الله صلعم قال كفى بالاسلام والشيب للمراء ناهيا فقال له ابو بكر انما قال الشاعر ❖ كفى الشيب والاسلام للمراء ناهيا ❖ فاعادها النبى كالاول فقال ابو بكر اشهد انك لرسول الله وَمَا عَلِمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ (Kor. 36, 69).



Im Jahr 40 d. H. wurde Suheim wegen eines Liebesverhältnisses getötet. Die näheren Umstände werden verschiedentlich berichtet.¹⁾

Sein Diwān 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 الحسروانى*, die nach Sujūṭī³⁾ nur 58 Verse enthielt. Die hier mitgeteilten Gedichte sind beide im Versmaß Ṭawil abgefaßt. Der Cod. L beginnt Bl. 56 r. folgendermaßen:

شعرُ
 نَحْيِمُ عَبْدَ بَنِي الْحَسَّاسِ
 إِمْلَاءُ
 أَبِي الْعَبَّاسِ الْأَحْوَلِ
 لِعَفِيفِ بْنِ أَسْعَدٍ وَبِحَظِّهِ
 صَارَ لَطَاهِرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ (4) نُبَاتَةَ
 وَفَقَّهُ اللَّهِ لَطَاعَتَهُ ○

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قَالَ عَبْدُ بَنِي الْحَسَّاسِ وَاسْمُهُ (5) نَحْيِمٌ وَقَدْ ادْرَكَ الْجَاهِلِيَّةَ
 وَالْإِسْلَامَ وَكَانَ أَسْوَدَ شَدِيدِ السَّوَادِ وَكَانَ مِنَ الشُّعْرَاءِ وَالْحَسَّاسِ

1) S. hierüber die oben angeführten Quellen.

2) Von NÖLDEKE, *Delectus veterum carminum Arabicorum* 51 sq.

3) A. a. O. 112.

4) L *دماخه*; vgl. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*

I, 92. Zur Schreibung des Namens نُبَاتَةَ oder weniger gut ذَبَابَةَ vgl. *Tāğ al-ʿarūs* I, 590, 14.

5) L *نَحْيِمٌ*.



ابن فُفَاةَ بن سعد بن عمرو بن مالك بن ثعلبة بن
 (1) ذُودان بن اسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن
 مضر (2)

I.

عُمَيْرَةٌ وَدَعَّ إِذَا تَجَهَّزَتْ غَايِيَا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاعِيَا
 جُنُونًا بِهَا فِيمَا أَعْتَشَرْنَا عُلالَةً عِلَاقَةً حُبِّ مُسْتَسِرًّا وَبَادِيَا
 اعْتَشَرْنَا افْتَعَلْنَا مِنَ الْعِشْرَةِ وَعُلالَةِ الشَّيْءِ الْبَقِيَّةِ مِنْهُ ○
 لِيَالِي تَصْطَادُ الْقُلُوبَ بِفَاحِمٍ تَرَاهُ أَثِيئًا نَاعِمَ النَّبْتِ عَائِيَا
 وَجِيدِ كَجِيدِ الرَّيْمِ لَيْسَ بِعَاطِلٍ مِنَ الدَّرِّ وَالْيَاثُوتِ وَالشَّدْرِ حَالِيَا
 الْجِيدِ مَا اقْبَلْ عَلَى الصِّدْرِ مِنَ الْعُنُقِ ○

1) L ذودان.

2) Überschrift in B, Bl. 230 v.: هذه القصيدة لسبحم عبد بنى

الحساس والحساس من ففاعة بن سعد بن عمرو بن مالك بن
 ثعلبة بن ذودان بن اسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس
 بن مضر.

V. 1 Sībawēh II, 335; *Asrār al-ʿarabiya* (ed. SEYBOLD) 59; Ibn Jaʿīš 301,
 1086, 1190; *Bānat suʿād* (ed. GUIDI) 56; *Kāmil* 366; *Agāni* XX, 3; *Iṣāba* II,
 Nr. 8155 (inkorrekt: *ودع سلمى ان تجهزت غازيا*); *Hižāna* I, 129, 273; *ʿAini*
 III, 665; Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-muǧnī* 112 (enthält die Verse 1—5, 8, 11, 18). —
 V. 2 Sujūṭī *اعتشرتنا* (nach THORBECKE; die Kairiner Ausgabe verdruckt
 اعترتنا); am Rand in L in türkischer Schrift: قف على انّ العلالة من كلّ شيء بقبيته;
 — V. 3 B *بفاحم*; Sujūṭī *تصطاد الرجال بفاحم*; L Glosse zu *النبت*;
 über der Linie: *معانيها*; B am Rand: *كثير وعفا الشيء كثير*. — V. 4 L
وحيداً;
 Sujūṭī *والشدر اصبح* statt *اصبح*.

كَانَ الثَّرِيًّا عَلَّقَتْ فَوْقَ نَحْرِهَا ۝ وَجَمَرَ غَضًا هَبَّتْ لَهُ الرِّيحُ ذَاكِيًا

شَبَّهَ الحِلَى بالنجوم ۝

إِذَا أَنْدَفَعَتْ فِي رِبْطَةٍ وَخَمِيصَةٍ ۝ وَلاَثَّتْ بِأَعْلَى الرِّدْفِ بُرْدًا يَمَانِيًا

الريطة الملحفة البيضاء واندفعت اخذت تمشى والخميصة ثوب

اسود من قز او صوف شبه السواد بالشعر ۝

تُرِيكَ غَدَاةَ البَيْنِ كَفًّا وَمِعْصَمًا ۝ وَوَجْهًا كَدِينَارِ الأَعْرَةِ صَافِيًا

فَمَا بَيِّضَةٌ بَاتَ الظَّلِيمُ يَحْفَهَا ۝ وَيَرْفَعُ عَنْهَا جُوجُوًّا مُتَجَانِيًا

وَيَجْعَلُهَا بَيْنَ الجَنَاحِ وَدَوَاهِ ۝ وَيَقْرُشُهَا وَحَفًّا مِنَ الرِّقِّ وَاقِيًا

فَيَرْفَعُ عَنْهَا وَهِيَ بَيِّضَاءُ طَلَّةٌ ۝ وَقَدْ وَاجَهَتْ قَرْنًا مِنَ الشَّمْسِ صَاحِيًا ۱۰

بِأَحْسَنِ مِنْهَا يَوْمَ قَالَتْ أَرَا حِدًّا ۝ مَعَ الرِّكْبِ أَمْ ثَاوٍ لَدَيْنَا لِيَالِيًا

فِيَانِ تَتَمُّوْ لَا تُمَلِّدْ وَإِنْ تُضَحِّحْ غَادِيًا ۝ تَزُوْدُ وَتَرْجِعُ عَن عُمَيْرَةَ رَاضِيًا

وَمَنْ يَكْ لَا يَبْقَى عَلَى النَّأْيِ وَدُهُ ۝ فَقَدْ زَوَدَتْ زَادًا عُمَيْرَةَ بَاقِيًا

الْكُنَى إِلَيْهَا عَمَرَكَ اللهُ يَا فَتَى ۝ بَيِّتٌ مَا جَاءَتْ إِلَيْنَا تَهَادِيًا

تَهَادِي سَيْدٍ مِنْ أَبَاطِحِ سَهْلَةٍ ۝ إِذَا مَا عَلَا صَمْدًا تَفَرَّعَ وَادِيًا ۱۵

V. 5 *Aini* III, 665. — V. 6 L. Var. zu الردف: الرأس. — V. 7 *Aini* III, 665 كدینار الہرتلی; dann folgt V. 5 und V. 8. — V. 8 *Aḡāni* XIX, 169 (auch II, 20, 19); vgl. auch *Aḡāni* XX, 158. — V. 9 B: وراقیا, ورفخ. — V. 11 *Aḡāni* ۹; وقالت اظاعن; Sujūī قالت اراح. — V. 14 *Ṣahāh* 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.



فَفَاءَتْ وَلَمْ تَقْضِ الَّذِي أَقْبَلَتْ لَهُ وَمِنْ حَاجَةِ الْإِنْسَانِ مَا لَيْسَ قَاضِيَا
 وَبِنَنَا وَسَادَانَا إِلَى عَاجِزَانَةٍ وَحَقْفِ تَهَادَاهُ الرِّيَاحِ تَهَادِيَا
 تُوسِدُنِي كَفَمَا وَتُنْتَنِي بِمِعْصَمٍ عَلَيَّ وَتَحْوِي رِجْلَهَا مِنْ وَرَائِيَا
 فَمَا زَالَ دُبْرِي طَيِّبًا مِنْ ثِيَابِهَا إِلَى الْحَوْلِ حَتَّى أَفْهَجَ الْبُرْدُ بِالِيَا
 وَهَبَّتْ لَنَا رِيحُ الشَّمَالِ بِقُرَّةٍ وَلَا ثَوْبَ إِلَّا دِرْعُهَا وَرِدَائِيَا
 إِلَّا أَيُّهَا الْوَادِي الَّذِي ضَمَّ سَبِيلُهُ إِلَيْنَا نَوَى الْحَسَنَاءِ حُبَيْتٍ وَادِيَا
 فِيهَا لَيْتَنِي وَالْعَامِرِيَّةَ نَلْتَقِي نَرُودُ لِأَهْلِينَا الرِّيَاضِ الْخَوَالِيَا
 وَمَا بَرِحَتْ بِالْدَيْرِ مِنْهَا أَثَارَةٌ وَبِالْجَوِّ حَتَّى دَمَمْتَهُ لِيَالِيَا
 قال ابو عبد الله الكرمانى بالدير وابى ثمه الدير ○

فِيَا نَقْبِي بِالْوَدِّ أَقْبِلُ بِمِثْلِهِ وَإِنْ تُدْبِرِي أَذْهَبُ إِلَى حَالِ بَالِيَا
 أَلَمْ تَعْلَمِي أَنِّي قَلِيلٌ لُبَانَتِي إِذَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ لِشَيْءٍ مُوَاتِيَا ٢٥

V. 17 B على عجزاة; *Lisān al-ʿarab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v. **عجز** und **وتحمى**; *Sujūṭ* 1; *Agānī* XX, 3. — V. 18 B وتحنو رجلها, über der Linie **وتلوى**; *Sujūṭ* 1; *Agānī* XX, 3. — V. 19 *Ṣaḥāḥ* (انهج الثوب) und *Lisān al-ʿarab* s. v. **نهج**; *Agānī* XIX, 169 **وما انهج الثوب**; *Ḥizāna* I, 274; *Ibn Quteiba* (ed. DE GOEJE) 241. — V. 20 *Agānī* V, 98; XIX, 169; XX, 6 und *Ḥizāna* I, 273:

وهبت شمال آخر الليل قرّة ولا ثوب الآ بردها وردائيا

V. 21 B am Rand: **يعنى ان 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 اللبانة الاقامة**.

لُبَانْتِي أَقَامْتِي فِي النَّسِجَةِ قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ لُبَانْتِي تَلْبَنُ بِالْمَكَانِ
وَتَلْدَنُ أَي أَقَامَ ○

أَلَا تَأَنَّ فِي آثَارِهِنَّ الْعَوَانِيَا سُقَيْنَ سِيمَامًا مَا لَهْنٌ وَمَا لِيَا
وَرَاهُنَّ رَتِي مِثْلَ مَا قَدْ وَرَيْنَنِي وَأَحْمَى عَلَى أَكْبَادِهِنَّ الْمَكَوِيَا
أَشَارَتْ بِمِدْرَاهَا وَقَالَتْ لِتَبِيهَا أَعْبُدْ بَنِي الْحَخَّاسِ يُرْجَى الْقَوَائِيَا
رَأَتْ قَتَبًا رَنًّا وَحَقَّقَ عِمَامَةً وَأَسْوَدَ مِمَّا يَمْلِكُ النَّاسُ عَانِيَا
أبو العباس الاحول عاريًا ويُرَوَّى وحقق عباءة واسود يعنى نفسه
والعاني الاسير وهو هاهنا العبد ○

٣٠ فَلَوْ كُنْتُ وَرَدًا لَوَدُّهُ لَعَشِقتُنِي وَلَكِنَّ رَتِي شَادَنِي بِسَوَانِيَا
الورد الذى تعلقو بياضه حمرة ○

يُرْجَلْنَ أَتْوَامًا وَيَتْرُكْنَ لِمَتِي وَذَاكَ هَوَانٌ ظَاهِرٌ قَدْ بَدَأَ لِيَا
اللِّمَّةُ الشَّعْرَ الذِّى قَدْ أَلَمَّ بِالْأُذُنِ ○

تَعَاوَرْنَ مِسْوَاكِي وَالْقَيْنَ مُذْهَبًا مِنَ الصَّوْعِ فِي صُغْرَى بَنَانِ شِمَالِيَا

V. 26 B ناد. — V. 27 *Ṣaḥāḥ*, *Lisān al-ʿarab* und *Tāğ al-ʿarūs* s. v. زورى;
Kitāb al-aḍḍād (ed. HOUTSMA) 45; *Kāmil* 505; B am Rand: وراهن اصابهن
لَعَشِقتُنِي — V. 30 L عاريا. — V. 29 B بالورى وهو داء يكون في البطن
— V. 32 L صغرى B; وغادرن مذهبيا; 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 عبتا فيقول اخذت مسواكي
فاخذت خاتم احداهن فجعلتها في خنصر يسرى قال وذاك هوان ثم
قال تعاورن مسواكي وذاك لسواده وهذا لظرفه.



وَيُرَوَّى وَأَخْرَبِينَ وَيُرَوَّى وَأَجْرَانَ جَعَلَنَ الْأَصْبَعُ لَهُ بِمَنْزِلَةِ الْجُرْأَةِ
وهي نصاب السكّين وحكى الاحول عن ابن الاعرابي تعاورته اخذته
هذه بعد هذه وقال ابو عبيدة كانوا اذا جلسوا للغزل اخذت هذه
مسواك هذه وهذه خاتم هذه عبثا فيقول اخذن مسواكي واخذت
خاتم احدهن جعلته في الخنصر اليسرى قال وذلك هوان ثم قال
تعاورن وذلك لسواده وهذا لظرفه وحسن حديثه ①

وَقُلْنَ إِلَّا فَالْعَبْنَ مَا لَمْ يَرُدَّنَا نُعَلْسُ فَإِنَّا قَدْ أَطْلَمْنَا التَّنَائِيَا
اطلما التناييا اي لم نلتق منذ حين ①

لَعِبْنَ بِدَكْدَاكِ خَصِيْبٍ جَنَابُهُ وَالْقَيْنَ عَنِ اعْطَافِهِنَّ الْمَرَادِيَا
رداء ومردي متن جمع رداء على غير لفظه ①

تَهَادَيْنَ شَتَّى مِنْ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعٍ وَوَاحِدَةٍ حَتَّى كَمَلْنَ ثَمَانِيَا ٣٥
وَأَقْبَلْنَ مِنْ أَعْلَى الصَّعِيدِ يَعِدُنَنِي إِلَّا إِنْ بَعْضَ الْعَائِدَاتِ لَدَائِيَا

Vs. 34 B am Rand: الدكداك المستوى [من] الرمال والمرادى
من من شتّى من V. 35 nach B; L. — V. 35 من من شتّى nach B; L. — V. 35
تجمعن B حتى اجتمعن; dieselbe Lesart als Var. in L; Ibn Quteiba 241
تجمعن من شتّى ثلاثا واربعاً; Kāmil 167 ebenso
bis auf ثلاث واربع. — V. 36 Ibn Quteiba, a. a. O.

وَأَقْبَلْنَ مِنْ أَعْلَى الصَّعِيدِ يَعِدُنَنِي إِلَّا إِنْ بَعْضَ الْعَائِدَاتِ لَدَائِيَا
Agāni XX, 5

وَأَقْبَلْنَ مِنْ أَعْلَى الصَّعِيدِ يَعِدُنَنِي بَقِيَّةَ مَا أَبْقَيْنَ نَصْلًا يَمَانِيَا
يعدن مريضا هن قد هجن داءه إلا انما بعض العوائد دائيا



وما رَمَنَ حَتَّى أَرْسَلَ الْحَى دَاعِيَا وَحَتَّى بَدَا الصُّبْحُ الَّذِي كَانَ تَالِيَا
 وَحَتَّى اسْتَبَانَ الْعَجْرَ أَبْيَضَ سَاطِعَا كَانَ عَلَى أَعْلَاهُ رِيْطًا شَامِيَا
 يُرَوَّى اسْتِنَارًا ○

فَادْبَرْنَ يَخْفِضْنَ الشُّخُوصَ كَأَنَّمَا قَتَلْنَ قَتِيلًا أَوْ أَتَيْنَ الدَّوَاهِيَا
 ٤٠ وَأَصْبَحْنَ صَرَعَى فِي الْبُيُوتِ كَأَنَّمَا شَرِبْنَ مُدَامًا لَا يُجِبْنَ الْمُنَادِيَا
 فَعَزَّيْتُ نَفْسِي وَأَجْتَنَبْتُ غَوَايَتِي وَقَرَّبْتُ حُرُوجَ الْعَشِيَّةِ نَاجِيَا
 مَرُوحًا إِذَا صَامَ النَّهَارُ كَأَنَّمَا كَسَوْتُ قُتُودِي نَاصِعَ اللَّوْنِ طَاوِيَا
 فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَوَى أَرْضًا إِلَى أَرْضٍ وَالْآخَرُ ضَامِرٌ ○

شَبُوبًا تَحَامَاهُ الْكِلَابُ تَحَامِيَا هُوَ اللَّيْثُ مَعْدُوًّا عَلَيْهِ وَعَادِيَا
 حَمَتُهُ الْعِشَاءُ لَيْلَةٌ ذَاتُ قِرَّةٍ بُوَعَسَاءَ رَمَلٍ أَوْ بَعْرَنَانَ خَالِيَا
 عِرْنَانُ وَإِ لَيْسَ مُضَافًا ○

٤٥ يُثِيرُ وَيُبْدِي عَن عُرُوقِ كَأَنَّمَا أَعْنَتْ خَرَّازَ جَدِيدًا وَبَالِيَا

Kāmil 167

فَاصْبَحْتُ فِي أَقْصَى الْبُيُوتِ يِعْدُنِي بَقِيَّةٌ مَا ابْقَيْنَ نَصْلًا يِمَانِيَا
 يِعْدُنَ مَرِيضًا هَنِّ هَيِّجْنَ مَا بِهِ إِلَّا أَنَّمَا بَعْضُ الْعَوَائِدِ دَائِيَا

V. 37 B zwischen den Zeilen ای مودنا L: يودن الاذان — V. 38 B

— V. 41 — V. 40 L und صرعى — V. 39 B يخفين — V. 41 — V. 41

L ای ثوب: من المرع; ebendasselbst: مروحاً zu Glosse — V. 42 B فعديت

— V. 45 *Hizāna* IV, 244. او حشبة بها اشراع راحلته



شبه العروق بالاعنة لِحمرتها منها جُدُّ ومنها بالِ كما انّ
العروق رطب ويابس ①

يُكْحَى ثُرَابًا عَنْ مَبِيتٍ وَمَكْنِسٍ رُكَّامًا كَبَيْتِ الصَّيْدَانِي دَانِيَا
فَصَبَّحَهُ الرَّامِي مِنَ الْغَوْتِ غُدْوَةً بِأَكْلِيهِ يُغْرَى الْكِلَابِ الصَّوَارِيَا
نَجَالٍ عَلَى وَحْشِيهِ وَتَخَالُفُهُ عَلَى مَتْنِهِ سَبًّا جَدِيدًا يِمَانِيَا

الغوت من طيِّء وهم قوم رُمَاة قال بعضهم

تُلُّ لِبْنَى شَيْبَانَ عُوْدِي عُوْدِي إِلَى قِدَاحٍ بُرِيَّتٍ مِنْ عُوْدٍ
حَدِيدِهَا مِنْ أَيَّطِبِ الْحَدِيدِ

يريد أَيَّطِبُ وَكَانَتْهَ قَالَ تَخَالَ الثَّوْرَ تَخَالَ عَلَى مَتْنِهِ سَبًّا جَدِيدًا
يِمَانِيَا قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْهَاءُ فِي تَخَالِهِ كُنْيَاةٌ وَضَمِيرُ الْمَصْدَرِ كَمَا تَقُولُ
ظَنَنْتُهُ زَيْدًا قَائِمًا ②

يَدُونَ زِيَادَ الْخَامِسَاتِ وَقَدْ بَدَتْ سَوَائِفُهَا مِنَ الْكِلَابِ عَوَاشِيَا
أَي يَطْرُدُ صَاحِبُ الْإِبِلِ إِبْلَهُ إِذَا وَرَدَتْ خَوَامِسٌ لَيْلًا تَزِدُحُمُ
عَلَى الْحَوْضِ ③

فَدَعُ ذَا وَلَكِنْ هَلْ تَرَى صَوَاءً بَارِقٍ يُضِيءُ حَبِيبًا مُنْجِدًا مُتَعَالِيَا ④

V. 46 Glosse in B الصيّدانِي الثعلب. — V. 48 Glosse in B الوحشي
الجانب الايمن من كلّ دابة لآنة لا يحيى منه ركب ولا حالب بل
Randglosse von jüngerer Hand in L: راندگلسه من الجانب الايسر يُجَلَّبُ منه وَيُرْكَبُ منه
— V. 49 L زياد في الرمي. فائدة افاد انّ الغوت كبنى ثعلد في الرمي
— V. 50 Glosse in B المتراكم الشيء المتراكم. — V. 50 Glosse in B المتراكم



يُضِيءُ سَنَاهُ الْهَضْبِ هَضْبَ مُتَالِعٍ وَحَبَّ بِيْذَاكَ الْبَرْقِ لَوْ كَانَ دَانِيَا
 مُتَالِعِ جَبَلٍ فِي أَرْضِ قَيْسٍ وَقِيلَ مُتَالِعٌ وَيَدْبُلُ وَقُعَاتِعٌ لِبَاهِلَةِ
 أَي ظَنَنْتُ أَنَّهُ فِي نَاحِيَةِ بِلَادِهَا ①

نَعِمْتُ بِهِ ظَنًّا وَأَيَقَنْتُ أَنَّهٗ يَحْطُ الْوَعُولَ وَالخُخُورَ الرَّوَاسِيَا
 فَمَا حَرَكْتَهُ الرِّيحَ حَتَّى حَسِبْتُهُ بِحَرَّةٍ لَيْلَى أَوْ بِخَلَّةٍ ثَاوِيَا
 بطن خَلَّةٍ بستان بنى عامر بن كُريزٍ وَحَرَّةٌ لَيْلَى بِالْحِجَازِ وَالنَّابِغَةُ
 مِنَ الْحَرَّةِ ②

فَمَرَّ عَلَى الْأَنْهَاءِ فَالْتَجَّ مَرْنُهُ فَعَقَّ طَوِيلًا يَسْكُبُ الْمَاءَ سَاجِيَا
 وَدَامَ يَسُحُّ الْمَاءَ عَنِ كُلِّ فَيْقَةٍ كَمَا سُقَّتْ مَنكُوبَ الدَّوَائِرِ حَافِيَا ③
 هـ
 الْفَيْقَةُ مَا بَيْنَ الْحَلْبَتَيْنِ ④

فَمَرَّ عَلَى الْأَجْبَالِ أَجْبَالِ طَيِّئٍ فَعَادَرَ بِالْقَيْعَانِ رَنَقًا وَصَائِيَا
 أَجَشَّ هَزِيمًا سَيْلُهُ مُتَدَانِعٌ تَرَى خَشَبَ الْغُلَّانِ فِيهِ طَوَائِيَا
 أَجَشَّ هَزِيمًا سَيْلُهُ مَعَ وَدْفَةٍ سَمِعَتْ هَزِيمَةَ الرَّعْدِ وَيُقَالُ الْمَتَهَزِّمُ
 الْمَتَكْسِرُ وَالْغُلَّانُ أوديةٌ دَاخِلَةٌ وَالْعَلْدُ الْمَاءُ الْجَارِي بَيْنَ الشَّجَرِ ⑤
 لَهُ فَرْقٌ مِنْهُ يُنْتَجَنُ حَوْلَهُ يُفَقِّمُنَ بِالْمَيْثِ الدِّمَاطِ السَّوَابِيَا

V. 54 Glosse in B النهى الغدير. — V. 55 L رُكَّامٌ statt ودَامَ; B zwischen den Zeilen folgende Glosse zu فَيْقَةُ: هِيَ مَا بَيْنَ الْحَلْبَتَيْنِ. — V. 57 Glosse in B دَاخِلَةٌ هِيَ أوديةٌ دَاخِلَةٌ. — V. 58 Randnote in B الْاِبِلُ شَبَّهَ بِفَرْقِ الْاِبِلِ. — V. 58 L الرَّمَاطُ; Şahâh, Lisân al-ʿArab und Tağ al-ʿarūs s. v. فَرْقٌ.

الميث المسيل العظيم والساياء ما يخرج مع الولد ٥

فلما تَدَلَّى لِجِبَالٍ وَأَهْلِهَا وَأَهْلِ الْفُرَاتِ قَاطَعَ الْبَحْرَ مَاضِيَا
أَثَارَ خَنَازِيرِ السَّوَادِ أَرْجَازُهُ وَجَادَتْ أَعَالِيهِ الْعَقِيقَ الْمُعَالِيَا ٤٠
فَأَصْبَحَتِ الثَّيْرَانُ غَرَقَى وَأَصْبَحَتْ نِسَاءُ تَمِيمٍ يَلْتَقِطْنَ الصَّيَاصِيَا

II.

وقال العبد أيضا

تَزَوَّدَ مِنْ أَسْمَاءٍ مَا قَدْ تَزَوَّدَا وَرَاجَعَ سُقْمًا بَعْدَ مَا قَدْ تَجَلَّدَا
وَقَدْ أَقْسَمَتِ بِاللَّهِ يَجْمَعُ بَيْنَنَا هَوَىٰ أَبَدًا حَتَّىٰ تَحُولَ أُمَّرَدَا
كَانَ عَلَىٰ أَثْيَابِهَا بَعْدَ فَجَعَةٍ مِنْ اللَّيْلِ نَامَتْهَا سُلَافًا مُبَرَّدَا

٥ في ذلك الوقت تتغير الافواه ٥

سُلَافَةَ دَنٍّ أَوْ سُلَافَةَ ذَارِعٍ إِذَا صَبَّ مِنْهُ فِي الرَّجَاجَةِ أَزْبَدَا
رَأَيْتُ الْمَنَايَا لَمْ يَهْبَنَ مُحَمَّدًا وَلَا أَحَدًا وَلَمْ يَدْعَنَّ مُحَمَّدًا ٥

يعنى النبى صلعم ويقال اى محمود فى فعله ٥

أَلَا لَا أَرَىٰ عَلَى الْمَنُونِ مُحَمَّدًا وَلَا بِأَيِّهَا إِلَّا لَهُ الْمَوْتُ مُرْصِدَا
رَأَيْتُ الْحَبِيبَ لَا يُمَلُّ حَدِيثُهُ وَلَا يَنْفَعُ الْمَشْنُوءَ أَنْ يَتَوَدَّدَا

V. 59 Fehlt in B. — V. 61 L غرقى; B غرقنا; *Lisān al-ʿarab* und *Tāg al-ʿarūs* s. v. صبيص; Ibn Hišām (ed. WÜSTENFELD) I, 2, 697 واصبحت الثيران

انتهت statt يبتدرن; صرعى; B fügt hinzu

V. 4 *Lisān al-ʿarab* und *Tāg al-ʿarūs* s. v. سلافة دار لا الخ: ذرع



رَأَيْتُ الْغَنَى وَالْفَقِيرَ كَلَيْهِمَا
إِلَى الْمَوْتِ يَأْتِي مِنْهُمَا الْمَوْتُ مَعْمَدًا

○ مَعْمَدًا اى مقصد

فَإِنْ لَا تُنْزِلِ الْمَوْتَ فِي الْيَوْمِ فَأَعْلَمَنْ
بِأَنَّكَ رَهْمَنْ أَنْ تُلَاقِيَهُ غَدًا

سَيَلْقَاكَ فِرْنٌ لَا تَرُومُ قِتَالَهُ
كَمْى إِذَا مَا هَمَّ بِالْقِرْنِ أَقْصَدَا

بِعَاكَ وَمَا تَبْعِيهِ إِلَّا وَجَدْتَهُ
كَأَنَّكَ قَدْ أَوْعَدْتَهُ أَمْسِ مَوْعِدَا

فَتُصْبِحُ فِي لَحْدٍ مِنَ الْأَرْضِ ثَاوِيَا
كَأَنَّكَ لَمْ تَشْهَدْ مِنَ اللَّهِوِ مَشْهَدَا

وَلَمْ تَلْهُ بِالْبَيْضِ الْكَوَاعِبِ كَالدَّمَى
رَمَانًا وَلَمْ تَقْعُدْ مِنَ الْأَرْضِ مَقْعَدَا

وَلَمْ تَزْعِ الْخَيْلَ الْمُغِيرَةَ بِالشُّحَا
عَلَى هَيْبِكِ نَهْدِ الْمَرَائِلِ أَجْرَدَا

○ تَزْعِ لَغَةً

طَوِيلِ الْقَرَا غَمْرُ الْبُدَاهَةِ لَاحَهُ
طِرَانُ هَوَادَى الْوَحْشِ حَتَّى تَخْدَدَا

○ غَمْرُ الْبُدَاهَةِ كَثِيرُ الْجَرَى وَالْبُدَاهَةُ الْمَفْجَأَةُ الْهَوَادَى الْاَوَائِلُ

يَرُدُّ عَلَيْنَا الْعَيْرَ دُونَ أَتَانِهِ
رَثْبِيرَانَ رَوْضَاتِ الْقَصِيمَةِ عُنْدَا

○ عُنْدًا مَائِلَةٌ مِنْ خَوْفِهِ

V. 8 L vokalisiert مَعْمَدًا, im Scholion aber مَعْمَدًا. — V. 13 L كالِدَمَى.

— V. 14 L تَزْعِ mit ع subscriptum, aus تَزْعِ geändert, im Scholion aber تَزْعِ (sic);

zu زاع oder زاع vgl. LANE s. v.



On Ibn al-Mu'allim, the Poet of Wāsīt.

By *D. S. Margoliouth.*

Of Najm al-dīn Abu'l-Ghanā'im Muḥammad b. 'Alī called Ibn al-Mu'allim (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-Ālām*. A very few lines are assigned to him by Yaḳūt in his Geographical Dictionary in the articles *Ḥābān* 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-Ta'āwīdhī.³⁾ Ibn Khallikān, as usual, is loud in his praise of Ibn al-Mu'allim's verse, but mentions the interesting fact in connexion with it that the members of the Rifā'ī 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-Ta'āwīdhī there remains one monument in the *Diwān* 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; DE-PONT & COPPOLANI, *Confréries* 326—329.

5) My edition, no. 52.

owing to its coarseness; and the copy of Ibn al-Mu'allim's *Diwān* 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-Bar-khushī, copied by Ibn Abī Uṣaibī'ah (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 *diwān* 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 *diwān* 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 Yāqūt had property in Jābān, a neighbouring village; the latter is rarely mentioned in the *diwān*, whereas there are many allusions to the former, which had a *kādī*, who was subject to the *kādī* 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 Mujaḥid al-dīn Bahrūz al-Ghiyāthī, who figures repeatedly in Ibn al-Athīr's Chronicle; as governor of Takrit, afterwards as *shiknah* 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. Muḵbil b. Abī'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 *shiknah* of Baghdād; to this office he was raised in 529 by the Sultan Maṣūd, 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-Mu'allim belong to a period before 529. He is given the titles Naṣr al-dīn and Ḥāhīr 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 'Abdallāh b. Marwān to his uncle Marwān". 'Abd al-Bāḳī b. Marwān and Abū Su'ūd Aḥmad b. Marwān are also addressed by him in odes. The place wherewith he connects the latter is not Miyyafāriḳīn, 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 Maṣṣūr b. 'Antar 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 'Abd 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 'Alī 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 'Alī 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 (*Ṣāhib al-makhsan*) Athir al-daulah Abu'l-Futūḥ Ḥamzah, also known to us from Ibn al-Athir. 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-Māhaki 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-Athir; to this the lines of Ibn al-Mu'allim offer a supplement. Elsewhere he adds that the conqueror of Māhākī was the *Amīr al-Ḥājj* Ṭāshkīn. Besides the Viziers we find him addressing encomia to the *Ṣāhib al-makhzan* and to the *Mutawallī dīwān al-zimām*, one Za'im 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 Mīmīlān, who had taken Juwaizah (from the Mazyadites?), and dammed the breach of 'Abdūyah, 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 Ja'far the *nā'ib* for keeping back a sum assigned him by Bahā' al-dīn al-'Amīd. The governor of Baṣrah Būzābah assigned him a pension (*rasm*); this he claims as a debt from Abū Taghlib, the *katīb* of Būzābah, to whom the affairs of 'Irāḳ have been entrusted. The governors appointed to look after Wāsiṭ have neglected the justice and mercy which they were instructed to deal out; Abū Ja'far Zain al-dīn 'Ain 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, Ṭāj al-dīn 'Alam al-sharī'ah 'Alī 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-Mu'allim's circle is clearly less exalted than that in which Ta'āwidhī moves. Baṣrah appears to have been regularly a fief (*ikṭā'*) 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 Ṭoḡhrul, praised for his services to Ḥaddādiyyah, a village afterwards visited by Yāḳūt. Of magistrates in Wāsiṭ bearing the title *Nāṣir* we learn several names; 'Amīd al-dīn Yaḥyā b. Ziyādah, 'Amīd al-dīn Ṣandal, perhaps the personage mentioned by Ibn al-Athīr XI, 243, Abū Ja'far b. al-Baladī, afterwards vizier; the 'Amīd of Wāsiṭ is also mentioned, a man named Naṣir al-dīn Abu'l-Ḥasan b. Sa'd. 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 diwān of Ibn al-Mu'allim, viz. the prefect of the Pilgrims, Mujīr al-dīn Ṭāshkīn. The first poem in the diwān 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 'Irāḳ; 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-Mu'allim 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-Mu'allim, recording his own pilgrimage, and in honour of this leader of the pilgrims, then called Naṣir 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 Ṭāshkīn.

There are besides odes addressed to numerous men of eminence, who probably paid or promised payment for a *kaṣīdah*; 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 diwān 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 *kaṣīdah*; 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-Jauzi; such citations usually come from poems dealing with *zuhd* or asceticism, which scarcely seems to be the subject of any odes in this diwān, 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 possess neither quality in the same degree as Ta'āwīdhī's. I close this paper with a selection of epigrams from the diwān, illustrating various sides of the poet's life.

صدر مكاتبة كتبها الى ابى فراس بن مروان فى حق طبيب
سأله اياها

ولقد علمت بانته . لا بد للبلد الحبيب
فى الدين والبلد المع رض للحوادث والخطوب
عند الشريعة من فقيه x والطبيعة من طبيب

وله الى ابى الفضل المنجم حيث ارجف بظهور الكوكب الذى
له ذنب وجريان الريح التى تقلع فى جمادى الآخر
قل لابي 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 فالاص طرلاب خير من صفره الخشب
قد بان كذب المنجمين وفى اى مقال قالوا وما كذبوا



مدبر الامر واحد ليس له سبعة في كل حادث سبب
 لا المشتري سالم ولا زحل باق ولا زهرة ولا قطب
 تبارك الله ححص الحق واذا جاب التمارى وزالت الريب
 فليبطل المدعون ما وضعوا في كتبهم ولتحرق الكتب
 وقال وهو يشرب وقد قام بقدرح الى اسود فعابوا ذلك عليه
 لمارايتكم بيض الوجوه لكم سواد خلق يشوب الامن بالفرق
 قصدت اقبحكم لوئا واحسنكم خلقا لعلمي ان المجد في الخلق
 وله شفاعة في مغنية اسمها فتون

ايا من لم يزل بندى يديه وسطوة باسه يجيى ويردى
 لئن جاءت فتون عن ذنوب اتت خطا اليك بعدر عمد
 فهب لشفاعتي ما كان منها فقد وهب النبي ذنوب هند
 وله الى ابي المعالى بن المعلى شيخ الطيب وقد اهدى له
 سكينًا كآلة

حاش الهدية ان تردّ وانما هي غير صالحة لحسم الداء
 واذا المدى كلت عن الاقلام ان تبرى فقد صغرت عن الاهداء
 وله وقد انفذ له عوضها سكينًا نصابها شفاف

فضلت هذه الهدية ما جاء الينا من قبل بالاهداء
 مدية فانت المدى وحكت عز مك في حل مشكل ومضاء
 فحديد كالهندوانى قطعًا ونصاب كالفضة البيضاء
 فلها لا لغيرها اليوم وصفى وعليها لا بل عليك ثنائى
 وله الى ابن الدامغانى قاضى واسط يتالم من قاضى الهرت



لله افضية في الارض جارية والهـرت شر قضاء الله فاضيها
مضى ابوه وابقى شر باقية اعجب لمستقبل البلوى وماضيها
وله اليه فيه

لى عند قاضى الهـرت دين فضائل يقضى على بها ولا يقضىنى
احكمت قصته ورشت نباله وبها اثنى عن قوسه يرمىنى
واظنه ان هز اعب رحه ما ان يرى فى الهـرت 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 GOLDZIER 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-muḡlag yeridd eš-šaitān-al-muḡlag*: »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. *طَلَّق 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 شَرَّانِي *šerrānī* und مُؤْنِي.

2. خذ بامانك زمانك *Ḥud 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 زمانه *ma zamanah* von einem, »der sein Leben lang keine Unehrllichkeit begangen hat« und ما شفت هكذا زمانی *ma šaft hakaḏa zamanī* »ich habe so etwas mein ganzes Leben nicht gesehen«.

3. بدل الحَمْحَمْه قَرْمَمْه *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. حَمْحَمْه *ḥumḥumē* »Wenn die Blütenknospe reif zum Öffnen ist«, daher wird es auch vom »Aufblühen« des Geschwüres gesagt¹⁾. قَرْمَمْه *qurmumē* (auch جِدْفَه) heißt eigentlich ein »Holzklotz«. In Syrien und Palästina bedeutet

1) Hadr, 65, V. 11 وكعوب صفر لونهن قد حاكم في الصدر *wa-kūb ṣufr lūnahn qad ḥakam fī ṣ-ṣadr* bezieht LANDBERG auf لون *lūn*; 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. حاكم *ḥakam* 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.



قرامي »zu Kohlen gebrannte Holzklötze«. In unserem Sprichwort versteht man unter قرممة 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 قرمایی qirmāyī, in Palästina قرامه von einem plumpen, ungehobelten Menschen gesagt.

4. البصر غلب القوة *el-bašar ġalab al-ġurweh*: »Einsicht siegt über Gewalt«. بصر auch schlechthin »Ansicht«, z. B. كيف بصرک »was ist deine Ansicht, wie denkst du darüber?« Hadr. p. 53, 1 s. v.

5. البيضه لدره والبقبقه لعمران *El-bēida lidirrē wel-baġbaga li'imrān*: »Das Ei ist für Dirre, das Gegacker für 'Imrān«. Dirre entspricht dem Frauennamen »Täubchen«. Das Ei wird für Täubchen gelegt, der Nachbar 'Imrān muß das Gegacker hören. Der Eine hat den Nutzen, der Andere nur die Plackerei.

6. الجاوع خرج والعارى ما خرج *el-ġāwi' ħaraġ wel-'ārī mā ħaraġ*: »Der Hungerige geht betteln, der Nackte aber nicht«. Vom verschämten Armen, der eher berücksichtigt werden soll. Ein anderer ähnlicher Spruch lautet الصدقه على اهل الدور ما هي على اللى يدور »Almosen soll man denen spenden, die zu Hause sind, nicht jenen, die von Haus zu Haus gehen«. Wie in جاع 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 اشري كيس* »ich muß mir ein Kis (Schlafsack) kaufen.«¹⁾

7. *جارك القريب ولا اخوك البعيد* *ġārak el-ġarīb wela 'aḫūk el-bā'id*: »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 Dinār (Taler) ist mein Haus wert und zehntausend Dinār mein guter Nachbar, »denn der Nachbar in der Nähe nützt mehr als der Bruder in der Ferne«.

8. *جعلين يديك في الحبال ورجليك في الجبال* *ġālen yedayk fi -l-ḥibāl uriġlayk fi-ġ-ġibāl*: »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 يقرطح لبعضاته البعض* *eġ-ġōz yegargeḥ libā-dāteh-elbā'd*: »Nüsse rascheln für einander«. Der Sinn: ein Schwindler hält zum anderen, oder »eine Hand wäscht die andere« *قرطح* ist eine Onomatopoeie für den Laut der harten Nüsse, wenn sie an einander gerieben werden *الجوز يقرطحو* *die Nüsse lassen einen Laut vernehmen, wenn du sie rührst*, so erklärte mir mein Gewährsmann dieses Wort. Bemerkenswert ist der Gebrauch von *وحي* für »hören«, z. B. *أوحى* »höre doch zu!«; *وحي*

1) *kis* ist ein Sack aus starkem Baumwollstoff, den die Yemener, wenn sie zum Schlafen hineinkriechen, von innen zusammenschütren, um sich im Winter gegen Kälte und im Sommer gegen Insekten und Ungeziefer zu schützen. Das *kis* 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«; وحيدہ اجا من حديدہ *wahyōh 'agā min Hodēidē*
 »eine Nachricht ist von ihm aus Hodeida angelangt«, oder
 وحيدہ مليح *wahyōh melih* »er hat einen guten Ruf«.

10. جيب الداعي ولو لم لطم *ǧīb ad-dā'ī walaw limuṭam*:
 »Antworte dem Rufenden selbst zu einer Schlägerei«, d. h.
 stets flink und dienstbereit sein, ohne lange zu überlegen.
 Ohrfeige heißt لطمه, kollektivisch für Ohrfeigen oder Schlä-
 gerei ملطم.

11. الجيد معروف بشمله *eǧ-ǧīd mā'rūf 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 verschie-
 denen Zwecken, so als Matte zum Darafsitzen, als Decke
 beim Schlafen oder als Sack zum Tragen von Lasten. Selbst
 der ärmste Yemener besitzt ein شمله. Da dieses Kleidungs-
 stück nur unter Juden üblich ist, so dürfte شمله tatsächlich
 mit dem biblischen שמלה identisch sein. *ǧīd* 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 عاتب الجيد ولا تعاتب النذل يتعبك: »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. الحر يذوق الكلام والنذل طبز بالرجل *El-hurr yedūg
 el-kalām wen-nadel tobz bi-r-riǧl*: »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 *مسلة msallē*, mit der man die Lasttiere durch Stechen in die Hinterbeine antreibt, bedienen.

13. *حشم الكلب لاجل مولاه* *Ḥašsem el-kalb li' aǧal maw-lāh*: »Ehre den Hund wegen seines Herrn«, denn sonst hast du es mit dem Herrn zu tun oder auch: man soll manchmal einen gemeinen Menschen schonen, wenn es gilt die Ehre seines verdienten Herrn hochzuhalten. In anderen Dialekten heißt *حشم* beschämen, z. B. *حشمتنى* »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. *سوينا 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!«. *جهمة* heißt »Bild, Figur«, *ارى جهمة* »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, *خرى*, 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 يضره* *mā 'aḥad yihzē min šay yedurrōh*: »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 *Adhil baytak ḥanaš welā tedḥel-'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 حية. Hingegen hört man in anderen Dialekten حنش sehr selten.

15. دجدج فوق حمار *Duḡduḡ 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 zuge-dacht sind.

16. الدم يحب خائفة *ed-dimm yehobb ḥāngēh*: »Die Katze liebt ihren Würger«, von übertriebener Servilität einem böswilligen, hinterlistigen Menschen gegenüber. الدم ist in Yemen das gewöhnliche Wort für Katze, pl. أدَم.

17. الدين قبل الميراث *Addayn gabl al-mīrāt*: »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. اذل مهرة تمنك من الفقر *Adall mahre 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 حاجة الى الناس: »lieber Unrat auf dem Kopf [tragen] als der Anderen Wohltat bedürfen«.

من dürfte wohl sekundärer Stamm zu آمن »vor etwas bewahren, retten« sein. So lautet z. B. die Übersetzung von الصدقة تمن الموت من الموت (Prov. 10, 2) صدقة تمن الموت (Prov. 10, 2) Armen-spende rettet vom Tode.

19. الذل عافية البدن *Ed-dill 'āfiyyat el-badan*: »Vorsicht ist für den Körper gesund«. Dasselbe bedeutet الذل in einem anderen Sprichwort ولا الشجاعة الذل »Vorsicht, nicht Wagemut!«. انا ذليل منه (pl. ذلال) heißt »ich habe Bedenken gegen ihn«. ¹⁾ Wenn einer zur Vorsicht gemahnt wird, heißt es لازمك تذلل من فلان (tdill) »sei auf der Hut vor N. N.!«.

20. الراغب يحجم بحيف *Er-rāgib yuhğum bihayf*: »Wer will, kann auch mit einem Stein schröpfen«. حيف ein spitzer Straßenstein. محجمه und محجم »Schröpfmesser«; aber محجم im pl. »Schröpfgläser« zum Abzapfen des Blutes.

21. الرمح يطعن من اوله *Ar-rumh yit'an min 'awwallēh*: »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 المنافر ولا الرمله والسراج المكسوس ولا الظلمه *Ez-żōg el-menāfer welā ar-rumlē wes-sirāğ el-mulākses welā ed-dulmē*: »Lieber ein Zänker als Witwenstand; lieber ein

1) Ein Yemener, den ich gefragt habe, weshalb er sich von seinem Sozius getrennt habe, gab mir zur Antwort: كيف انا ذليل منه »weil ich misstrauisch gegen ihn bin«.

flimmerndes Licht als Dunkelheit«. **مناظرة** und **نَقْر** »Streit«, z. B. **الفقر يجيب النقر** *el-fagr yeğīb en-nagr*: »Armut bringt Hader«. **له مناظرة مع فلان** »Er hat Streit mit N. N.«

23. **الشباع يدي النباع والجوع يدي القوحزة** *aš-sebā' yiddī en-nebā' wağğū' yiddī el-gōhazē*: »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** »Satttheit« 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«. **ذيع** heißt eigentlich »laufen, hineilen, hinspringen«. **اقول لابني اذيع للسوق وانفعني** »ich sage zu meinem Sohn, spring hin zum Markte und besorge für mich etwas.«¹⁾ **قوحز** »nieder-

1) Hadr. p. 113 v. 5 hat **نابي** für »Bote« und p. 719 s. v. **نبي** vermutet LANDBERG die Identität von **نبي** mit **نبا** und **نبه** »sprechen« und meint, daß **ذيع** eine emphatische Form darstellt, ähnlich wie **بدى**, **بدأ**; **جزع** und **جزى**, **جزأ** auf **بدأ** s. v. p. 527 s. v. **بدع** und **بده**. Er weist p. 527 s. v. **بدأ** auf **بدأ** 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 ساعة نبدا** »jeden Augenblick machen wir neue Wörter hierzulande«. Auch die Erklärung von **شابع** ibid. p. 124 für den »Satten« ZDMG 1873, 289, weil sein Bauch **شابيخ** »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 gedehnmütigt, mit herabhängendem Kopf und niedergeschlagenen Augen auf den Knien hocken.

24. ازقم الغريم بيده والضمين بذقنه *Ezqum el-gerīm by-addo wed-damīn bidagnō*: »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 المصكف في يدي »ich nahm das Buch in die Hand«. فلان مرزوم »N. N. ist ergriffen worden [um eingesperrt zu werden]«. الحاجه مرزومه عندي لما تفاصيليني »Der Gegenstand bleibt fest in meiner Hand, bis du mir bezahlst.«¹⁾

25. شف الحاكم ولا غزر الشهاده *šaff el-hākem welā guzr 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 والا ما بريد القاضى ايش ينفعوك الشهود »will der Qadi, so brauchst du keine Zeugen; will der Qadi

1) Ob فاصى mit hebr. פיצה »jemanden mit einer Summe abfinden« identisch ist? Aus anderen Dialekten ist mir dieses Wort in dieser Bedeutung nicht bekannt. Die yemenischen Juden gebrauchen gewöhnlich سلم für »eine Schuld begleichen«, z. B. تسلملى ايمتى *emetā tsallemli* »wann wirst du mir bezahlen?« Allein mir scheint, daß سلم 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. شَفَّ »Wunsch«; wenn man z. B. nach dem Preise fragt, antwortet der Händler على شَفِّكَ »nach Wunsch, so viel es dir beliebt«. شَفِّي اِخْطَبُ »ich habe die Absicht, für meinen Sohn ein Mädchen zu freien«. Vgl. Hadr. p. 187, 1. لِي شَفِّ بِدُخْلِ عَدَنَ »ich muß nach Aden gehen«, p. 187 f. قَضَيْتُ شَفِّي مِنَ الْبِلَادِ »ich habe alles erledigt in der Stadt«. Da nun شَفَّ daselbe bedeutet wie خَاطَرَ und خَاطَرَ مِنْ adverbial = »wegen« gebraucht wird, so bildete man im Yemenischen, wie auch im Hadr., aus مِنْ شَفِّ das Adverbium مِنْ شَفِّ in derselben Bedeutung wie مِنْ خَاطَرَ, so z. B. »er ging nach Yemen wegen der Bücher« سَارَ لِلْيَمَنِ مِنْ شَفِّ الْمَصَاحِفِ. Im Hadramautischen heißt مَا اِنَا مُشْتَقِّكَ مِنْكَ (auch مُسْتَشَفِّكَ) »ich brauche dich nicht«. Hadr. *ibid.*

26. الْحَيَا بِالْعَيْنَيْنِ *El-hayā bi-l-aynāyn*: »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. الشَّقْبُ يَقُولُ الْعِيدَ عِيدَ الْعَافِيَةِ *eš-šagb yegūl el-ʿīd ʿīd el-ʿāfiyē*: »Der Pechvogel sagt sich: ein Fest — ist das Fest der Gesundheit!« Gegenüber dem Wohlhabenden, Verweichelichten, 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 الشقب شقب الى آخر عزاه *es-šagb šagb 'ilā 'ālyer '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. عَرَى »Unglück, Mißgeschick«. تعازى heißt aber »sich unterhalten«. ايش تعملوا يا اخوان قالوا تعاديين نتعازى »was tut ihr, Brüder? sie sagten: wir sitzen und unterhalten uns«.

28. شهر ما لك فيه نفقه لا تعد ايامه *Šahr mā lak fīh nafaga lā te'udd ayyāmeh*: »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 دكانى يعنى خرّج ودخل كذا وكذا »meine Einnahmen und Ausgaben im Laden betragen so und so viel«. نفقه wird aber auch für »Einnahme« allein gesagt, z. B. بعث 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 وحصولى خمسة »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 Meğīdi-Taler.



29. الصبايا على عمّاتهن ما هن على أمّاتهن *es-šebāyā*
 'alā 'ammāthen mā hen 'alā 'ummāthen: »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 Gegen-
 satz 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 väter-
 liches Haus und kommt so unter die Obhut der Schwieger-
 mutter, bis der Mann sich durch eigenen Erwerb selbständig
 machen kann. Unter solchen Umständen hat die Schwieger-
 mutter großen Einfluß und ihr Verhalten ist von ausschlag-
 gebender Bedeutung für die junge Ehefrau. Die unglück-
 lichen 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 Ehe-
 leuten 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. *labğ el-habīb tekbrs* ولعنه دريس *welā nōh derīs*: »Des Freundes Schläge sind heilsame Mittel und sein Schimpf eine Lehre«. ليج »Schlagen, Prügel«, vgl. Hadr. p. 16 Note 1 انا اشتيتك تلبج »ich wünschte, du schlägst ihn«. صفع ليج ist »Stock« p. 311 f. Neben ليج ist صفع für »Schlagen« gebräuchlich. مصافيع sind »Hiebe«, so im yemenischen Sprichwort مصافيع الدهر ولا مصافيع الوالدين *mesāfi' ed-dahr welā mesāfi' el-wāldāin*: »Lieber Schicksalschläge als der Eltern Schläge«. صلفع wird nur für »Ohrfeigen« gesagt.

تکبیس 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 übermüdeteter 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⁾ درس kommt von درس »lernen, studieren« und dürfte eine jüdische Wortbildung sein.

einzigste 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 friedensstörenden 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 Parfümöle bezeichnen, womit man den Körper einrieb, um ihn elastisch und geschmeidig zu machen.

Poème didactique sur le féminin

par Borhān ad-dīn Abū Ishāq Ibrāhīm ben 'Omar al-Ġā'barī.

Par *M. Bencheneb.*

Borhān ad-dīn Abū Ishāq Ibrāhīm ben 'Omar ben Ibrāhīm ben Ḥalīl al-moqri' aš-Šāfi'ī al-Ġā'barī est né vers 640 (1^{er} Juillet 1242 — 20 Juin 1243) à Ġā'bar, citadelle (*qal'a*) située sur l'Euphrate entre Bālis et ar-Raqqā.

On n'est pas d'accord sur sa *konya*, les uns disent Abū Ishāq, les autres Abū-'Abbās ou Abū Moḥammad. Al-Ġā'barī est encore appelé Ibn as-Sarrāġ. La même divergence existe encore au sujet de son *laqab*: il aurait porté celui de Taqīyy ad-dīn avant de se rendre en Syrie. Quant à son ethnique, il ajoutait lui-même après al-Ġā'barī, 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 Yūsuf ben Ḥalīl, 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-Ḥalīl (Hébron), comme *ṣaīḥ* (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.



Poursuite de ce long séjour à al-Ḥalil, il est appelé quelquefois al-Ḥalili.

Parmi ses maîtres, on cite Moḥammad ben Salim al-Manbaḡī, al-Woḡūhī, Ibn an-Naḡḡārī, al-Faḥr Ibn al-Boḡārī, Ibrahim ben Ḡalil (sic).

Pendant son séjour à Mossoul, il étudia le *Kitāb at-ta'ḡīz fī moḥtaṣar al-waḡīz fī forū' aš-Šāfi'iyya* sous la direction de son auteur, Tāḡ ad-dīn Abūl Qāsim 'Abdar-Raḥīm ben Moḥammad ben Moḥammad, connu sous le nom d'Ibn Yūnos al-Mawṣilī aš-Šāfi'i mort en 671/1272—3 (Cf. *HH* I, 313, n° 3073 et Ibn Sobki, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya* V, 72).

Al-Ḡābarī passait pour avoir de vastes connaissances, surtout dans la lecture coranique, le droit, le ḥadīṭ, 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-Ḡābarī, un des hommes saints, élus de Dieu, et un des imāms célèbres» (trad. DEFREMERY et SANGINETTI, 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-ḥibat al-han'a fil-moṣannafāt al-Ḡābariyya*, 2° *'iqd ad-dorar fī 'add as-sowar*, 3° *taqrīb al-ma'mūl fī tartīb an-nozūl*, 4° *tadhīb al-omniyya fī tahdīb aš-Šātibiyya*, 5° *Kanz al-mā'ānī fī šarḥ ḥirz al-amānī wa waḡḥ at-tahānī*, 6° *al-wādiḥa fī taḡwīd al-Fātiḥa*, 7° *iosūm at-tahdīt fī 'olām al-ḥadīṭ*, 8° *al-iṣṣāḥ bi-marātib aš-šihāḥ*, 9° *Kitāb al-mašyahat aš-Šāmiyya*, 10° *'awālī mašyahat al-Ḡābarī*, 11° *at-tarṣīf fī šinā'at (var. fī 'ilm) al-badī'*, 12° *Ḡamīlat arbāb al-marāšid fī šarḥ 'aqlat atrāb al-qaṣā'id fī asnāl-maqāšid*, 13° *nozḥat al-barara fī qirā'at al-ā'immat al-ašara*, 14° *šarḥ at-ta'ḡīz fī moḥtaṣar al-waḡīz fī forū' aš-Šāfi'iyya (il a achevé le commentaire que l'auteur fit sur son propre ouvrage)*, 15° *Qašida*, 16° *tadmīṭ at-tadkīr fit-ta'nīṭ wat-tadkīr*.

Les ouvrages suivants sont considérés comme perdus:

- 1° *Kitāb al-mo'tabar fī ihtisār al-Mohtaşar* [l' Ibn al-Ḥāğib *fil oşul*], 2° abrégé de la *Kāfiyat Ibn al-Ḥāğib fin-nahw*, 3° *Manāsik*, 4° *Ihkām al-hamza li-Hişam wa-Hamza*; 5° *Ihtisār asbāb an-nozūl d'Abūl-Ḥasan 'Alī ben Ahmad al-Wāhidī*; 6° *al-iftihām wal-işāba fī maşālih al-Kitāba*; 7° *al-ihtidā fīl-waqf wal-ibtidā*; 8° *al-iğāz fīl-alğāz*; 9° *tahqīq at-tālim fīl-tarqīq wat-tafhīm*; 10° *tadkirat al-ḥoffāz fī moştabih al-alfāz*; 11° *Ḥadīqat az-zahar fī 'add āy as-sowar*; 12° *risālat fiş-Şawādd*; 13° *Rawdat at-tarīf*; 14° *as-sabīl al-ahmad ilā 'ilm al-Ḥalīl ben Ahmad*; 15° *Şar'at fīl-qirā'āt as-sab'*; 16° *'Oqūd al-ğomān fī tağ-wīd al-Qor'ān*; 17° *Şarḥ al-Qaşīdat ar-rā'iyyat fī 'ilm al-ḥaṭṭ Ibn al-Bawwāb*; 18° *wasf al-ihtidā fīl-waqf wal-ibtidā*; 19° *al-madad fī marīfat al-'adad*; 20° *marw'id al-Kirām fī marw'id an-Nabiyy 'alayh aş-şalāt was-salām*; 21° *Nahğ ad-damāta*; 22° *Yarwāqīt al-marwāqīt*.

C'est le *tadmīt at-tadkīr fīl-ta'nīt wat-tadkīr* 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-Ğa'barī, Ibn al Ḥāğib, Sibawaih, Ibn Sīda, Ibn Mālik, Soyūti, Nur ad-dīn, Ibn Ni'mat Allāh al-Ḥosāinī al-Ğazā'iri, etc.

Sur la biographie d'al-Ğa'barī, cf.: Ibn Baṭūta, *Voyages*, éd. et trad. DEFREMERY et SANGUINETTI, Paris 1893, I, 116; — BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Berlin 1902, II, 164; — Ḥāğğī Ḥalifa, *Kaşf ad-donūn 'an āsāmilkotob wal-fonūn*, ed. FLÜGEL, Leipzig 1858, I, 313; — Sobkī, *Ṭabaqāt aş-Şāfi'yya*, Caire 1324, VI, 82; Moğir ad-dīn al-Ḥanbalī, *Kitāb al-Ons al-ğalīl bi-ta'rīḫ al-Qods wal-Ḥalīl*, Caire 1283, II, 496; — Ibn Şakir al Kotobī, *Fawāt al-wa-*



fayāt, Būlāq 1299, I, 30; — Soyūti, *Boğyat al-wōāt fī ta-baqāt al-logāwiyyīn wan-nohāt*, Caïre 1326, p. 184; — Abūl-Fidā, *Ta'rih*, Constantinople 1286, IV, 110; — Mortaḏā, *Tāğ al-'Arūs*, Caïre 1307, III, 103.

تدميٲ التذكير في التأنيث والتذكير

للإمام الحقق العلامة

أبراهيم بن عمر الجعبري

بِاسْمِ اللّٰهِ الْوَاحِدِ الْمَنَّانِ رَبِّ الْعِبَادِ الْمَاجِدِ الدِّيَّانِ
صَلَّى عَلَى خَيْرِ الْاِنَامِ مُحَمَّدٍ وَالْآلِ وَالتَّبَاعِ بِالْاِحْسَانِ
أَفْدَى الَّذِي بِسْوَائِهِ وَافْئَانِي عَنْ مُدْبِهِمِ التَّأْنِيثِ فِي الْوَحْدَانِ
أَبَشِّرْ هَذَاكَ اللّٰهَ إِنِّي مُفْصِحٌ عَمَّا سَأَلْتِ فَلَا تُعَدِّ بِيَّانِي
كَيْ لَا تُرَى عِنْدَ الْبَيَانِ مُحَرِّفًا سَمَّيْتُ الْكَلَامَ تُعَدِّ فِي الْكُتَّانِ ه

السبب الحامل على معرفة المذكر والمؤنث

فظهرَ فائدةُ المؤنثِ عارياً في فعله والوصف كيف أتاني
كالحال والتصغير والإخبار عنه والاشارة والضمير فعان
والصرف ثم الجمع والتأكيد مع نسبٍ ومع عددٍ من الحسبان
ولكم أديبٍ ظل يخبطُ خبطَ عشواء¹⁾ إذا استفتني كليل لسان
فأنف ولا تقنع بصيٲ كاذبٍ مثل السرابٍ يخيلُ باللمعان ١٠

1) Sur la locution proverbiale يخبط خبط عشواء, cf. Maïdānī, éd. Caïre 1310, II, 249; *Asās al-balāga*, Lis. ° Ar. s. v. خبط et Lis. ° Ar., *Qāmūs* s. v. عشو.



وَأَسْتَجِلُّ عِقْدَ الدَّرِّ سِطَ نِظَامِهِ رَصَعْتَهُ بَفَرَايِدِ الْمَرْجَانِ
رَقَّتْ مَعَانِيهَا اللَّطِيفَةُ فَارْتَهَتْ أَصْمَاعُنَا بَدَائِعِ الْأَحْسَانِ
وَحَدِيثُهَا السِّحْرُ الْحَلَالُ فَلَا نَحْدُ عَنْ وَصْلِ غَانِيَةٍ سَلِيلَةٍ غَانِ

بيان نسبة احد المتقابلين الى الآخر

الأصلُ تَدْكِيرٌ لِشَيْءٍ وَأَنَّمِ وَ تَفَرَّعَ التَّنْأِيثُ إِذْ هُوَ ثَانِ ١٥
وَلِذَا إِذَا اجْتَمَعَا يُغْلَبُ نَوْجَا الْأَبْوَانِ وَالْإِبْنَانِ وَالْأَخْوَانِ
فَأَحْتَاجُ ذَا الثَّانِي لِأَمْرِ زَائِدٍ حَتَّى يُبَيِّنَ عَنْ الدُّكْرَانِ
إِنَّمَا حَقِيقَتِي لَهُ فَزَجَّ إِذَا ذَكَرٍ وَغَيْرُ بِالْحَجَازِ دَعَانِي
وَدَلِيلُهُ لَفْظٌ وَفِي تَقْدِيرِهِ قَدْ ظَلَّ عَاجِزُنَا تَصِيرَ عِنَانِ
هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ فَارِقٌ وَمَوْتٌ وَبَعْبَرُهُ لِلْفِطْرِ حَسْبُ أَرَانِي

بيان كيفية علامات التناييث وحد الموث

٢٠ فَعَلَامَةُ التَّمَوِّعِينَ تَاءٌ تَحْرُكٌ وَصَلًّا وَقِفٌ بِالتَّاءِ وَيَاءٌ إِسْكَانٌ
وَكَذَلِكَ الْأَلْفُ الْمُنِيفُ وَقَدْ أَتَتْ مَقْصُورَةً مَمْدُودَةً قَسَمَانِ
وَالْيَاءُ فِي هَدَى وَتَاءٌ تَكْرَمَتْ وَتَقُومُ هِنْدٌ وَهِيَ ذَاتُ جَنَانِ ١)
وَكَهْنٌ يَعْفُونَ اسْتَمِعَ لَاهُمْ إِذَا النُّونَانِ فِي الْفَعْلَيْنِ فَجْتَمِعَانِ
وَيَكُونُ إِعْرَابًا بَرَفَعٍ مُضَارِعٍ وَهُمَا لَدَى الْمُعْتَلِّ يَشْتَبِهَانِ
٢٥ وَبَنُوهُ مَعَهَا سَاكِنًا وَخَفِيفَةً رَفَعًا وَشَدِيدًا إِنْ أَتَى الْغَيْرَانِ

١) حنان il faut peut-être lire حنان.



كَلَيْبُجَنْسٍ¹⁾ مُوَكَّدًا وَلَنْسَفَعًا²⁾ وَبَضْبَيْفِنٍ زِيدَتٌ وَفِي فَعْلَانِ
 سَعْدَانِ وَالْعَطْشَانِ وَالنَّطْشَانِ وَالرَّقْطَانِ وَالْبِغْثَانِ وَالْوَجْهَانِ
 حَسَّانِ وَالتَّبَّانِ وَالقَّبَّانِ وَالشَّيْطَانِ وَالسَّمَّانِ كَالرَّمَّانِ
 وَتَصَدُّ الحَنَّانُ وَالْمَنَّانُ وَالسُّمَّانُ وَالِدِهْفَانِ كَالتَّبِيَّانِ
 ٣٥. وَإِذَا بَمَنَعَ الصَّرْفِ شَأْنٌ فَاعْتَبِرْ إِنَّ ذَاكَ تَفْصِيلِي بِلَا زَيْبَانِ
 وَالِهَاءِ الْأَصْلُ لِعَوْدِهَا بِمُصَغَّرٍ لَا الْهَاءَ وَإِنَّ الْأَقْوَى رَحِيْبٌ مَكَانٌ
 الْإِسْمُ الْمُؤَنَّثُ مَا عَرَاهُ عِلَامَةُ التَّنَائِيثِ لَفْظًا أَوْ يُقَدَّرِيَانِ
 أَوْ نَائِبٌ عَنْهَا يَجُلُّ حَكْلَهَا أَوْ أُثِنَّتِ الْمَعْنَى بِغَيْرِ تَوَانٍ
 عَمَّةٍ وَسُعْدَى ثَمَّ لَمِيَاءٌ وَزَيْبَانٌ ثَمَّ هِنْدٌ ثَمَّ أُمَّ عِنَانِ

بيان اختلافهم في اصالة الهاء والتاء

والتأ في الاسم الأصلى لِلْوَصْلِ أَنْقَلُوا عَنْ سَيْبِيَّةٍ³⁾ وَعَنْ فَتَى كَيْسَانَ⁴⁾ ٣٥
 وَالِهَاءُ بِوَقْفٍ فَارِقٌ فِعْلًا وَذَاكَ كَنَحْوِ عَفْرِيَّتٍ فَيَخْتَلِفَانِ
 وَلِتَعَلُّبٍ⁵⁾ فَاعْكِسْ وَتُبَدَّلْ وَصَلَّهَا تَاءً لِتَحْمِلَ آتَةَ التَّبْيِيَّانِ
 وَإِذَا فِقْفٌ بِالِهَاءِ بِلَا خُلْفٍ وَلِلشَّيْخَيْنِ حَقًّا جَاءَتِ الْوَجْهَانِ
 وَتَنَوُّعُ الْمَرْسُومِ تَابِعٌ خُلْفِهِمْ فَتَكَرَّرَ فِي التَّفْرِيعِ رَبٌّ عِيَانِ

1) Cor. XII, 32.

2) Cor. XCVI, 15.

3) Sur ce grammairien, cf. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Litt.* I, 101.

4) فَتَى كَيْسَانَ désigne Moḥammad ben Aḥmad ben Kaisān; cf. BROCKELMANN I, 110.

5) Sur ce personnage, cf. BROCKELMANN I, 118.



٤٠ وَقَدَ الْبَرَمُوا مَا قَبَلَهَا فَتَحَّا كَمَا أَلَّفَ لَذَا فِي الدِّيِّ ١) يَشْتَرِكَانِ
 وَمُقَدَّرٌ نَحْوُ الصَّلْوَةِ وَكَسَرَ ذَهَ مَعَ هَذِهِ وَأَسْتَلْزِمَ الْهَاءَانَ
 وَالشَّوْبُ فِي بِنْتٍ وَأُخْتٍ سَوَّغِ الْإِسْكَانَ قَبْلُ وَعَمَّتِ التَّاءَانَ
 وَجَرَتْ مَعًا تَجْرَى الْأَصُولُ فَحَبَلَتْ حَرَكَاتِ إِعْرَابٍ أَتَى لِبَيَّانِ
 وَلِرَبِّمَا لَنَحْوًا انْفِصَالِ زِيَادَةٍ فَلِذَا أَعْتَفَرَ سَلَمَةً وَقُلْ لَفْظَانَ
 ٤٥ وَالتَّاءُ يَفْعَلُ مَعَ حَكِيمٍ مُؤَنَّثٍ أَصْلُ فَمَدَّ وَلَيْسَ يَنْقَلِبُ لِبَيَّانِ
 وَالكُوفِ هَا دَفُنَ الْبِنَاءُ رَوَاهُ مِنْ الْمَكْرُمَاهِ ٢) وَلَيْسَ عَنْ أَعْيَانَ
 وَالتَّاءُ وَالْهَائِي لَهَا وَجَمْعُهُ إِفْرَارًا أَنْصُرَ أَوْ شَيْوَعًا وَإِنْ
 وَالتَّنْصِبُ مَحْمُولٌ عَلَى جَرِّ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ أَصَالَةِ الدُّكْرَانَ
 وَشُدُونَ فَتَحَّ فِي سَمِعَتْ لُغَاتِهِمْ وَبِنَاءًا الْفَرَّآ ٣) بَحْدَفِ جَانَ
 ٥٠ وَيُقَابِلُ التَّنْوِينُ لَا لِلصَّرْفِ إِنْ عَرَفَاتِ التَّنْوِينُ وَالسِّيَّانِ
 وَكَذَاكَ فِي عَلَمٍ وَبَعْضُ حَانَفٍ وَلِقَوْمٍ أَحْدَفَهُ وَجَاءَ الْفَتْحَانَ
 وَأَحْدَفَ لَهَا الْأُولَى كَمَنْسُوبٍ بِهِ خَوْفِ اجْتِمَاعِ إِنْ هُمَا تَاءَانَ
 مَدَنِيَّةُ النَّفْحَاتِ وَافَتْ فِي الْمُتَنَنِّي الْهَاءُ وَشَدَّ الْبَانَ مَعَ حَضِيانِ ١)

1) Sic.

2) *دَفُنَ الْبِنَاتِ مِنَ الْمَكْرُمَاتِ* sur le *ḥadīṭ* في الكوفي licence pour *الكوفي*; cf. Soyūṭī, *Kit. addorar al montaṭira fil aḥādīṭ al moštahira* publ. en marge d'Ibn Ḥaḡar al-Haitamī, *Kit. al fatāwīl ḥadīṭiyya*, Caïre 1307, p. 163; al-[°]Azīzī, *as-Sirāḡ al-monīr šarḥ al-Ġāmi' asšaḡir lis-Soyūṭī*, Caïre 1304, I, 287; al Ḥūt al baḥrūtī, *Kit. asnāl maṭālib fi aḥādīṭ Moḡtalifat al marātib*, Bairūt 1319, p. 105.

3) Cf. BROCKELMANN I, 116.



بيان محالها

وَتُرْأَنُ رَابِعَةً وَخَامِسَةً وَسَامِ دَسَةً وَسَابِعَةً وَقَفَّ بِثَمَانٍ
 ٥٥ كُغْلَامَةٍ إِنْسَانَةٍ مَرَّةً^{١)} وَسَامِ لِمَةٍ كَذَا رَجَلَةً^{٢)} عَنِ الْأَعْيَانِ
 وَجَدَّةٍ أَوْ عَمَّةٍ أَوْ خَالَةٍ أَوْ صَهْرَةٍ أَوْ حَمَمَةِ الْفَتْيَانِ
 وَكِفْضَةٍ مَعَ جَنَّةٍ مَعَ بَهْجَةٍ مَعَ قَصْعَةٍ مَعَ جَفْنَةٍ لِحْفَانِ
 وَكَعْمَرَةٍ وَقَرَعَبْلَانَةٍ مَعَ فُدْعَمِلَةٍ وَتَرْتُورَةٍ مِنَ الْحَيَّوَانِ
 وَأَتْنِكَ ثَالِثَةٌ لِحَذْفِ حَلٍّ فِي سَنَةٍ لِهَذَا أَمَّهَا أَصْلَانِ

حذفها من التابع اعتمادا على المتبوع

- ٩٠ وَفَعُولٌ فَاعِلٌ ثُمَّ مِفْعَالٌ وَمِفْعِيلٌ وَمِفْعَلٌ ذَاكِرَ الْإِنْسَانِ
 • كَصَبُورٍ ثُمَّ شَكُورٍ مِهْدَاءٍ وَمِعْطِيرٍ وَمِعْشَمٍ مَا خِلا مَيْقَانَ
 وَعَدْوَةٍ مِسْكِينَةٍ بِخِلَافِهِ لِمَصْدِيقَةٍ وَفَقِيرَةٍ صِدْدَانِ
 إِنْ هِيَ فَعِيلَتُهُ أَتَتْ كَشَرِيفَةٍ وَقَرِيبٌ ثُمَّ رَمِيمٌ خَارِجَتَانِ
 وَفَعُولٌ مَفْعُولٌ يَقْدُ بِهَذَا كَرَكُوبَةٍ وَرَكُوبِهِمْ لِعِيَانِ
 ٩٥ وَرَعُوثةٌ وَحَلُوبَةٌ وَفَعِيلَةٌ أَخْلَهُ مَعَ الْمَوْصُوفِ مِنْ تَبْيَانِ
 كَدَهِينٍ ثُمَّ خَضِيبٍ ثُمَّ كَحِيلٍ ثُمَّ لَدِيغٍ ثُمَّ كَسِيرٍ فَلَسْتَبِعَانِي
 وَحَمِيدَةٌ وَنَمِيمَةٌ قَاسُوهُمَا بِقَبِيحَةٍ وَجَمِيلَةٍ الْأَعْكَانِ

1) مرة pour امرأة, cf. *Qāmūs* s. v. مرة.

2) رجله pour رجلة, fém. de رَجُلٌ.



لزومها لنسخ الاسمية الوصفية

وَلَرَّبَّمَا نَقَلْتُ إِلَى إِسْمِيَّةٍ فَالِهَاءُ فِيهَا ثَابِتُ الْوَجْدَانِ
 كَدَبِيحَةٍ وَنَطِيحَةٍ وَفَرِيحَةٍ وَخَيْرَةٍ وَتَمِيلَةٍ السَّعْلَانِ
 ٧٠ وَغَمِيرَةٍ وَنَقِيعَةٍ وَرَبِيئَةٍ وَفَلِيحَةٍ وَأَخِيذَةُ الْفُرْسَانِ
 وَبَكِيلَةٍ وَرَتِيكَةٍ وَوَكِيلَةٍ وَخَيْنَةٍ وَغَبِيثَةُ الْأَبْنَانِ
 وَكَتِيلَةٍ وَوَدِيلَةٍ وَنَمِيلَةٍ وَمَرِيَّةٍ وَبَنِيَّةُ الْبُنْيَانِ

الاستغناء عنها لعدم المزاحم

وَلَرَّبَّمَا اخْتَصَّتْ صِفَاتُ مَوْنِثٍ فَاسْتَعْنِ عَنْ عَلَمٍ تَكُنْ ذَا شَانِ
 مِنْ ذَاكَ قَاعِدٌ عَنْ تَحْيِضٍ حَامِلٌ حُبَلَى وَطَالِقٌ مُرْضِعٌ الْوَالِدَانِ
 ٧٥ مَعَ مُقَرَّبٍ مَعَ مُطْفَلٍ مَعَ مُلِينٍ مَعَ طَامِثٍ هِيَ حَائِضُ السَّبِيلَانِ
 مَعَ طَاهِرٍ مِنْهُ وَنَاشِزٍ فَسَارِكٍ مَعَ مَيْتَمٍ مَعَ مِشْدَنِ الصَّبِيَّانِ^{١)}
 وَإِذَا قَصَدْتَ الْفِعْلَ حَائِضَةً فَقُلْ أَوْ ذَا اشْتِرَاكِ فَأَتِيًّا بِيَّيَّانِ
 فَتَقُولُ قَاعِدَةٌ عَلَى لِبَدٍ لَهَا وَكَذَاكَ حَامِلَةٌ عَلَى أَرْكَانِ
 وَتَرَدَّدُوا فِي حَمَلِ أَشْجَارٍ إِذَا لَنَرْدِدِ الْبُطْنَانِ وَالظُّهْرَانِ
 ٨٠ وَبِلَاذْتِيَّيْنِ كَنَخْلَةٍ جَبَّارَةٌ طَالَتْ وَجَبَّارٍ لِنَاقَةٍ هَانِ

١) Les Ms. portent مِشْدَنِ tandis que les dict. donnent مَشْدِن; il faut peut-être corriger صبيان en ظمبيان, plur. qui n'est pas donné par les dict.



ولذلك قالوا بَلْدَةٌ مَيِّتٌ وَأَرْمٌ صٌ مَيِّتَةٌ وَيُقَالُ لِلْحَيَّـوَانِ
وَالْمَيِّتَةِ اسْمٌ جَامِعٌ وَلَمَّا يَمُوتُ مُشَدَّنٌ وَلَمَّا مَضَى لُغْتَانِ

المعدول عنها مبالغة

مَعْدُولٌ فَاعِلَةٌ سَكَبٍ كَسَابٍ ثُمَّ حَدَامٍ ثُمَّ قَطَامٍ لِلتَّسْوَانِ
وَلِكَاعٍ ثُمَّ ذَفَارٍ ثُمَّ فَتَجَارٍ ثُمَّ فَسَاقٍ بَدَلِ فِعْلٍ عَنِ الذُّكْرَانِ
وَيُبَالِغُونَ بِهِ وَيَمْنَعُ مَعْرَبِيًّا لِتَمِيمٍ إِنْ قَدَ حَلَلَهُ السَّبَبَانِ ٨٥
وَيُوتَرُ التَّانِيثُ مَعَ عَلَمِيَّةٍ وَبَنَى الْحِجَارِيَّ إِنْ نَزَلَ يُدَانِي
وَتَمِيمٌ وَافَقَ فِي حَضَارٍ تَوْصُلًا لِإِمَالَةٍ عَنِ كَسْرَةٍ تَرِيَانِ
وَبِنَاءِ ذَا الْبِنَاءِ لِأَصْلِ أَصَالَةٍ لَا شِبْهَ حَرْفٍ لِابْنِ مَالِكٍ^{١)} وَإِنْ
فَحَلَلَهُ رَفَعٌ وَذَصَبٌ فَانْقَلَبُوا وَالْحَرْفُ مَعْمُولٌ فَأَمَّ بِيَانِي

اختصاصها بالمذكر للمبالغة

٩٠ وَاثْنٌ مِبَالِغَةٌ بِوَصْفِ مُدَكَّرٍ أَيْ قَدْ حَوَى مَا حَاذَهُ النُّوعَانِ
عَلَامَةٌ نَسَابَةٌ أَمْعَةٌ^{٢)} وَرَأْمٌ وَبَيْةٌ وَدَاهِيَةٌ وَأُمَّةٌ عَانِ
مُقَدَّامَةٌ هَلْبَاجَةٌ مِعْرَابَةٌ^{٣)} نَحَابَةٌ أَمَنَةٌ^{٣)} مِنَ الْإِيْمَانِ
مَعَانَةٌ^{٣)} جَنَابَةٌ وَقَاعَةٌ^{٤)} صِمَةٌ^{٤)} وَمِدْرَةٌ^{٥)} بُهْمَةٌ الشُّجْعَانِ

1) Sur ce gramm. cf. BROCKELMANN I, 298.

2) Licence pour أَمْعَةٌ.

3) Sic.

4) Licence pour صِمَةٌ.

5) Peut-être faut-il lire مِدْرَةٌ pour مِدْرَةٌ.

وكُفْحَكَةٍ مَعَ هُمَزَةٍ فَتُسَكِّنُ الْمَفْعُولَ وَافْتَحَ فَاعِلًا وَافْأَنَى
 وكذلك الْمَلَكُوتُ وَالْمَجْرُوتُ وَالرَّعْبُوتُ وَالرَّهْبُوتُ لِلأَعْيَانِ ٩٥

انعكاسها في العدد

فثَلَاثَةٌ فاعكسْ الى تِسْعٍ وَإِنْ رَكَبْتَ قَائِلًا أَوَّلًا بِالثَّانِي
 فثَلَاثَ نِسْوَةٍ قُلْ وَسَبْعَةٌ أَشْخِصْ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ ثُمَّ يَنْعَكِسَانِ
 فَتَقَمَّعَ الْفَتْيَانُ أَحْمِرَةَ النَّسَاءِ وَتَعَمَّمَّ الْغَنِيَّاتُ بِالتَّيْجَانِ
 وَإِذَا حَذَفْتَ مُمَيِّزَ الْإِحَادِ فَالْهَاءُ أَحْدَفُ فِي الْأَفْصَحِ وَهُوَ فِي الدُّكْرَانِ
 ١٠٠ وَعَلَيْهِمَا أَرْبَعُ أَشْهُرٍ وَتَعَقَّبَتْ عَشْرًا وَحَلَّ اللَّيْلُ لِلنَّقْصَانِ
 وَمُمَيِّزُ النُّوعَيْنِ فِي الْعَقْلِ اعْتَبِرْ تَذْكَيرَهُ طَرًّا وَمُتَّصِلَانِ
 فِي غَيْرِهِ التَّقْدِيمُ عَزَّ وَفَصَلَهُ أَذَتْ وَيُشْرَطُ فِيهِمَا جَمْعَانِ

اشتراكهما فيهما

وَتَشَارَكَ فِي يَفْعَةٍ مَعَ رَبْعَةٍ وَمَلُولَةٍ وَفَرُوقَةٍ يَا دَانِي
 وَصَرُورَةٍ هُمَزَةٍ كَذَا لَمَزَةٍ كَذَا هُدْرَةٍ^١ كَذَا عِسْبَارَةُ الضَّبْعَانِ

اشتراكهما في عدمها

١٠٥ قُلْ عَاشِقٌ أَوْ عَانِسٌ أَوْ عَاقِرٌ كَعَقِيمٍ أَيْمٌ تَبِيْبٌ بِكُـرَانِ
 كُلُّ وَقَاعٍ حَكْبٌ قِنَّ نَاصِلٌ قِرْنٌ لَسَنٌ بِكُسْرَةٍ^٢ الْكَقَّانِ
 مَعَ نَازِعٍ مَعَ ضَامِرٍ وَجَوَانٍ ثُمَّ كُمَيْتٍ ثُمَّ بَهِيْبِهِمْ لَوْنَانِ

1) Licence pour همزة هُمَزَةٍ et هُدْرَةٍ.

2) Sic.



جُنُبِ رِضَى عَدْلٍ وَصَى شَاهِدٌ ضَيْفٌ رَسُولٌ خَصْمٌ وَالْوَجْهَانِ
 فِي الزَّوْجِ وَهُوَ الْفَرْدُ فِي مُتَلَاذِمَيْنِ وَفِي الْحِسَابِ تَرْبَعِ الرَّوْجَانِ
 تَأْنِيثِ الْأَدْوَاتِ

110. والهاء في هيهات أَثِثَ لَفْظُهُ لَا هَاتِ وَاللَّفْظَانِ مُرَدَّوَجَانِ
 وَلُغَاتُهُ سِتٌّ وَهَيْهَيْهِ أَصْلُهُ وَبَوَاقٍ مَفْتُوحٍ فِيهِ الْأَمْرَانِ
 وَأَنْتَى زُبَاعِيًّا وَلَيْسَ مُضَاعَفًا وَيَقُولُ كُوفِي لَهُ فـَاءَانِ
 وَكَذَاكَ لَاتَ وَتَاوَهُ إِنْ لَصَقَتْ ظَرَفَ الزَّمَانِ أَتَى بِهَا لُغَتَانِ
 وَأَبُو عُبَيْدٍ¹ لِالْحَيَيْنِ مَنَاصِلٍ² قَا لَ لَدَى الْأَمَامِ بِصَادَ مُتَّصِلَانِ
 115. وَعَلَيْهِ أَنْكَرَ وَهُوَ عَدْلٌ فَاسْمَعُوا جَمْعِي بِنَاءِ حَازَمَا الطَّرْفَانِ
 وَكَذَاكَ رُبَّتْ وَتُمَّتَ افْتَحَّ تَاءُهَا حَيْثُ الْبِنَاءُ مُلَازِمُ الْأَوْزَانِ

تَشْخِيطُهَا الْجِنْسُ وَبِالْعَكْسِ

- والهاء شَخَّصَ أَحَدًا مِنْ جِنْسِهِ وَيَنْوِبُ يَا نَسَبٍ وَيَقْتَصِّرَانِ
 وَالْجِنْسُ يَشْمَلُ مُفْرَدَاتٍ ذُنُوعًا وَجَرَى عَلَى الْبَدَلِ اسْمُهُ فَنِقَاتَانِي
 وَأَنْتَى عَلَى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ مَا لَهُ مِنْ مُفْرَدٍ كَعَنَاصِرِ الْأَكْـوَانِ
 120. وَالرِّمَاءُ فِي هَذَا أَمْنَعَنَّ وَحَّوَهُ وَالثَّنَانِ جَاءَ بِوَأَحِدِ الْوُدْدَانِ

1) Cf. BROCKELMANN I, 106.

2) Cor. XXXVIII, 2.

وَلِإِسْبَابِيهِ فَلَيْسَ جَمْعًا مُطْلَقًا وَلَا خَفَشَ (١) أَجْمَعَ لَفْظَ هَذَا الثَّانِي
 وَكَفَرَقِيَّةٍ مَعَ ظُلْمَةٍ مَعَ جَرِيَّةٍ لِتَغْيِيرِ اللَّفْظَيْنِ يَتَّفِقَانِ
 إِيْلُ كَذَا عَنَّمْ وَشَاءَ ضَائِنُ سَخَّلَ وَبَهُمْ وَالنَّعَامُ السَّوَانِي
 شَجَرٌ لَهُ ثَمَرٌ وَطَلَعٌ فُخْلُهُ وَرَدٌ وَحَبٌّ ثُمَّ بُرُّ الثَّانِي
 ١٢٥ وَعَقِيقَةُ بِلَوْرَةٍ وَزَمْزَمٌ وَالذَّرُّ وَالْيَاقُوتُ كَالْمَرْجَانِ
 وَيَقُولُ فِي الْمَصْنُوعِ مِثْلَ سَفِينَةٍ لَيْمٍ وَأَجْرٌ قَلَنْسِي (٢) بَنَانِ
 وَجِيءَ لِأَزْمَةٍ كَمَا فِي حِنْطِيَّةٍ نُرَّةٍ كَذَلِكَ حَيَّةُ التُّغَيْمَانِ
 وَالْعَكْسُ فِي كَمٍّ وَجُبِّ وَارِدٍ وَالْهَاءُ لَيْسَ مُوَثَّتَ الْبُنْيَانِ
 فَتَقُولُ هَذَا بَطَّةٌ وَحَمَامَةٌ ذَكَرَ وَبَاضَتْ نَمَلَةٌ لِلثَّانِي

دخولها على المصادر

١٣٠ وَالْهَاءُ لِمَرَّةٍ أَوْ لِهَيْئَةٍ مَصْدَرٍ فِي أَخَذَةٍ أَوْ فَعْدَةٍ تَجِدَانِ
 وَإِذَا تَعَرَّى عَنْهُ أَكَّدَ فِعْلُهُ وَالرَّمَّةُ تَوْحِيدًا بِلَا نِسْيَانِ
 وَأَبِي ابْنِ مَالِكٍ حَذَفَ عَامِلَهُ فَقُلُ سَقَبًا وَرَعِيًّا ثَابِتًا الْارْكَانِ
 وَيُعَوِّضُونَ الْفَاءَ هَاءً فِيهِ فِي عِدَّةٍ وَفِي زِنَةٍ مِنَ الْمِيْرَانِ
 وَعُمُومُهُ بَاقٍ وَلَيْسَ مُحَدَّدًا لَكِنَّ وَجْهَةً أَسْمَهَا وَأَنَانِي

1) Cf. BROCKELMANN I, 125.

2) Licence pour قلنسى.



وَالْعَيْنَ نَحْوَ إِجَارَةٍ وَإِقَامَةٍ وَلَدَى لِإِضَافَةِ حَدِّهَا تَدْجَانِي ١٣٥
 وَلِيَاءَ تَفْعِيلٍ كَتَرَكَيْتِ أَنتِ وَاللَّامُ فِي لُغَةٍ كَذَا الْقَرَعَانُ
 وَكَذَا رَفَاهِيَّةٌ كَرَاهِيَّةٌ رَبَّتْ وَلَعَلَّهَا عَوْضٌ عَنِ الْإِسْكَانِ

دخولها على المكسر

والهاء في التفسير أنت لفظه لجماعة قد فُدرت وأتاني
 في رَجَلَةٍ وَنُبْعُولَةٍ وَأَيِّمَةٍ وَكَذَا أَسَاوِرَةٍ وَقَصْرٌ جَانِي
 وَتَنَوُّبٌ يَا نَسِبٍ مَهَالِيْمَةٌ أَشَامُ عِنْتُهُ أُرَاقَةٌ وَنَهْ يِيَاءَانُ ١٤٠
 وَكَذَا جَحَاحِكَةٌ مَرَارِبَةٌ زَنَامُ دِقَّةٌ عَنِ الْمَدِّ الْمَرِيدِ دَعَانِي
 وَدَلِيلٌ تَعْرِيْبٌ كَيْالِجَةٌ جَوَامُ رِبَّةٌ مَوَازِجَةٌ عَنِ الْجُجْمَانِ
 أَوْكُوهُ صَرْفًا حَيْثُ صَارَ مُوَازِنًا لَفْظًا رَفَاهِيَّةٌ مِنَ الْوَحْدَانِ
 وَرَوَى ابْنُ حَاجِبِهِمْ^١ بِهِ التَّخْيِيرَ مِنْ دُونَ التَّنَاسُبِ أَوْ صَرُورَةَ عَانَ
 فَاصْرَفَ سَلَاسِلًا أَوْ قَوَارِيرًا وَلَا نَعْبًا بِقَوْلِ الْجَاهِلِ الْفَتَّانِ ١٤٥

بقية أحكامها

وَتَجِيءُ أَصْلًا مَهْ وَنَفَقَهُ وَالْمِيَامُ هُ كَذَا الشِّفَاهُ مَعَ الْعِضَاهِ صَلَاذِي
 عَنْهُ وَيُونِيهِ ضَمِيرٌ زَائِدٌ رَهَ قَهْ وَشَهْ لِهْ مَهْ لِسَكْتِ بَيَانِ
 وَتُبَيْلَهَا بِالْخُلْفِ أُمَّهَتِي أَنتِ لِأُمُومَةٍ وَتَأَمَّهَتْ هُنْدَانِ

1) Cf. BROCKELMANN I, 303.



والتأ بكبريت وببت أصلت وكذلك الحلتيت فاللآمان
 ١٥٠ ونزان في العفريت والسبوت والشربوت مثل العنكبوت العاني

بيان أصالة إحدى الالفين وأحكامها

والأصل في الالفين ذات القصر إن ممدونها متوقفة الوجدان
 فاهمزة ومد الهاءيين إذا تجام ورتا لثلا يجمع الالفان
 وتلقبت مقصورة لغزوها عن زائد المدات في الأزمان
 ويقدر الممدون ممدودا له إن أذرت في سابق لبيان
 ١٥٥ ومتى تحققها فأنت فخير قصرا ومددا وهو ذو أركان
 وأرسم بواحدة عليها مطة من بعدها عين لشكل الثاني
 والقصر فاقبل في المثنى والمصحح يا وواو المد كالأوان
 وكليهما وأوين في المنسوب قل ولحو حبلتي قليد مكان

أوزان المقصورة

الالف المطرف في الحروف وغيرها متمكن أسم أصل كما النوعان
 ١٦٠ وبه وفعل مبدل عن واو أو يا كالعصا وغزا رمى الفتيان
 وأتتك لمتأنيث رابعة الى لفظ السباعي فأت بالاوزان
 فعلى بضم مع سكون خصها فعلى فضم افتح ومفتوحان
 بهمي وعدوى ثم قصوى ثم بشري ثم صيرى فأنتمه لبياني



أُرْبِي كَذَا أَدَمِي كَذَا شُعْبِي كَذَا جُعْبِي كَذَا جُنْفِي وَجَا الْفَتْحَان
 ١٦٥ بَرَدِي وَخُدَّ حَيْدِي وَزَنْ مَرَطِي وَمَعَ بَشَكِي أَنِّي حَبَلِي^١ وَيَشْتَرِكَان
 فَعَلِي بَفَتْحٍ إِنْ تَلَا فَعَلَانَ أَوْ يَكُ مَصْدَرًا أَوْ جَمَعَ نِي النِّسْوَان
 سَكْرِي وَنَعْوِي ثُمَّ صَرَعِي بِلِ بَنُو أَسَدٍ عَلَى رِيَّائِهِ الرَّيَّان
 فَيَجُوزُ فِيهِ الصَّرْفُ حَيْثُ نَدَى عَلَى أَسَدِيَّةٍ قَلَّتْ لَدَى الْعُرْبَان
 فَعَلِي بِكَسْرِ مَصْدَرٍ نِكْرِي أَجْمَعًا حَلِي كَذَا ظَرَبِي مِنَ الظَّرْبَان
 ١٧٠ وَأَخْصَصَ فُعَالِي كَالْحُبَّارِي وَالْأَسَامَ رَى لَا فُعَالِي كَالشُّقَارِي جَانِي
 وَالْفَعَلِي وَالْأَفْعَلِي أَضْمًا وَافْتَحًا وَالْأَفْعَلَارِي عَكْسُهُ وَإِنَانِي
 وَالْأَفْعَلِي وَالْفَعْلَلِي وَفِرْعَوِي وَالْفُعْلَلِي ثُمَّ الْفَعْلَلِي عَان
 فَيَعُولُ فَعْلَلِي وَفَعِيلِي وَمَفْعَلِي وَهَكَذَا الْفَنَعْلُولِي الْوَانِي
 وَفَعْلَلِي^٢ إِنْ عِيلِي وَيَفْعَلِي وَفَامَ عَوِي وَرَهْبُوتِي بِهِ بُرْهَانِي
 ١٧٥ كَالْبُهْمِي وَالْأَرْبَعِي وَالْأَرْبَعَامَ رَى الْأَجْفَلِي وَالْقَرْنَبِي وَدَعَانِي
 لِلْحُزُونِي وَالْحَلُوسِي وَالرَّهْبُوتِي وَالذَّوْدَرِي وَالْقِرْفَصِي كَسْرَان
 وَالشَّقِصِي وَكَذَا الْقِطْبِي وَالْحُدْمَ رَى ثُمَّ إِهْبِيرِي وَيَهْبِيرِي نِي
 وَكَذَاكَ بَانُوِي وَرَهْبُوتِي وَفَوْمَ صَوْصِي وَحَوَالِيَا وَخَتَلِفَان
 خَلِيفَ خَلِيطِي وَمُكُورِي وَجَامَ الْحَنْدَقُوتِي آخِرَ الْبُنْيَانِ

1) Ms. حبلِي.

2) Sic.

لواحقها

١٨٠ الإلحاق في علقى وبصى^١ مع حَبْنَطَى مع كُفْرَى قُلْ خَمَسِيَانِ
والخُلْفُ في تَتْرَى وَأَرْطَى ثم ذِفْرَى مِثْلُ مَنَعٍ جَاءَنَا الطَّرْفَانِ
وتكونُ للتكثيرِ مِثْلُ فَبَعَثَرَى إِنْ لَا سُدَّاسِيَّ أَصِيْلَ وَرَانَ

أوزان الممدودة

والهَمْزُ في طَرَفٍ تَلَا أَلِفًا أَتَى أَصْلًا كَقَرَاءٍ وَذَا طَرَفَانِ
وَعَنْ أَصْلِ هَا وَالْيَا وَوَاوٍ مُبَدَّلٌ مَاءٌ رِنَاءٌ فِي كِسَاءِ الْبِئَانِي
١٨٥ أَسْمَاءٌ فِي عَدَمِ الْإِنَاثِ مُوَجَّهَةٌ وَكَذَاكَ لِلتَّنَائِيثِ فِي أَوْزَانِ
فُعْلَاً وَحَرَكٌ مُطْلَقٌ الْفَاءُ أَفْعَلَاً وَفَعْلَلَاءٌ مَعًا ثَلَاثِيَّانِ
بِفِرْعَوِيَّةٍ وَكَذَا فَعَالَاً عَيْنُهُ وَكَسِرٌ وَفَاعُولًا وَقَصْرٌ وَان
وَفَعِيلِيًّا أَفْعِيلَاً فَعِيلَاً فَاعِلَاً وَكَذَاكَ مَفْعُولًا فَاتَّعِيَانِي
وَفَعَالِيًّا يُفَاعِلَاءُ^٢ مَعًا وَفَعْلُولًا وَفَعْلِيًّا بِفَتْحِ الثَّانِي
١٩٠ قُلْ مَفْعَلًا وَالْفُعْلَلَاءُ مَعًا وَفَعِيلًا وَفَعْلَلًا رَمًا^٢ لَفْظَانِ
جَرَعَاءٌ قَضْبَاءٌ وَرَعْبَاءٌ وَهَطَلَاءٌ وَبَيْضَاءٌ كَثِيرٌ مَكَانِ
رُحْصَاءٌ وَالْجُفْنَاءُ وَالْحَيْلَاءُ ثُمَّ الْأَرْبَعَاءُ وَأَنْبِيَاءُ الرَّحْمَانِ
وَالْقُرْفُصَاءُ وَعَقْرَبَاءُ وَالِدِيكَسَاءُ م^٣ وَحَوْصَلَاً وَتَرْكُضَاءُ الْمَشِيَانِ

١) Ms. وبصى. ٢) Sic. ٣) Le Qāmūs ne donne que الِديكسَاء.



ثم الثَلَاثَا وَالكَثِيرَا وَالذُّبُوم قَا مَع عَشُورَا فُلُ وَجَا الْأَلِفَان
 ١٩٥ ثم القُصَاصَا كَذَاكَ مُرَيِّقِيَا أَهَّ حَجِيرَا سُلْحَفَا الرَّاهِطَا عَرَانِي
 مَأُونَا ثم جُحَاكِنَا بَاءً يَنَابِعَا م ٤ كَذَاكَ بُعُكُوكَا وَمِيم دَانِي
 وَبَفَح زَكْرِيَا ثُمَّت مَشِيخَا م ٤ العُنُصَلَا بَصَادَه الْوَجُهَان
 وَكَذَاكَ دِخِيلَا بَرَنَاسَا بَرَا م سَا^١ بَرَنَاسَا فَتَابِعَنَّ بِيَانِي

لواحقها

وَأَنْتَ لِإِحْقَاقِ كَضَهِيَا وَعَلَّيَا وَقُوبَا فَيَنْصَرِفُ—
 ٢٠٠ وَكَذَا زِمَكَا لِعُصُصِ طَائِرٍ وَبِهْ خِلَافٍ فَاغْتَلَى الْأَمْرَان

التأنيث بالصيغة

وَقَدْ أَتُوا بِالْوَضْعِ فَاسْتَعْنُوا بِهِ لِنُصُوصِهِ وَتَأَخَّرَ الْعَلَمَان
 رَجُلٌ يُقَابِلُهُ الْحُرُوفُ عَنَانُهَا لِلجَدَى ثُمَّ عَجُوزٌ شَيْخٍ فَا
 فَالْتَا إِذَنْ فِي نَجْجَةٍ أَوْ نَاقَةٍ قَدْ أَكَدَتْ تَأْنِيثَهُ فَثَقَّ بِيَانِي
 وَأَبِي وَأُمِّي التَّاءُ عَنِ الْيَاءِ أُبْدِلَتْ فَتَحَا وَكَسَّرَا عُوْقَبَ الْبَدَلَان
 ٢٠٥ وَالْجَمْعُ فِي أَبْنَاءِ عَسَاكَ لِكُونِهَا أَلْفَا وَهَاءُ الْوَقْفِ فِيهِ أَتَانِي
 قَوْلُ الْحَلِيلِ^٢ لِسَبِيْبِيهِ كَعَمَّةٍ أَيْ زَيْدٌ فِي طَرْفِ بِلَا فُرْتَان
 أَوْ لَا تَرَى إِعْرَابَهُمْ مُتَخَلِّفَا عَنْهَا وَبِالتَّقْدِيرِ يَطَّرِدَان

1) Sic.

2) Cf. BROCKELMANN I, 100.



التأنيث للتأنيث

وَقَدْ آذَنُوا الْفِعْلَ الْمَوْتَّ فَاعِلًا إِنْ بِالْحِجَازِ تَشَابَهَ اللَّفْظَانِ
 فَالْمُضَمَّرَ أَذِنَتْ مُطْلَقًا بِلِ مَظْهَرًا أَذِنَتْ حَقِيقِيًّا يُلَاصِقُ دَانِي
 ٢١٠ وَبِقِصْبِهِ إِنْ أَمْرًا قَدْ غَرَّهُ مِنْكَ وَاحِدَةً أُنِي وَجَهَانَ
 وَحِجَازَهُ حَيَّرَ كَقَرَّتْ عَيْنُهُ وَأَزْدَانِ حُسْنًا حِينَ يَنْفَصِلَانِ
 أَمَّا صَحِيحُ مَوْتَّ وَمَكْسُورٌ فَلِجَمْعِ أَوْ لِمَجَاعَةِ الْأَمْرَانِ
 وَتَرْتِيبِ الْأَجْنَاسِ ثُمَّ مَعَكَّحُ التَّنْكِيرِ وَاسْمُ الْجَمْعِ ذُكْرٌ ذَانِ
 قَالَتْ رِجَالٌ وَاسْتَقَدَّ حَوَامِلٌ وَأَتَاكَ نِسْوَةٌ عَامِرِ بْنِ سِنَانَ^{١)}
 ٢١٥ وَقَدْ آيَنَعَتْ فُخْلُ الْعِرَاقِ وَجَاءَنَا الْبَكْرُونَ سَارَ الْقَوْمُ بِالْأَطْعَامِ
 وَإِذَا تَقَدَّمَتْ مَوْتْنَا بِعَلَامَةٍ لِمُدَّكَّرٍ مَعْنَى الْأَخِيرِ فَعَانَ
 فَتَقُولُ حَمْرَةٌ صَامٌ ثُمَّتْ جَاءَنَا بُشْرَى وَحَسَنَاءُ أُنِي بِحِسَانِ
 بِلِ طَلْحَةَ الطَّلِحَاتِ رَاعُوا لَفْظَهُ فِي جَمْعٍ تَحْتَجِجُ بِشَرْطٍ وَإِنْ
 وَبِعَكْسِهِ سَعْدٌ سَمَتْ وَعُمَيْرَةٌ وَغَزَتْكَ رَهْطٌ مِنْ بَنِي شَيْبَانَ^{٢)}
 ٢٢٠ وَإِذَا تَفَهَّمْتَ الَّذِي قَرَّرْتَهُ فَاحْجِ لِنَشْرِ مَسَائِلِ الدِّيَوَانِ

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 Haibar. Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *Kit. el Isti'âb*, Haidarâbâd 1319, II, 463.

2) Il y eut de ce nom deux fractions de la grande tribu de Bakr, la première ayant pour ancêtre Šaibân ben Ta'laba, et la seconde Šaibân ben Dohl. Cf. *Tağ al-'Arūs* s. v. شيبان; Ibn Doraïd, *Kit. al-Isti'âq*, Göttingen 1854, p. 210.



المؤنث بالعلامة

ثَبَّتَ الْجَارُ عَلَى خِلَافِ وُجُوهِهِ فِي ذِي اللُّغَاتِ وَجَاءَ فِي الْقُرْآنِ
 وَالْحَدِيثِ نَوْعٌ مِنْهُ وَهُوَ صِنَاعَةٌ إِذْ دَلَّ بِالْحَذْفِ لِلْمَوْجِدَانِ
 وَالْهَاءِ خُصَّ الْوَصْلَ حَيْثُ تَأَصَّلَتْ فَأَعِدَّ لِسَابِقِ آتَةِ التَّبْيِيحِ
 وَيُفَارِقُ التَّرْخِيمُ ذَا الْوَجْهَيْنِ بِالِإِجَابِ ثُمَّ وَفِيهِ بِالْإِمَّاكَانِ
 قَصَدُوا بِهِ الْإِبْهَامَ ثُمَّ تَوَسَّعًا مَعَ خِفَّةٍ تَحْمَلُو لِكُلِّ لِسَانٍ ٢٢٥
 وَقَرِيْبَةُ الْأَقْوَالِ وَالْأَحْوَالِ كَامِ فِلَةً بَرَفَعِ اللَّبْسِ كَلَّ مَكَانِ
 وَإِذَا تَجَرَّدَ فَاغْتَمِدَ كُنْتُبَ اللُّغَاتِ أَوْ الثَّقَاتِ وَلَا قِيَّاسَ تُعَانِي
 فَتَرَى الَّذِي لَمْ يُحْكَمْ التَّصْرِيفَ فِي أَبْوَابِهِ كَالْوَالِيَةِ الْحَيِّرَانَ
 وَتُقَدَّرُ الْهَاءُ فِي الثَّلَاثِيَّ ثُمَّ إِنَّ صَعَّرَتْهُ عَادَتْ بِجِبْرِ هَانِي
 كَهَيْبَةِ كَالنَّقْلِ فِي حَوْدٍ وَفِي سَمْرِ فِقْسِهِ وَعَانَ ٢٣٠
 وَبِدْرَةٍ ثَبَّتَتْ وَجْوهَهُ فَمِرْ هَاءِيَهُ عَنِ قِسْمِيهِ عَنِ إِتْقَانِ
 وَيَنْوُبُ مَا فَوْقَ الثَّلَاثِ فَلَا تُعَدُّ كَرِيْبِيْنِ وَشَدُوْدُ ذَيْنِ أَتَانِي
 قَالُوا قُوَيْسٌ مَعَ عُرَيْسٍ مَعَ عُرَيْبٍ مَعَ حُرَيْبٍ مَعَ دُرَيْعِ سِنَانِ
 وَكَذَا دُوَيْدٌ مَعَ لَأْسَمَا الْبَوَاقِ فِيْمَنْهُ لِلْإِنْسَانِ
 جُمْلٌ وَعُنْتُبٌ دَعْدٌ هِنْدٌ وَعِرْسُهُ وَجُرَيْتُهُ قَدَّ عَمَّ بِالْحَيِّرَانِ ٢٣٥
 عُنُقٌ يَمِيْنٌ وَالشِّمَالُ وَإِصْبَعٌ كَفٌّ وَسِنَّ الْأُذُنُ ثُمَّ يَدَانِ



قَدَمٌ وَرَجُلٌ سَافِهَا قَدَمٌ¹ رَحِمٌ عَضُدٌ كَذَا كَبِدٌ وَقَتَبٌ سَانَ
 ضِلَعٌ وَكِرْشٌ وَالْكَرَاعُ وَخَذَةٌ وَلِكَلَةٌ فَقَلُوصٌ كَالْغَيْلَانِ
 وَجَزُورِهَا وَعَقَابِهَا وَلَغَبِيرُهُ عَيْنٌ يَدٌ وَالرَّجُلُ وَالْأُذُنَانِ
 ٢٤٠ دَارٌ وَسَاقٌ وَالْعَرُوضُ عَصَا الصُّعُوبِ مَعَ الْخُدُورِ رَحَى وَنَعْدٌ فَانَ
 كَأْسٌ وَقَلْبٌ مَجْجَبِيْقٌ فَهَرُّهَا طَشَّتْ قَدُومٌ فَأَسْ شَمْسٌ بِيَانِ
 أَرْضٌ سَمَاءٌ مَعَ سَرَائِلٍ كَذَا صَوْتٌ وَنَارٌ مَعَ لَطَاهَا الثَّانِي
 سَفَرٌ جَهَنَّمُ وَالسَّعِيرُ وَقِدْرُهَا رِيحٌ فَكَيَّ السُّلْطَانُ وَالْوَجْهَانِ
 عُنُقٌ قَفَا مَتْنٌ وَأَبْطٌ عَاتِقٌ ثَمَّ الطَّرِيقُ مَعَ السَّبِيلِ لِبَانَ
 ٢٤٥ خَمْرٌ وَسُوقٌ وَالسِّلَاحُ وَصَاعِهَا عَسَلٌ كَذَا ضَرْبٌ الْإِزَارُ فَعَانَ
 مُوسَى كَسِيكِينَ قَلِيبُ نِرَاعٌ دَلُوءٌ وَالذَّنُوبُ وَسِلْمٌ حَالٌ جَانِي
 وَالْجِنْسُ كَالْأَحْكَى الْحِجَارِ مُؤَذِّتٌ وَتَمِيمٌ مَعَ فَجِدٍ مَدَّكَرْتَانِ
 وَالنَّخْلُ خَاوِيَةٌ² وَمُنْقَعِرٌ عَلَى السُّغْتَيْنِ دَلٌّ وَأَنْثُوا بَعْنَانِ
 نَعْمًا وَخَيْلًا ثَمَّ ذَوْدًا فَأَفْهَمُوا تَذْكَيرٌ غَيْرٌ مِنْ ثَلَاثِ عِيَانِ
 ٢٥٠ وَالشَّخْصَ ثَمَّ النَّفْسَ ثَمَّ الْعَيْنَ قَدْ أَجْرُوا عَلَى النُّوعَيْنِ فَالْأَمْرَانِ
 وَكَذَا إِذَا احْتِمَلَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَأَسْمِ الْقَبَائِلِ فِيهِ وَالْبُلْدَانِ
 فَالْحَيَّ وَالْأَبَّ وَالْمَكَانَ مَعَ الْبَلَدِ ذَكَرٌ بَذَا التَّأْوِيلِ ثَمَّ التَّنَاضِي

1) Sic.

2) Comparez Cor. LXIX, 7.



بقبيلة والأُمِّ ثم مدينته مع بلدة أو بقعة نجدان
 وكذلك في سور القرآن كيوسف وحمد مع نوح ذى الإحسان
 ولذا بمنع الصرف شأن فاعتبر تفرعها في الباب فالوجهان ٢٥٥
 بقريش لا غيلان معه بهود^١ ثم جوس بل بعدان لا همدان^٢
 لضرورة ذكر موطنها أنصرا ومدونها وخلف العكسان

خاتمة

وَصَعُوا لِأَحَادِ الْإِنَاثِ خَاصَّةً وَذُكُورِهَا أَسْمَاءَ بِلَا فُرْقَانِ
 فَيَأْتِي بَوْمٌ ثُمَّ حِرْبَاءٌ لِأُمَّمِ حَبِيبِينَ شَيْهَمٌ تَنْفُذِ تَجْدَانِ
 وَالْعُنْظَبَا الْجِرَانَةِ خُرْزُ لَارْمِ نَبِ ضَيَّوْنَ هَرَّ وَقَطُّ تَانِ ٢٩٠
 وَالغَيْلَمُ الْآتِي سُلْحَفَاءُ وَقَدْ جَاءَ الظِّلِيمُ إِلَى النَّعَامِ الدَانِي
 وَلِبْوَةٌ^٣ الْأَسَدِ أَهْمِزَنَ وَسِلْقَةٌ لِلذَّنْبِ قَسْمَةٌ^٤ قِرْدَةُ الْقِرْدَانِ
 أَرْوِيَةُ الْأَوْعَالِ عَكْرَشَةُ الْأَرَامِ نِبِ لِقْوَةِ لِكَوَاسِرِ الْعِقْبَانِ
 «تَمَّتْ» بِحَمْدِ اللَّهِ غَانِيَةً عَنِ التَّكْسِينِ بِالْحَسَنِ الْبَدِيعِ الْغَانِي
 مَذْهُورٌ ذُرٌّ قَدْ نَظَمْتُ بِلَفْظِهَا رَقَّتْ حَوَاشِيهِ لَطِيفَ مَعَانِ ٢٩٥

1) Sic. Peut-être faut-il lire يهود.

2) Cf. Ibn Doraid, *Kit. al-Istiqāq* 250; *Tāğ al-ʿArūs* s. v. همد.

3) Licence pour لبوة.

4) Sic. Peut-être faut-il lire قسمة?



بَرَزَتْ مُبَارِزَةً بَزِينَةً بَهْجَةً نَفْسِي الْفِدَاءِ لِسَائِلِ وَإِنَانِي¹⁾
 فَاحْكُمْ هَذَاكَ الدَّمُ بَيْنَهُمَا وَلَا تَشْطِطْ وَلَا تَكْ خُسِرَ الْمِيزَانَ
 تَجِدِ الطَّرِيقَةَ فِي كَمَالِ جَمَالِهَا كَالشَّمْسِ لَا تَخْفَى عَلَى إِنْسَانِ
 فَاسْتَشْهَدَنَّ بِمَا حَوَتْهُ عَقُونَا مَا أَكَلْتُ وَمُكَلِّتِ سَيِّانِ
 ٢٧٠ فَارْتَعِ بِمَرَبَعِهَا الْخَصِيبِ وَلَا تَحَلْ وَشَدَّ الْبَقِيعِ بِسَاحَةِ الْقَيْعَانِ
 بَلْ لِلْمَلِيدَةِ فَخْرٌ فَضْلِ تَقَدُّمِ السَّابِئِ عَلَى الْوَالِدَانِ
 وَإِذَا أَبَتْ إِلَّا النَّشُورَ فَحَلَّهَا بِصَفَاءِ ذَهَبٍ تَحَظُّ بِالْعَقِيَانِ
 وَاحْمَدِ وَصَلِّ مَسْلَمًا ثُمَّ اشْكُرًا لِمَسَائِلِ فَاحْتِ كَنْشَرَ الْبَانِ

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-Ġa'barī et attribué par eux à Abūl-Ḥasan as-Saḥāwī (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-Ḥāgīb (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 *rti*.

Von N. Rhodokanakis.

Die nachfolgenden Erörterungen sind von einem eigenartigen Gebrauch der Radix رثى im Dfârî ausgegangen; davon wird später die Rede sein.

Die Bedeutung von رثى *i*, zu welchem رثاء »Totenklage« und مَرثِيَّة »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 أَي (رَثَوْتُ) *Lisân*, s. v. nach Ibn Sîdah, Liḥyânî; daneben رَثَوْتُ (رَثَيْتَاهُ رَثَوْنَا بَيْنَنَا حَدِيثًا) (ebda. nach al-'Uqeyli, daneben رَثَوْنَا بَيْنَنَا حَدِيثًا); die Wörterbücher bemerken dazu, daß der »wohlbekannte« Ausdruck (المَعْرُوف) für رَثَوْتُ bzw. رَثَيْتُ bzw. رَثَوْنَا بَيْنَنَا (رَثَيْتَنَا) eigentlich: نَثَوْتُ bzw. نَثَيْتُ bzw. تَنَثَيْتُنَاهُ 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 الحديث والخبر ... حدثت wird im *Lisân* s. v. erklärt: به. وأشاعه وأظهره نث. — Dazu NÖLDEKE, *Neue Beiträge* 198.

2) رَثَيْتُ عَنْهُ حَدِيثًا ... إِذَا ذَكَرْتَهُ عَنْهُ.



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 (GOLDZIEHER, 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** **عدن** **كاسنه** und **بعد موته**.

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. **רני** (Piel) dar. Es kommt im AT. zweimal vor,²⁾ beidemal im Buch der Richter; das erstemal im Deborahlied V, 11: **יִרְנְנוּ צְדָקוֹת יְהוָה**; 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 **לְתַנּוֹת לְבַת-יִפְתָּח** vier Tage im Jahr. **תַּנּוֹחַ** wird bald als »klagen, betrauern« gedeutet (LXX *θρηνην*), bald als »preisen« (Tanchum);³⁾ es ist aber weder das eine noch das andere, sondern beides zugleich: »klagende Gesänge« (GESENIUS-KAUTZSCH-BUHL¹⁵ s. v.) im Sinne des arab. **رثاء** und

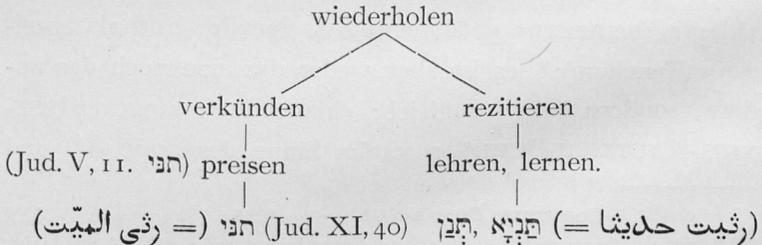
1) Vgl. I. GOLDZIEHER, *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie*, WZKM XVI, 307 ff., ferner meine *al-Hansâ und ihre Trauerlieder* (SBWA, phil.-hist. Kl., Bd. 147, 1904) S. 62 ff. 74 ff.

2) Mal. I, 3 **לְתַנּוֹת מַרְבַּר** 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 **תַּנּוֹחַ** etymologisch zu **תן** »Schakal« = Heuler zu stellen, geht nicht gut an. So noch, aber mit Fragezeichen, GESENIUS-KAUTZSCH¹².

der eben auch mit Lobpreisungen (guter Nachrede, *εὐλογεῖν*) verbundenen *مَرْتَبَةٌ*.

Dieses hebr. *הני* hängt, trotz *ת*, ohne Zweifel mit *שני* *תני* und *šunnū* 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 *جعلهُ اثْنين*) IV. »loben, preisen«; *ثَنَاءٌ* »Lob, Preis«; doch angeblich auch »tadeln« und »Tadel«,¹⁾ da es eigentlich »wiederholte Verkündung, Verbreitung«²⁾ einer guten oder schlechten Aussage« bedeute; vgl. *Ḥamāsa* ۹۹۹: *لأنّه يُعَاد وَيُكْرَر*. — Hebräisch *נָפַח* »wiederholen«. — Aramäisch *זָנָא* »wiederholen, erzählen, rezitieren«³⁾, weiterhin »lernen, lehren«, vgl. *הַנִּינָא* »Traditionskundiger, Mišnalehrer«, *הַנִּינָא* »wir haben gelernt« (zur Einführung eines Mišnasatzes), *הַנִּינָא* »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) *الثَّنَاءُ ما تصف به الانسان من مدح أو ذمّ وخص بعضهم*
به المدح (Lisān, s. v. XVIII, 134).

2) *وقد طار ثناء فلان أي ذهب في الناس* ebd.

3) NÖLDEKE, *Neue Beiträge* S. 77.

4) H. L. STRACK, *Einleitung in den Talmud* S. 3.



Vergleichen wir diese Bedeutungen der Radix $\overline{\text{ثنى}}$ und ihrer nordsemitischen Entsprechungen (einschließlich $\overline{\text{תני}}$ Jud. V, 11; XI, 40) mit den schon vorher gewonnenen Bedeutungen von $\overline{\text{רתי}}$, so ergibt sich ein auffallender Parallelismus in ihnen bis auf Eines: was ich als die Grundbedeutung von $\overline{\text{ثنى}}$ ansehe, fehlt, wenigstens *explicite*, der Radix $\overline{\text{רתי}}$. Hält man aber arabisches $\overline{\text{ثنى}}$ a) ذَكَرَ حَدِيثًا , b) $\text{بَكَى وَعَدَّ حَاسَنَهُ}$, zusammen mit a) ذُنَا »rezitieren, erzählen« $\overline{\text{ذنا}}$ etc., b) mit *šunnū* »verkünden, melden«, $\overline{\text{أثنى}}$ »loben«, so läßt sich auch für $\overline{\text{رَتَى}}$ ¹⁾ »jemandes Lob wiederholt verkünden, ein Ḥadīṭ tradieren« als Grundbedeutung »zweifach machen, wiederholen« vermuten, von wo aus die in der Sprache *explicite* erhaltenen Bedeutungen sich ähnlich wie bei $\overline{\text{ثنى}}$ abgezweigt hätten.

Auch aus den, besonders der arabischen Sprache eigennenden, Wörtern mit Gegensinn, über die unlängst NÖLDEKE in seinen *Neuen Beiträgen* so ausführlich gehandelt hat, läßt sich für diesen Wahrscheinlichkeitsschluß vielleicht eine Stütze gewinnen. $\overline{\text{ضَعَف}}$ bedeutet »schwach sein«, aber $\overline{\text{ضَعَفْتُ الْقَوْمَ}}$ ist auch soviel als $\overline{\text{زِدْتُ عَلَيْهِمُ}}$ ²⁾ und $\overline{\text{ضعف}}$ II, III, IV bedeutet »falten, doppeln«; und so wird $\overline{\text{ضعف}}$ parallel zu $\overline{\text{ثنى}}$ verwendet: *Lisān* s. v. XVIII, 124: $\overline{\text{وَالثَّنَى}}$ und $\overline{\text{والاثنان ضعف}}$ 125, 6 unten $\overline{\text{واحد اثنان الشيء أى تضاعيفه الواحد}}$. Es ist nun merkwürdig, daß die Radix $\overline{\text{رתי}}$, zu der wir, dem $\overline{\text{ثنى}}$ analog, eine Bedeutung »doppeln, wiederholen«

1) I. Form wie in $\overline{\text{ذنا}}$.

2) *Lisān* s. v. XI, 108 unten: $\overline{\text{زَانَ}} = \overline{\text{ضعف}}$.



angenommen haben, mit **ضعف** auch im Sinne von »schwach sein« eine semasiologische Berührung aufweist. Das mögen folgende Belege aus *Lisān* zeigen: **الرَّثِيْبَةُ وَالرَّثِيْبَةُ الضَّعْفُ** und **رَجُلٌ أَرْتَى لَا يُبْرَمُ أَمْرًا** وفي أمره رَثِيْبَةٌ أَى فَتَوْر. In diese Kategorie (ja nicht zu **رَثَى المَيْتَ**) gehört auch **رَثَى له = رَقَّ له** ¹⁾ »nachgiebig, nachsichtig, mitfühlend, barmherzig sein; milde verfahren«. Vergleichen wir diese, in den Glossen mit **ضعف** paraphrasierten Anwendungen von **رَثَى** 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 **رَثَى** = »zweifach sein, machen« bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich.

In Hinblick auf aram. **ܘܢܦܐ**, mehrī *tru*, soqoṭrī *tro*, šhaurī *tro* gegen **שנים اثنين** 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** (**ܘܢܦܐ**) dazu **رَثَى** nicht — allerdings sehr alte — Reflexe ein und derselben, eventuell zweiradikaligen, »Wurzel« sind. Bei **رَثَى** müßten wir zum Wechsel der Sonorlaute *n-r* noch die Metathese **ṯr̄ > rṯ** annehmen, was eben recht mißlich ist. Ich möchte mich auch dagegen sträuben, bei dem allen altarabischen Lexikographen neben **رَثَى** bzw. **رَثَو** als **المعروف** geläufigen **نشو** oder **نثى** ²⁾ (auch **نث** kommt vor, eventuell also zu einer Radix **نث**) eine Metathese aus **نث** ⁽¹⁾

1) »Zu gunsten jemandes schwach sein«; *Lisān* s. v. XIX, 23 auch **رَثِيْتُ لَهُ رَحْمَتُهُ**. Vgl. WZKM XXV, 82, N. 4.

2) S. ob. p. 382. Vgl. *Lisān* s. v. XVIII, 134, 4 unten (Ibn el-ʿArabī):

يقال أثنى إذا قال خيراً أو شراً وأثنى 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 Dfârî zurück. Pag. 74 ult. meiner Texte (Südarabische Exped. VIII) kommt als *ἀπαξ λεγόμενον* in einem Verse vor:

šidd hārbak uel-haiāt tartî-lah.

Zu *تَرْتِي لَه* die Glossen: *خَلِيهَا ، لَا تَقُلْ أَنَا أَبْغَى الْحَيَاةِ*. Also doch wohl zu übersetzen: »führ' kräftig deinen Kampf und laß beiseite (achte gering) das Leben«.¹) Dieses *rti* ist zu *رَثِي = ضَعْف* »nachlassen, lockerlassen« zu stellen; etwa: »klammere dich nicht, halte nicht gar so fest an deinem Leben«; vgl. *رَجُلٌ أَرْتِي* »ein Schwächling; jem., der etwas nicht fest durchführt«: *لَا يُبْرِمُ أَمْرًا*. Zu beachten ist, daß in dem herangezogenen Verse *rti* neben *šdd* vorkommt, ganz wie in einem *Lisān* s. v. *رَثِي* und *بدا* citierten Verse des Abû Nuḥayla (*يَصِفُ كِبْرَهُ*).

*وَرَثِيَّةٌ تَنْهَضُ بِالتَّشْدِيدِ*²)

Es liegt eine Art Oxymoron vor; jedenfalls sind die Wurzeln *رَثِي* und *شَدَّ* im altarabischen ganz so wie im neu-arabischen Verse absichtlich als Gegensätze nebeneinander gestellt.

1) Im Vorangehenden ist davon die Rede, wie man sich gegen den Gegner benehmen soll.

2) Var. *فِي تَشْدِيدِ*. GEYER übersetzt: »und eine Gicht, die meine Kraftbeherrschung davongetragen hat«.



مِثْرٌ = 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-Khalil b. Aḥmad (100—175 [or 190]), the father of Arabian metric. Some of those used, such as *شِعْرٌ*, *قَصِيدَةٌ*, *رَجَزٌ*, *قَافِيَةٌ*, occur in the old poetry, and have been adapted to the prosodial system; others, such as *بَيْتٌ*, *مِصْرَاعٌ*, *سَبَبٌ*, *وَتْدٌ*, *عَرُوضٌ*, 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 *بُحْرٌ*, *metre*, properly *the sea*, or *a great river or other large body of water*. The tropical senses of *بُحْرٌ* 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-Khalil chose it to designate the individual kinds of metre, and the explanations¹⁾ offered by grammarians are far-fetched and unconvincing.

1) See FREYTAG, *Darstellung der arabischen Verskunst* p. 125 and 148.

The *Dirwān* of 'Abīd b. al-'Abraṣ of 'Asad, one of the oldest of the prae-islamic poets whose compositions have come down to us, and a contemporary and antagonist of Imra' al-Qais, has been preserved in an ancient MS., dating from the 5th century of the Hijrah, now in the British Museum (*Or.* 677 I, foll. 60^b—86^b). 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-Khalil adopted $\frac{50}{\text{بحر}}$ 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, 190²). Three of the verses quoted by Jāḥiḍh (nos. 1, 2, 8) are also cited in the *Lisān al-'Arab*, VIII, 365²⁰⁻²², on the authority of Ibn Barrī († 582). Jāḥiḍh does not mention 'Abīd'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-Khalil's lifetime.

The poem, in *wāfir*, rhyming in $\frac{50}{\text{أص}}$, opens (vv. 1—7) with a description of a thunderstorm, a subject which is a favorite one with 'Abīd, 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-Rummaḥ's opinion, cited in BQut., *Shi'r* p. 41⁸; Yūnus (90—182) is the authority.

- 8 سِلِّ (الشُّعْرَاءَ هَلْ سَبَّحُوا كَسَبَّحِي (جُجُورَ الشِّعْرِ أَوْ غَاصُوا مَغَاصِي
- 9 لِسَانِي (بِالْقَرِيضِ وَبِالْقَوَافِي (وَبِالْأَشْعَارِ أَمَهَرُ فِي الْغَوَاصِ
- 10 مِنَ الْخُوتِ الَّذِي فِي لُجِّ بَحْرِ يُجِيدُ السَّبْحَ فِي (لُجِّ الْمَغَاصِ
- 11 إِذَا مَا بَاصَ لَاحَ بِصَفْحَتَيْهِ وَيَبْيَضُ فِي الْمَكْرِ وَفِي الْخَاصِ
- 12 تَلَاوِصُ فِي الْمَدَاصِ مُلَاوِصَاتٍ لَهُ مَلْصَى دَوَاجِنَ بِالمِلاصِ
- 13 (بِنَاتِ الْمَاءِ لَيْسَ لَهَا حَيَاةٌ إِذَا أَخْرَجْتَهُنَّ مِنَ الْمَدَاصِ]
- 14 إِذَا قَبِضَتْ عَلَيْهِ الْكَفُّ حِينًا تَنَاعَصَ تَحْتَهَا أَيَّ أَنْتَعَاصِ
- 15 وَبَاصَ وَلاصَ مِنْ مَلَصِ مِلاصِ وَخُوتِ الْبَحْرِ أَسَوَدَ أَوْ مِلاصَ
- 16 كَلُونِ الْمَاءِ أَسَوَدَ دُو فَشُورِ ذُبِجْنَ تَلَاخَمَ السَّرِدِ الدِّلاصِ (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 paralleled from other undoubted productions of ancient date.⁸⁾

1) Jāh. and LA الحُطْبَاءَ.

2) Jāh. and LA جُجُورَ الْقَوْلِ.

3) Jāh. بِالْمُنْتِيرِ. 4) Jāh. وَبِالْأَسْجَاعِ.

5) So Jāh.; MS. الْجَحْمِ الْعِمَاصِ.

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 *Dirwān*.

8) Thus the mention of **الباب** and **البواب** 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 'Abīd. 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 Ṭaiyyī', and could know little of the sea-coast. In the narrative of the slaying of Ḥujr, the most celebrated exploit in its history during 'Abīd's time, it is stated that the Kindite Prince punished the contumacy of Asad by compelling the tribe to remove from the 'Āliyāh, 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. 'Abīd, 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-A'shā of Qais uses it in a well-known passage;²⁾ 'Abīd himself perhaps shows instances³⁾ in his celebrated and undoubtedly genuine poem beginning: —

1) It seems probable that the name *Tihāmah* is identical with the Heb. *Tehōm*, Assyr.-Bab. *Tūmat*.

2) V. 25 of his Mu'allaqah.

3) E. g. v. 6 وَالشَّيْبُ شَيْبٌ لِمَنْ يَشِيبُ, v. 8 مَعِينٌ مَعِينٌ.



C. J. Lyall, ^سبَجْر = Metre.

أَقْفَرُ مِنَ أَهْلِ مَكْحُوبٍ

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 'Abīd. It may at any rate be presumed that it was already in existence, and admired, when al-Khalil was constructing his metrical system; and it seems likely that he took from it his use of ^سبَجْر to designate a metre.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Soeben erschien:

**Burzoes Einleitung
zu dem Buche Kalīla wa Dimna**

übersetzt und erläutert
von

Theodor Nöldeke

Lex. 8^o. V, 27 S. 1912 Mark 1,50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg Heft 12.)

Littmann, Enno, Arabische Beduinenerzählungen.

Arabischer Text. 4^o. VIII, 58 S. 1907. Mk. 8.—

Übersetzung. Mit 16 Abbildungen im Text.

4^o. XI, 57 S. 1907. Mk. 6.—

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 2 und 3).

Vollers, Karl, Volkssprache und Schriftsprache im alten

Arabien. 8^o. VIII, 227 S. 1906. Mk. 9.—

VERLAG VON GEORG REIMER, BERLIN W. 35.

**Abraham Geiger
Leben und Lebenswerk**

von

Ludwig Geiger

Ismar Elbogen Gottlieb Klein Immanuel Löw

Felix Perles Sam. Posnanski Moritz Stern

Hermann und Heynemann Vogelstein.

Mit einem Bildnis. — Geheftet 12 Mark.

Das große, vornehm ausgestattete Buch ist wohl geeignet, das Andenken an den vielseitigen, scharf bekämpften, aber begeistert anerkannten Forscher und Denker, dessen Werke noch heute nicht veraltet sind, dessen Redegewalt und dessen Begeisterung für seine Ideen auch von den Gegnern anerkannt worden ist, dessen bezaubernde Persönlichkeit die Herzen aller gewann, die sich seines Umganges erfreuten, in weitesten Kreisen neu zu beleben.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DER ISLAM

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Herausgegeben

von

C. H. Becker.

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8^o ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VIII, 396 S. 1910. *M* 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VI, 418 S. 1911. *M* 20.—.

Dritter Band: Lex. 8^o. 1912. [Unter der Presse.]

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8^o. VIII, 240 S. 1910.

Geheftet *M* 14.50.

Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8^o. IX, 139 S. 1904.

Geheftet *M* 20.—.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.







Db 251

ULB Halle

3/1

000 026 751



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.



