BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 32

IBN AL-ǦAUZĪ UND SEINE KOMPILATION WIDER DIE LEIDENSCHAFT

DER TRADITIONALIST IN GELEHRTER ÜBERLIEFERUNG UND ORIGINÄRER LEHRE

VON

STEFAN LEDER

BEIRUT 1984

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000004

STEFAN LEDER

IBN AL-ĞAUZĪ UND SEINE KOMPILATION WIDER DIE LEIDENSCHAFT

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000005

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM

ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 32

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000006

IBN AL-ǦAUZĪ
UND SEINE KOMPILATION
WIDER DIE LEIDENSCHAFT

DER TRADITIONALIST IN GELEHRTER ÜBERLIEFERUNG UND ORIGINÄRER LEHRE

VON

STEFAN LEDER

BEIRUT 1984

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000007

ISBN 3-515-03701-2
ISSN — 0067-4931

Orient-Institut
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Beirut/Libanon, B.P. 2988

Mit Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie
gedruckt in der Imprimerie Catholique, Araya.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000008

VORBEMERKUNG

In seinem Werk Ḏamm al-hawā, „Mißbilligung der Leidenschaft", befaßt sich der Polyhistor und berühmte Bagdader Prediger Abū l-Faraǧ Ibn al-Ǧauzī (511/1117 - 597/1201)[1] mit der Liebesleidenschaft. Dabei bleibt hier, wie in anderen Werken zu diesem Thema, Gattenliebe unberücksichtigt; die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf Begehren sowie romantische Liebe, welche einem nicht legal — durch Ehe oder Sklavinnen-Konkubinat — anverbundenen Menschen gelten. Hält man sich an den knappen Titel des Werkes, wird man kaum anderes als allzu moralisch Brauchbares zu finden meinen. Doch das Ḏamm al-hawā enthält mehr als es ankündigt. Überlieferungen von frühislamischen Asketen, Lehren und Reflexionen zur Ethik, Theorien zur Erklärung der Liebe und Liebesgeschichten sehr unterschiedlicher Art finden sich hier zu einem Kompendium islamischer Traditionen zum Thema Liebe vereinigt; in diese mischt sich die eigene sittliche Argumentation des Verfassers, ohne alle Fäden der Kompilation zu einem Strang zusammenzubinden. Das Ergebnis ist ein vielgesichtiges, von Antagonismen gezeichnetes Werk: so steht zum Beispiel den Mahnungen zur Askese eine unbeschwerte Bejahung der Sexualität gegenüber, und allen gegen die Liebesleidenschaft gerichteten Warnungen und Einwänden zum Trotz zeigt sich Ibn al-Ǧauzī als verständnisvoller, fast respektvoller Seelenarzt des Verliebten. Die widersprüchliche Gleichzeitigkeit von entschiedenem Eintreten für eine strenge Moral und bereitwilligem Eingehen auf amoralische Leidenschaft wird deshalb mehrfach in verschiedener Gestalt zum Gegenstand dieser Studie.

Das Ḏamm al-hawā ist, auch von seinen Quellen her, im Zusammenhang der arabischen Werke zum Thema Liebe zu betrachten. Die

---

[1] Zu diesen Daten vgl. die Ausführungen S. 16, 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000009

Werke der arabischen Literatur, die sich durch Überlieferung von Liebespoesie oder -geschichten, sowie theoretisch erklärend oder ethisch beurteilend, mit dem Thema Liebe befassen, fanden seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts Aufmerksamkeit von Seiten der mit arabischer Literatur befaßten Orientalisten. Editionen der Werke von Ibn Ḥazm (1914), Ibn Dāwūd (1922), Muġulṭāi (1936) und Übersetzungen ins Deutsche aus dem Werk von as-Sarrāǧ (Paret, 1927), von Ibn Ḥazm's „Halsband der Taube" (Weisweiler, 1941), sowie von Liebesgeschichten aus verschiedenen Quellen (Weisweiler, 1954) machten mit einem ausgeprägten Genre der arabischen Literatur bekannt.

Obgleich mittlerweile mehrere Textausgaben auch von arabischer Seite — wie der Werke von as-Sarrāǧ, Ibn al-Ǧauzī und Ibn Qayyim al-Ǧauzīya — vorliegen, sind einige wichtige Schriften dieser Art, wie das *Iᶜtilāl al-qulūb* von al-Ḫarāᵓiṭī, *k. al-Maṣūn* von al-Ḥuṣrī und *Munyat al-Muḥibbīn* von Marᶜī ibn Yūsuf noch nicht im Druck erschienen.

Es war H. Ritter, auf mehr als einem Gebiet der Orientalistik Pionier, der 1932 in einem Aufsatz zuerst das umfangreiche Schrifttum zum Thema Liebe, gegliedert in die profane, zwischenmenschliche, und die mystische Gottesliebe, mit einer Aufzählung der betreffenden Werke vorstellte (Philologika VII). Diese Anregung nahm L.A. Giffen (Love Theory, 1971) zur Grundlage für eine Beschreibung der einzelnen Werke zum Thema profane Liebe sowie ihrer thematischen Schwerpunkte, mit der sie die Umrisse dieser literarischen Gattung aufzeigte.

J.C. Vadet's zuvor erschienener (Esprit, 1968) großangelegter und kluger Versuch, ein Licht auf Ursprung, Entwicklung und Bedeutung des arabischen „amour courtois" zu werfen, indem er verschiedene Zeugnisse der Liebesdichtung sowie die Werke über die Liebe einer textimmanenten Interpretation unterzog, ist bis heute, vermutlich der zuweilen esoterischen Präsentation seines Gedankengangs wegen, ohne Antwort und nennenswerte Rezeption geblieben. Giffen's in Anlehnung an Ritter entwickelte Erörterung der „love theory" hat jedoch — auch in den USA — durch J.N. Bell eine Weiterentwicklung in der Frage nach dem Konzept der Liebe bei ḥanbalitischen Autoren gefunden. Die Untersuchung, deren Ergebnisse sowohl aus seiner Dissertation (Love[1], 1971) wie aus der kürzeren gedruckten Fassung (Love[2], 1979) in diese Arbeit eingingen, befaßt sich in einem kurzen Abriß auch mit dem Ḏamm al-hawā von Ibn al-Ǧauzī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000010

Eine Betrachtung aus der Perspektive der Gattung — deren Kriterien das Ergebnis einer nachträglichen Analyse sind — kann Ibn al-Ǧauzī's Werk nicht gerecht werden, weil hier für die Gattung nicht typische Elemente in die Untersuchung einzugehen haben. Deshalb setzt sich diese monographisch angelegte Studie zum Ziel, das Ḏamm al-hawā in seiner Verbindung mit Quellen und Vorbildern, sowie mit Wirken und literarischem Schaffen des Autors zu untersuchen. Aus dem Zusammenhang seiner Biographie, eine auch nach der Studie von Swartz (Life, 1971) noch ergiebige und aufschlußreiche Details versprechende Arbeit, ergeben sich Erklärungen sowohl für seine uneinheitliche, von konservativer Gelehrsamkeit bestimmte Kompilation, wie für seine eigenen Ausführungen, in denen sich fromme Mahnungen mit Menschenkenntnis und Pragmatismus verbinden. Hier wird die über schulische Gelehrsamkeit hinauszielende erzieherische Absicht des traditionalistischen Predigers deutlich.

Zur Kennzeichnung seiner ideologischen Position, nämlich der Orientierung an frühislamischen Verhältnissen, wird er im Folgenden als Traditionalist bezeichnet, zu unterscheiden von dem Begriff Traditionarier, mit dem der gelehrte Ḥadīṯ-Überlieferer gemeint ist.

Zentrale Begriffe dieser Untersuchung, wie *hawā*, *ᶜišq*, *ᶜaql*, *ṣabr*, erfordern je nach Zusammenhang zuweilen unterschiedliche Übersetzungen, denen aber, um Verwirrung zu vermeiden, der arabische Begriff in Klammern beigefügt wird.

Koranzitate werden, wenn nicht anders vermerkt, nach Paret wiedergegeben.

Hinweise auf Übersetzungen von Liebesgeschichten (Paret, Weisweiler) gelten den entsprechenden, nicht immer identischen Versionen, da beide nicht aus dem Ḏamm al-hawā übersetzten.

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die im Mai 1982 vom Fachbereich 11 „Außereuropäische Sprach- und Kulturwissenschaften" der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt angenommen wurde. Das stete Interesse und die kritische Aufmerksamkeit meines Lehrers Herrn Prof. Dr. Rudolf Sellheim, auf dessen Anregung die Themenstellung zurückgeht, haben meine Arbeit bis in den Druck begleitet. Für seinen Rat und die fortwährende Hilfsbereitschaft auch in vielen praktischen Anliegen möchte ich ihm hier meinen bleibenden Dank sagen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000011

All denen, die durch ihre Bemühungen bei der Beschaffung von schwer zugänglichen Büchern und Aufsätzen das Fortkommen der Arbeit förderten, und die mir durch ihr Interesse und Wissen in einzelnen Gesprächen weiterhalfen, sei hier gemeinsam gedankt.

In Dankbarkeit erwähne ich auch die Studienstiftung des Deutschen Volkes, die mir für die Dissertation ungestörtes Arbeiten sicherte, sowie das Orient-Institut in Beirut, wo ich Gelegenheit hatte, meine Dissertation zu überarbeiten. Die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe *Beiruter Texte und Studien*, die der Direktor des Orient-Instituts, Herr Dr. habil. Gernot Rotter und sein Beirat dankenswerterweise bewilligten, ermöglichte mir, die mit Verständnis und Entgegenkommen ausgeführten Druckarbeiten der Imprimerie Catholique vor Ort zu betreuen. Dem Einsatz der Mitarbeiter des Unternehmens ist zu verdanken, daß trotz der hoffnungslos scheinenden Situation seit August 1983 die Druckarbeiten, wenn auch unter großen Verzögerungen, weitergeführt werden konnten.

Beirut, April 1984 STEFAN LEDER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000012

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

VORBEMERKUNG VII

EINLEITUNG 1

TEIL 1: EINFÜHRUNG ZU AUTOR UND WERK 13

I. IBN AL-ĞAUZĪ UND SEINE ZEIT 15

A. *Quellen* 15

B. *Die Anfänge seines Wirkens* 16

C. *Zu den Predigern und der Stellung der Traditionalisten* 20

D. *Gegen die salğūqische Herrschaft gerichtete Kräfte* 28

E. *Entwicklung der Kalifatspolitik und Ibn al-Ğauzī's Wirken* . 31

F. *Exil, Rehabilitierung und Tod* 38

II. DIE KOMPILATION WIDER DIE LEIDENSCHAFT 43

A. *Text und Datierung* 43

B. *Grundzüge und Gliederung* 44

C. *Das Ḏamm al-hawā im Gesamtwerk des Autors* 50

D. *Das Ḏamm al-hawā in der Liebesliteratur* 54

E. *Die literarischen Vorbilder* 57

F. *Gelehrte Überlieferung und originäre Lehre* 62

TEIL 2: DIE ÜBERLIEFERUNGEN IM ḎAMM AL-HAWĀ UND IHRE QUELLEN 73

I. DIE FROMMEN ÜBERLIEFERUNGEN 78

A. *Art und Bedeutung der frommen Überlieferungen* 78

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000013

B. *Quellen und Überlieferungswege* 84
1) al-ᶜUšārī 84
2) Ibn Bākuwaih 84
3) Abū Nuᶜaim 85
4) Ibn Ǧahḍam 87
5) as-Sulamī 88
6) al-Āǧurrī 90
7) ᶜAbdallāh ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal 91
8) Ibn Abī d-Dunyā 92

II. Die Liebesgeschichten 96
A. *Stellung und Funktion der Liebesgeschichten* 96
B. *Quellen und Überlieferungswege* 98
1) as-Sarrāǧ 98
2) al-Ḫaṭīb al-Baġdādī 101
Seine Quellen 104
a) *Ibn Abī d-Dunyā* 104
b) *al-Marzubānī* 104
c) *al-Muᶜāfā* 106
d) *Weitere Quellen* 107
3) Abū l-Qāsim at-Tanūḫī 107
Seine Quellen 108
a) *Abū ᶜAlī at-Tanūḫī* 108
b) *al-Kaukabī* 109
Die Tradenten von Abū l-Qāsim at-Tanūḫī 109
4) aḍ-Ḍāriᶜ 110
5) Abū l-Farağ al-Iṣfahānī 111
6) al-Ḫarāᵓiṭī 112
Seine Quellen 116
Die Tradenten von al-Ḫarāᵓiṭī 117
7) Ibn Duraid 118
8) Ibn al-Marzubān 119

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000014

Die Tradenten von Ibn al-Marzubān 121
a) az-Zabībī 121
b) Ibn Ḥaiyuwaih 123
c) Ibn al-Anbārī 126

Seine Quellen 127
a) al-ᶜUtbī 128
b) al-Madāᵓinī 128
c) al-Haiṯam ibn ᶜAdī 132

9) Ibn Abī d-Dunyā 134
10) az-Zubair ibn Bakkār 134
11) al-Aṣmaᶜī 136

Appendix: Übersetzungen 141

Teil 3: MISSBILLIGUNG DER LEIDENSCHAFT: ḌAMM AL-HAWĀ 157

I. Die Behandlung der Leidenschaft 162

II. Die ethischen Grundwerte im Ḍamm al-hawā 174
A. *Die höhere Bestimmung des Menschen* 174
B. *Die niedere Natur* 180
a) al-hawā — Das Begehren 180
b) an-nafs — Die Seele 187

III. Tugend und Bewusstsein 193
A. *as-ṣabr — Die Standhaftigkeit* 193
B. *al-qalb — Das Herz* 196

IV. Der legalistische Aspekt der Thematik 202
A. *Das verbotene Betrachten fremder Frauen und Knaben* 202
B. *Selbstverschuldete Versuchung, Unzucht, Homosexualität* 214
C. *Über die Ehe* 217

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000015

V. Zur Liebestheorie: Die leidenschaftliche Liebe 220
A. *Was ist ᶜišq?* 220
B. *Wodurch entsteht ᶜišq?* 230
C. *Ist ᶜišq eine Tugend oder ein Laster?* 239

Teil 4: „REINE LIEBE" IM ḌAMM AL-HAWĀ — ZUM ᶜUḌRITISCHEN LIEBESIDEAL 251

I. Die Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe 253

II. Das Ideal der reinen Liebe 258

III. Zum Bild der klassischen Liebespaare in der omaiyadischen Zeit 263

IV. Märtyrer der Liebe 271
A. *Der ᶜišq-Ḥadīṯ* 271
B. *Der Liebestod im Ḏamm al-hawā* 276

V. In Sehnsucht erfüllte Liebe 279

Literaturverzeichnis 283

Indices 311

Summary 323

خلاصة 329

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000016

EINLEITUNG

Der Wein, den der Fürst von Granada, sein Dienstherr, ihn zu trinken zwang, so heißt es,[1] gab dem frommen Ibn Ǧubair den Anlaß, seine andalusische Heimat für die Pilgerreise zu verlassen. Dem Besuch der heiligen Städte schloß er eine Reise in das damalige Kernland des Islam, Syrien und Iraq, an und erreichte im Ṣafar 580/Mai 1184 Bagdad. Wie aus seinem Reisebericht (*Riḥla*) hervorgeht, nahm er während der Stationen seiner Reise mehrfach die Gelegenheit wahr, Gelehrtenzirkel und Predigerversammlungen zu besuchen. Als krönendes Erlebnis dieser Art bezeichnet er (Riḥla 224) eine Predigt des in Bagdad hochgerühmten Ibn al-Ǧauzī, von der er anschaulich Bericht erstattet (Riḥla 222 f.):

„Ich habe am Donnerstagmorgen, dem 11. Ṣafar, eine zweite Versammlung des Ibn al-Ǧauzī miterlebt, am Bāb Badr,[2] auf dem Platz vor der Palastanlage des Kalifen, den man von den Erkern (*manāẓir*) aus überblicken kann. Eben dieser Ort gehört zum *ḥaram* des Kalifen, und einzig Ibn al-Ǧauzī war es gestattet, ihn zu betreten und dort zu sprechen, damit der Kalif[3] und seine Mutter, sowie sonstige Familienmitglieder ihn von den Erkern aus zuhören konnten.— Das Tor (Bāb Badr) wurde für die Leute geöffnet, und sie betraten den mit Matten ausgelegten Platz, auf dem er jeden Donnerstag predigte.[4] Wir waren

---

[1] al-Maqqarī, in: Muqaddima zu Ibn Ǧubair's Riḥla 15.

[2] Eines der Tore zur Palastanlage des Kalifen. Dahinter erstreckte sich ein großer Platz, auf der einen Seite von der Palastmoschee (Ǧāmiᶜ al-Qaṣr), auf der anderen Seite vom Raiḥānīyīn-Palast begrenzt, von dem aus man den Platz überblicken konnte (Le Strange 271-74).

[3] an-Nāṣir (576/1180-622/1225). Seine Mutter Zumurrud (s. S. 38) war eine wichtige Gönnerin und Förderin Ibn al-Ǧauzī's und nahm sich während seines Exils seines Sohnes Muḥyīddīn (s. S. 41f.) an.

[4] Der Kalif al-Mustaḍīᵓ (566/1170-575/1180) gestattete im Jahre 568/1172 Ibn al-Ǧauzī und dem Prediger Aḥmad al-Qazwīnī (s. S. 26) abwechselnd jeden Donnerstag am Bāb Badr zu predigen (Munt. 10/240). Auch als der Kalif zwei Jahre später

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000017

frühzeitig erschienen, um ihn in dieser Versammlung zu erleben, und ruhig sitzen geblieben, bis der gelehrte (*al-ḥibr*) Redner (*al-mutakallim*) erschien. Er bestieg die Kanzel und nahm aus Respekt vor der Unantastbarkeit des Ortes seine Theologenhaube (*ṭailasān*)[1] vom Kopf. Die Koranleser, die bereits auf für sie bestimmten Schemeln vor ihm aufgereiht saßen, begannen die Lesung sogleich in bestimmter (vorher festgelegter) Reihenfolge (*ᶜalā t-tartīb*).[2] Sie fesselten die Zuhörer sogleich und vermochten sie in Begeisterung zu versetzen und derartig zu rühren, daß ihnen die Tränen aus den Augen rannen. Nachdem sie die Lesung beendet hatten, während der wir von jedem Leser neun Verse verschiedener Suren mitzählten, begann Ibn al-Ǧauzī seine glanzvolle exzellente Ansprache. Er zitierte die Anfänge der Verse in der vorgetragenen Reihenfolge und reimte seine Rede auf den (jeweiligen) Endreim des Verses. Dieser Methode folgte er, bis er zum letzten der Verse gelangte, welcher hieß: „Allāh ist es, der für euch die Nacht gemacht hat, damit ihr ruht, und den (hellichten) Tag, (an dem alles) deutlich zu sehen (ist). Er ist huldvoll gegen die Menschen" (40:61). Dabei dehnte er das Sīn (von „*nās*") und betonte es hinreißend; er war

---

für einige Zeit Predigten untersagte, führten Ibn al-Ǧauzī und al-Qazwīnī, von dem Verbot ausgenommen, ihre Versammlungen fort (Munt. 10/264). al-Qazwīnī trat, Ibn Ǧubair zufolge, der ihn in der Niẓāmīya predigen hörte, zur Zeit seines Besuchs nicht mehr am Bāb Badr auf. Er wurde einige Jahre später von Šīᶜiten aus Bagdad vertrieben (Mirʾāt 8/443; Hartmann 138; vgl. S. 37).

Eine Ergänzung zu Ibn Ǧubair's Schilderung dieser Predigt bietet ein Bericht von Ibn al-Ǧauzī selbst über den Massenandrang zu einer seiner Predigten am Bāb Badr im Jahre 570 (Munt. 10/252): „Ich predigte am Donnerstag, den 5. Raǧab 570/30.1. 1175 nach dem Nachmittagsgebet in Anwesenheit des Kalifen. Die Leute nahmen schon nach dem Frühgebet (also im Morgengrauen) ihre Plätze ein. Es wurden Bänke aufgestellt, der Sitzplatz für einen Qīrāṭ, so daß immer 18 Plätze für 18 Qīrāṭ vermietet wurden. Doch dann kam einer und zahlte 6 Qīrāṭ, um einen Sitzplatz zu erhalten."

Eine Sammlung der am Bāb Badr gehaltenen Predigten scheint unter dem Titel *al-Maǧālis al-badrīya* existiert zu haben (Mirʾāt 8/488; Ḏail 1/419; ᶜAlauǧī Nr. 240; Swartz, Life 136).

[1] s. Dozy, Vêtements: ṭarḥa und ṭailasān; Kremer, Kulturgeschichte 2/219; Grunebaum, Mittelalter 274 f.; Kühnel, Bespr. 277.

[2] Im Bericht über eine wenige Tage zuvor gehörte Predigt von Ibn al-Ǧauzī beschreibt Ibn Ǧubair die „Regie" der Leser ausführlich (Riḥla 221).

In seinem *k. al-Quṣṣāṣ* (§ 340) schildert Ibn al-Ǧauzī das Vorgehen der Leser selbst: Es wurden Koranverse vorgetragen, wobei bis zu vierzehn Mal die Leser wechselten; in Reim und Inhalt folgten seine Ausführungen dann den vorgetragenen und von ihm auswendig behaltenen Koranversen. Wirkung und Funktion der Leser erläutert auch der von Sibṭ Ibn al-Ǧauzī überlieferte Ausspruch seines Großvaters über gute und schlechte Leser (Mirʾāt 8/490).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000018

damit in dieser Versammlung noch wunderbarer als anderntags.[1] Sodann hob er an, den Kalifen zu rühmen und für ihn und seine Mutter zu beten, die er als „Edelste Beschützerin" und „Gütigste Majestät" bezeichnete. Dann nahm er seine Predigt auf und ließ, dies alles aus dem Stegreif, ohne Vorbereitung vortragend, seine Rede in genauer Reihenfolge wieder in die (Reime der) vorgelesenen Verse einmünden, daß die Augen der Lauschenden überliefen und sie das Geheimnis ihrer verborgenen Sehnsucht preisgaben. Laut rufend bekannten die Menschen ihre Sünden und verkündeten ihm ihre Reue. Herz und Verstand waren von Sinnen, schmerzliche Erregung und Bestürzung machten sich breit. Einer Mäßigung nicht länger mächtig, waren sie, von den Gefühlen überwältigt, jeder Zurückhaltung bar. — Im Laufe der Versammlung zitierte er auch Liebesverse (*nasīb*), welche, von unerhörter Feinfühligkeit, Liebessehnen erweckten und in den Herzen den höchsten Liebesschmerz (*waǧd*) entfachten; und die Liebesverse gaben der Gottergebenheit Ausdruck (*yaᶜūdu mauḍūᶜuhā n-nasībīyun zuhdan*). Die letzten dieser Verse zitierte er, als die Versammelten zutiefst ergriffen waren, und seine Worte im Innersten getroffen hatten: ‚Wo steht mein Sinn? — die Leidenschaft hat ihn vergehen lassen. / Wo ist mein Herz? — es wird nie wieder zu sich finden. // O Saᶜd, schüre meine Glut, indem du mir von ihnen sprichst, / o Saᶜd, sag doch, bei Gott, daß ich der Preis, für den du losgekauft'. Er hörte nicht mehr auf, diese Verse zu wiederholen und war sichtbar erregt; fast erstickten Tränen seine Worte, so daß er zu verstummen drohte. Dann stand er plötzlich auf und stieg unvermutet schnell von der Kanzel herab. Er hatte die Herzen vor Erschütterung beben lassen und ließ (die Zuhörer) nun auf glühenden Kohlen zurück, und ihre vom Weinen geröteten Augen sahen ihm nach. Mancher schluchzte laut, andere ließen sich in den Staub fallen. Welch ein Erlebnis, wie erschütternd sein Anblick! Wie glücklich, wer dabei war! Möge Gott uns seinen Segen schenken und uns unter jene reihen, denen sein Erbarmen zuteil wird, seine Gunst und seine Huld... Ich hätte nicht geglaubt, daß einem Prediger auf der Welt die Kraft gegeben ist, derartig die Gemüter zu beherrschen und mit ihnen zu spielen, wie diesem Mann. Preis dem, der die Vollkommenheit schenkt..."

[1] Ibn Ǧubair erwähnt eine zuvor gehörte Predigt Ibn al-Ǧauzī's (Riḥla 220 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000019

Neben der rhetorischen Meisterschaft Ibn al-Ǧauzī's trug zu dem besonderen Glanz seines Auftritts, dessen Faszination in den Zeilen Ibn Ǧubair's lebendig bleibt, auch seine persönliche Ausstrahlung bei; zur Zeit der hier beschriebenen Predigt war Ibn al-Ǧauzī als packender Redner, großer Gelehrter und vorbildlicher Muslim in aller Munde, und der Ruhm, der ihn umgab, wies seine Predigten von vornherein als besondere Ereignisse aus. Um sich die Besonderheit seiner persönlichen Wirkung zu vergegenwärtigen, ist der Vergleich mit Demagogen der jüngsten Vergangenheit oder Gegenwart gewiß unzulänglich und irreführend. Eine Erklärung muß sich, wenn auch nur in Annäherung, auf die Lebenswelt seiner Zeit und damit auf die Wahrnehmung seiner Zuhörer zu beziehen versuchen. Was in seiner Person spürbar war, läßt sich am besten als staunenswertes Talent umschreiben. Er, wie wohl auch seine Zuhörer, erlebten es als eine wunderbare Gabe, die sie in ihren Bann riß. Zudem ist die für seine Zeit allgemein gültige Macht des Predigerwortes in Betracht zu ziehen, die ihm in besonderer Weise zur Verfügung stand, aber, wie die Beschreibung des Bagdader Milieus zeigen wird, auch im Wirken anderer Prediger zum Ausdruck kam.

Die Spannung, in welche die Predigt das Publikum versetzte, scheint sich besonders aus dem Aufbau der Predigt zu ergeben, der eine emotionale Steigerung beabsichtigt: Vorbereitet durch den Vortrag der heiligen Worte steigern sich die Gefühle der Anwesenden durch die verschiedenen Phasen der Predigt, bis sie ihre Zerknirschung offen kundtun. Die Rezitation der Liebesverse fördert und verstärkt ihre Erregung noch, so daß Einzelne in einen Zustand verzückten Außersichseins geraten.

Ibn al-Ǧauzī hält hier keine der Form nach außergewöhnliche Versammlung ab, denn Verszitate aus der Dichtung waren ein üblicher Bestandteil von Predigten.

Zur Übernahme der Rolle des vortragenden Dichters (*šāᶜir*) durch den Ḫaṭīb im frühen Islam s. Goldziher, Chatīb 101 f. Wie das Kapitel über Ansprachen im *-ᶜIqd al-farīd* (*k. al-ḫuṭab*) belegt, wurden im 2./8. Jhdt. in den Predigten Verse verwendet, die nicht der Gattung der Zuhdīyāt angehörten, z. B. 4/73, 4/101 f.

Auch der packende Verlauf solcher Versammlungen, der im Zuhörer nicht nur Gefühle freisetzte, sondern ihn durch verschiedene Stadien emotionaler Gestimmtheit leitete, war ein häufig geübter Brauch (s. u.). Das Publikum ist hier nicht nur als zuhörend zu verstehen; denn Koran-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000020

leser und Prediger boten auch ein Schauspiel, das in dem Maße in den Vordergrund drängte, wie der adhortative (oder spekulative) Inhalt der Rede zugunsten äußerer Effekte zurücktrat.

Augenfällig an der von Ibn Ǧubair beschriebenen Szene aber ist, daß wir Ibn al-Ǧauzī von einer Seite kennenlernen, die dem Bild des sittenstrengen Traditionalisten, als der er bekannt ist, nicht entspricht. Auch Ibn al-Ǧauzī's Ḏamm al-hawā, das im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht, weist mit der ausführlichen Wiedergabe von Liebesdichtung Züge auf, die der vorherrschenden moralisch-didaktischen Tendenz wiedersprechen; es ist deshalb aufschlußreich, näher auf Ibn al-Ǧauzī's Verwendung von Liebesversen im Zusammenhang von Ermahnung und Warnung (*waᶜẓ*) einzugehen:

Die Verwendung von Liebespoesie in der Predigt war nicht unumstritten (al-Ġazālī, Iḥyāᵓ 3/282; vgl. Goldziher, ᶜAlī ibn Mejmūn 321). Auch Ibn al-Ǧauzī äußerte sich mehrfach zu dieser Frage. Dabei nahm er jenen traditionalistischen Standpunkt ein, mit dem man seinen Namen verbindet, und lehnte alle nicht-adhortativen Elemente der üblichen Predigerpraxis ab. So schrieb er in *al-Quṣṣāṣ* (§ 253): „Es gibt Volksprediger (*quṣṣāṣ*), die den größten Teil der Versammlung damit zubringen, über Liebe (*ᶜišq, maḥabba*) zu sprechen, indem sie Liebesgedichte (*ġazal*) rezitieren, in welchen die Geliebte in ihrer Schönheit dargestellt und über den Schmerz der Trennung geklagt wird."

In der eingangs beschriebenen Versammlung handelt er zwar dieser seiner Kritik nicht ganz zuwider; denn die von ihm vorgetragenen Verse geben lediglich eine Gemütsverfassung wieder, während das Geschehen zwischen den Liebenden und die Beschreibung der Geliebten ganz ausgeklammert bleiben. Doch tritt deutlich eine Diskrepanz zwischen der von ihm vertretenen Norm und der eigenen Predigerpraxis hervor, wenn man eine in seinem Handbuch für Prediger (Quṣṣāṣ) formulierte Anweisung einem Bericht von Ibn Ǧubair über eine seiner Predigten gegenüberstellt. Er empfiehlt (Quṣṣāṣ § 324): „(Dem Prediger) sollte vor allem daran gelegen sein, Furcht zu erwecken.... Es ist nichts dagegen zu sagen, daß er fromme Verse (*abyāt zuhdiyāt*) zitiert..." Ibn Ǧubair beschreibt eine seiner Predigten wie folgt (Riḥla 224): „Sodann begann er am Ende seiner Versammlung Liebesverse von reiner — d.h. frei von erotischer Färbung — und ergreifender Wehmut (*abyātan min*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000021

an-nasīb šauqan zuhdīyan ṭaraban) zu wiederholen, bis das Mitgefühl ihn überwältigte und er in schmerzlicher Erregung von der Höhe seiner Kanzel sprang, alle klagend und um Reue ringend zurücklassend".

Der Kontrast zwischen der Auffassung, Predigt solle ausschließlich der Ermahnung dienen, und dem tatsächlichen Vorgehen, die Zuhörer durch Liebesverse zu stimulieren und, ihre Gefühle evozierend, sie zur Reue zu bewegen, wobei er selbst offensichtlich nicht unberührt bleibt, soll hier nicht gegen Ibn al-Ǧauzī als Beweis für die Inkonsequenz seiner Haltung vorgebracht werden, sondern eine für ihn unproblematische Ambiguität verdeutlichen. Ibn al-Ǧauzī folgte in seinen Predigten wohl — auch kritische Zeitgenossen nahmen an seiner Predigerkunst keinen Anstoß — einem verbreiteten, selbstverständlichen, mit der volkstümlichen Tradition verbundenen Brauch. Als Gelehrter und traditionalistisch gesinnter Mahn- und Bußprediger aber stritt er gegen die unbedenkliche, verselbständigte Anwendung dieser Kunst, die sich nicht einer seinem Verständnis nach frommen Ansprache unterordnete. Aufschlußreich für seinen Standpunkt in dieser Frage, sowie für die von ihm angegriffene volkstümliche Predigerpraxis ist eine Passage in seinem Werk *Talbīs Iblīs* „Verstellungen des Teufels", das etwa ein Jahrzehnt vor den hier beschriebenen Predigten entstanden ist (s. S. 44, 81 f.). Hier zeigt sich, daß seine gestrenge Auffassung vor allem gegen solche Prediger formuliert ist, die in ihren Darbietungen die Zuhörer durch theatralische Effekte in ihren Bann zogen und, ohne dabei die religiöse Unterweisung als Ziel ihrer Agitation zu erreichen, sich in grober Schaustellerkunst gefielen. So schreibt er (Talbīs 121): „Dazu gehört, daß sie suchen, was die Seelen in Aufruhr versetzt und die Herzen erfreut, und in verschiedenster Weise davon reden. So sieht man sie liebliche Liebesverse (*al-aš^{c}ār ar-rā^{ɔ}iqa al-ġazalīya*) rezitieren, getäuscht vom Teufel, (der ihnen eingibt): wir beabsichtigen ja nur, auf die Liebe zu Gott anzuspielen, obwohl doch bekannt ist, daß das Publikum, welches sie aufsucht, gewöhnliche Leute sind, deren Innen(leben) voller triebhafter Neigungen (*ḥubb al-hawā*) ist... Der (Qur^{ɔ}ān-)Leser bewegt (die Zuhörer), und der Prediger trägt mit Händeklatschen und Stampfen der Füße Liebesgedichte vor, so daß er aussieht wie im Rausch. Diese Bewegungen bezwingen die Gemüter, erregen die Seelen und lassen Männer und Frauen auf Grund der in den Seelen verborgenen Triebe (*limā fī n-nufūs min dafā^{ɔ}in al-hawā*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000022

schreien und ihre Kleider zerreißen. Dann gehen sie hinaus und sagen, ‚das war eine gelungene Versammlung', wobei sie als Gelingen bezeichnen, was nicht erlaubt ist".

Der „Anspielung auf die Gottesliebe" (*išāra ilā maḥabbat Allāh*) bedienen sich Prediger sufischer Prägung, für die das Thema Liebe wegen seiner Implikationen für die Gottesliebe von besonderer Bedeutung ist (z. B. Aḥmad al-Ġazālī, Sawāniḥ; vgl. Ritter, Philologika VII 85-109). Zu einer anderen Beschreibung Ibn al-Ǧauzī's von unseriösem Predigertreiben s. Ritter, Seele 441 f.; vgl. u. S. 20 u. f.

Von dem hier kritisierten Stil unterscheiden sich die Predigten Ibn al-Ǧauzī's erheblich, wie die von ihm erhaltenen und bereits edierten Predigt-Werke beweisen. Sie sind Zeugnisse seiner frühislamisch orientierten Frömmigkeit und vorbildlichen Predigerkunst; ermahnende Predigten, die, z. T. in Form der Homilie, die Vergänglichkeit des Diesseits und das Weltgericht zum Thema haben, überwiegen (*Bustān al-wāᶜiẓīn*, *al-Muntaḍab fī n-nuwab*, *al-Yāqūta fī l-waᶜẓ*).

Sein -*Mudhiš* jedoch enthält eine ganz andere Art von Predigten, in denen Liebesverse einen großen Raum einnehmen; der überwiegende Teil hat die Warnung vor den Folgen von Begehren und Leidenschaft zum Thema.

al-Mudhiš (s. S. 51) ist ein enzyklopädisches Werk, das sich in vier Kapiteln mit Qurʾān, Sprache, Tradition und Geschichte befasst. Das fünfte und umfangreichste Kapitel enthält Material für Predigten. Es ist in zwei Teile gegliedert: einer in 26 Abschnitte unterteilten Sammlung von Geschichten aus dem Leben der Frommen folgen im zweiten Teil 100 kurze Predigttexte. Von diesen ist hier die Rede.

Die Kürze der in diesem Werk angeführten Predigten läßt vermuten, daß sie nicht als Muster für vollständige Predigten verfaßt wurden, sondern, wenn es sich nicht um eine rein literarische Komposition handelt, die keine Anwendung im Vortrag fand, fragmentarische Ausarbeitungen darstellen. Obgleich die Anwendung dieser Texte in der Predigt zweifelhaft ist, zeigt die Schrift doch, daß für Ibn al-Ǧauzī Paränese mit Zitaten aus der Liebespoesie vereinbar war.

Darüber hinaus offenbart sich hier eine für seine Erörterung des Themas Leidenschaft typische Verbindung seiner mahnenden Worte, die zu Vorsicht und Abkehr auffordern, mit der poetischen Darstellung, welche Anteilnahme und Betroffenheit herstellt. Hier läßt sich der Moralist und publikumswirksame Prediger Ibn al-Ǧauzī erkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000023

Die Verse schildern das Leiden an der Liebe und werden durch den Kommentar Ibn al-Ğauzī's in einen Zusammenhang gestellt, der sie als warnende Beispiele ausweisen soll. Die parānetische Tendenz, welche der Predigt zu Grunde liegt, kann jedoch den Eindruck nicht überdecken, der von den Versen selbst ausgeht. Sie sind in der Mehrzahl nicht aus einer didaktischen Intention heraus entstanden und vermitteln deshalb, trotz des kommentierenden Zusammenhangs, den poetischen Gehalt des literarischen Kontexts, dem sie zugehören. So entstand aus der Verbindung von Parānese und Poesie ein Werk, das zwischen diesen Bereichen siedelt, und dessen Doppelbödigkeit darin besteht, daß der Autor die Zeugnisse der Dichtung als Anschaungsmaterial für seine Thesen zu verwenden vorgibt, gleichzeitig aber die in den Versen verdichteten Empfindungen mit dem Rahmenwerk seines Kommentars versehen darstellt.

Um diese Eigenart des Werkes deutlich werden zu lassen, sei ein kurzer Ausschnitt vorgestellt (Mudhiš 374 ff.):

„O, der du dein Herz in den Weidegründen der Leidenschaft (*hawā*) schweifen läßt und deine Zeltstricke in der Fremde spannst (.....), es sagte der Dichter Mihyār:

Hör auf, mich zu tadeln, in der Ḥimā,[1] oder verschwinde
und lass mich hier, ein Herz suchend, das mir verloren ging.
Die Lagerstätte fragte ich, ohne Antwort zu begehren,
denn mancher andere, den ich fragte, hat sie mir verwehrt.
Ich, o Lager, bin dem Steppenwild verwandt;
ist an dir Verräterisches (was die ehemalige Gegenwart der Geliebten verrät),
so blieb ich doch meiner festen Absicht treu.
Wenn diese Reste auch von deinem Sanssouci nichts ließen,
c'est la vie — so reicht dein Schemen mir zum Glück.
Brennt (bei dir) ein Feuer nieder, bedien' dich meiner Leber,
wenn des Himmels Schleusen sich verschließen, nimm (die Tränen) meiner Augenlider".[2]

Ibn al-Ğauzī nimmt sodann seine Predigt wieder auf und spricht von der Verfänglichkeit des Blicks, mit dem die Liebe beginne, und der damit Ursache für Unglück und Leid werde (s. S. 204). Dazu zitiert er den Koranvers (24:29): „Sag den Gläubigen, daß sie ihre Blicke senken sollen". Es folgen die Verse (Anonymus):

„Meiner Augen wegen ward mein Blut vergossen,
um der Lust nur eines Augenblickes willen dauern meine Schmerzen.

---

[1] Mihyār, Dīwān 4/72: „bil-liwā".

[2] vgl. Mihyār, Dīwān 4/72 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000024

Wie oft hab ich mir das schon vorgeworfen — vergeblich,
die Leidenschaft hat Fuß gefaßt, doch meine Füsse gleiten aus."

Ibn al-Ǧauzī fährt fort: „O, der du dem Blick, der dich gefesselt hat, freien Lauf läßt (....) und mit der Liebeslust beschäftigt bist, gemach, sie tötet dich ...."

Wieder folgen Verse von Mihyār, die die Ohnmacht des von Liebe Ergriffenen schildern. So geht es fort. Den mahnenden Worten des Autors folgen Verse, die die Liebe veranschaulichen. Schließlich schildert Ibn al-Ǧauzī selbst emphatisch das Leiden der unglücklich Verliebten, ohne dabei einen distanzierten Unterton, wie Verachtung oder Spott, anklingen zu lassen:

„In der Nacht erregt ihre Herzen die Leidenschaft (...). Wen die Furcht in Atem hält, wie soll der zur Ruhe kommen? Wen die Liebe sprechen macht, wie soll der schweigen? Wessen Schmerz die Trennung ist, wie soll der sich gedulden (...)". Darauf folgen, die Predigt beschließend, noch einige Verse von Ibn al-Ǧauzī selbst:

„Es zog die Nacht sich in die Länge,
während der ich keinen Schlummer fand.
Es haust die Leidenschaft bei mir,
seit sie ihr Lager in der Ferne suchten.
Hätten die Scheidenden doch einen Verliebten (ganz) zurückgelassen!
Doch ging mein Herz mit ihnen auf Reisen, während mein Körper hier blieb.
(.....)
Wo ist eine Brise, meinen Kummer zu lindern,
und wo der Duft des Jasmins?
Ein plötzlicher Tod war die Trennung von euch, Geliebte,
der hat mein Fleisch verschlungen und meine Knochen gebleicht.
(.....)".

Auf ganz ähnlich zweideutige Weise wie in den Predigttexten des *-Mudhiš* verwendet Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā die Beispiele der Liebesdichtung. In der „Mißbilligung der Leidenschaft", hat er neben seinen Ausführungen, die auf Gefahren und Übel der Leidenschaft hinweisen, und den frommen Überlieferungen, welche seine Ausführungen bekräftigen, viele Liebesgeschichten und einige Beispiele der Liebespoesie zusammengetragen. Die zahlreichen Liebesgeschichten werden vorgeblich zur Illustration seiner Warnungen und Mahnungen angeführt, sind jedoch tatsächlich der moralischen Erörterung nicht untergeordnet (vgl. S. 97); denn sowohl aus dem Umfang der Sammlung, wie aus der thematischen und erzählerischen Verschiedenartigkeit der Geschichten ergibt sich, unabhängig von Ansichten und Lehren des Verfassers, eine fesselnde Darstellung der Liebe unter vielen unterschiedlichen Aspekten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000025

Obgleich für Ibn al-Ǧauzī's Verbindung seiner moralischen Ermahnungen mit Beispielen der Liebesdichtung auch literarische Vorbilder prägend waren (s. S. 57 ff.), ist, wie die Betrachtung seiner Predigerkunst zeigt, sein zweideutiger Umgang mit der Liebesdichtung — die seine Warnungen illustrieren soll und zugleich Fühlen und Erleben der Verliebten vermittelt — im Zusammenhang mit dem Prediger Ibn al-Ǧauzī, der die Massen seiner Zuhörer zu ermahnen und begeistern wußte, zu verstehen.

Im Zusammenhang mit seinem Leben und Wirken ist auch der von Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā vertretene ethische Standpunkt zu betrachten. Er legt in diesem Werk, teils in eigener Erörterung, teils an Hand von Aussprüchen des Propheten und maßgeblicher Frommer, die ethischen Grundlagen dar, aus welchen sich das rechte Verhalten bezüglich Begehren und Liebe ergibt, und bietet darüberhinaus eine Reihe von Empfehlungen zur Therapie der leidenschaftlichen Liebe. Seine hier vorgestellten ethischen Überzeugungen, welche er der Behandlung der Leidenschaft zu Grunde legt, entsprechen seinem Wirken als Prediger wie als Gelehrter.

Ibn al-Ǧauzī gelangte mit seinen Predigten zu außerordentlichem Einfluß in Bagdad. Als traditionalistischer Prediger, der für die Besinnung auf die religiöse Wertbestimmtheit des Lebens und gleichzeitig auf die ursprüngliche, „rechtgeleitete" Zeit des Islam eintrat, wirkte er, während die Rückgewinnung der kalifalen Macht sich allmählich verwirklichte, auf ihre ideologische Grundlegung hin, indem er die intakte Welt der um ihren Imām und Herrscher gescharten Gläubigen in der Predigt wiedererstehen ließ (zu Imām vgl. Arnold, Caliphate 40 f.). Wie seine Bemühungen, das Fundament des Islam, Gottes Wort und die von allen späteren Interpretationen gereinigte Lehre des Propheten für die Regelung der Angelegenheiten der Gemeinde zur Geltung zu bringen, der Überzeugung Ausdruck geben, Frömmigkeit nicht im Gegensatz zum weltlichen Leben zu verstehen, sondern darin zu verwirklichen, war auch sein persönlicher Lebensrahmen von einer regen weltlich wirksamen Frömmigkeit — als Lehrer, Prediger, Autor — bestimmt. Diese Haltung entspricht den Werten, die Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā vertritt; denn wie Gottesfurcht und fromme Zügelung der Begehrlichkeit werden die Vernunft und das Ideal des tätigen und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000026

um Wissenschaft bemühten Menschen einer schwächlichen Dreingabe an die Leidenschaft entgegengestellt.

Eine Biographie Ibn al-Ǧauzī's, eine interessante und — trotz der umfänglichen und kenntnisreichen Arbeit von Swartz (Life, Diss. 1976) — noch immer lohnende Aufgabe, kann sich hier nicht anschließen. Die Beschreibung einiger kennzeichnender Aspekte und aufschlußreicher Stationen seines Lebens seien der Untersuchung des Ḏamm al-hawā jedoch vorangestellt. Für Ibn al-Ǧauzī's Aufstieg zu dem für Jahrzehnte führenden Prediger Bagdads war die politische Geschichte seiner Zeit von großer Bedeutung. Deshalb ist ein Überblick über sein Leben und Wirken nicht auf seine persönliche Geschichte zu beschränken. Mit den Ereignissen seiner Zeit war Ibn al-Ǧauzī vor allem durch die Berührung mit zwei für die politische Entwicklung bestimmenden Kräften verbunden. War für sein Wirken einesteils die Beziehung zu den Kalifen ausschlaggebend, die ihn — meist in Zusammenhang ihrer Politik — förderten oder mieden, basierte sein mächtiger Einfluß andererseits auf Anerkennung und Autorität unter den Einwohnern der Stadt. Die besondere Anerkennung Ibn al-Ǧauzī's ergab sich nicht nur aus seinen persönlichen Fähigkeiten, sondern auch daraus, daß er als einer der wenigen großen Bagdader unter den in Bagdad wirkenden Predigern mit einer populären Bewegung verbunden war, die sich gegen die fremden Machthaber richtete und von einer traditionalistischen und besonders ḥanbalistischen Stimmung getragen wurde. Die Verhältnisse, die das Wirken der Prediger bestimmten, sowie die Politik der Kalifen zur Rückgewinnung ihrer Macht und die Parteinahme der Einwohner Bagdads in diesem Prozeß werden deshalb in die Darstellung von Ibn al-Ǧauzī's Leben einbezogen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000027

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000028

TEIL 1

EINFÜHRUNG ZU AUTOR UND WERK

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000029

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000030

I

IBN AL-ĞAUZĪ UND SEINE ZEIT

A. Quellen

Von besonderer Bedeutung unter den zahlreichen Ibn al-Ğauzī gewidmeten Artikeln in der arabischen biographischen Literatur (vgl. Munḏirī 2/291 Nr. 608 Anm. 1) ist der betreffende Abschnitt im biographischen Sammelwerk des sachkundigen Ibn Raǧab (gest. 795/1392); denn dieser zitiert nicht nur in bemerkenswert ausführlicher Weise autobiographisch relevante Passagen aus Ibn al-Ğauzī's Chronik *al-Muntaẓam fī sulūk al-mulūk wal-umam* (Ḏail 1/407-11) und aus anderen Werken von ihm (s. u.), sondern läßt auch eine Reihe von Zeitgenossen Ibn al-Ğauzī's zu Wort kommen, sowohl Anhänger von ihm, als auch Kritiker:

Ṭalḥa ibn Muẓaffar al-ʿAlṭī (gest. 593/1197; Ḏail 1/390 Nr. 197; Munḏirī 2/108 Nr. 413 mit weiteren Quellenangaben), ein Schüler Ibn al-Ğauzī's.

Muwaffaqaddīn al-Maqdisī: ʿAbdallāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma (gest. 620/1223; EI² 3/842 f.), der bekannte ḥanbalitische Rechtsgelehrte und Theologe (vgl. Daiber, Creed).

Muḥammad ibn al-Qādisī (gest. 632/1235; Ṣafadī 2/117 Nr. 457; Kaḥḥāla 9/12; Rosenthal, Historiography 83), Historiograph; Ibn Raǧab zitiert aus seiner bisher nicht wieder gefundenen Fortsetzung zu Ibn al-Ğauzī's Chronik.

Ibn al-Qaṭīʿī (gest. 634/1236; Kaḥḥāla 2/136, 8/303), Historiograph; er schrieb eine Fortsetzung zum Ḏail Taʾriḫ Baġdād des Samaʿānī (GAL² 1/402 Nr. 1 S 1/565) und hörte viele Werke von Ibn al-Ğauzī bei ihm selbst.

Ibn an-Naǧǧār (gest. 643/1245; GAL² 1/442 f. S 1/613; Kaḥḥāla 11/317), ein Schüler Ibn al-Ğauzī's; er verfaßte wie Samʿānī einen Ḏail zum TB.

In diesem Zusammenhang sind auch zwei historische Werke zu nennen: Die Chronik des Enkels von Ibn al-Ğauzī, *Mirʾāt az-zamān*, die nicht nur einen ausführlichen Nekrolog auf Ibn al-Ğauzī enthält, sondern auch viele Einzelheiten aus seinem Leben unter dem jeweiligen Jahr des Ereignisses berichtet. Auch Ibn Kaṯīr gibt in seiner Chronik

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000031

(*Bidāya*), oft in wörtlicher Übernahme von Sibṭ Ibn al-Ǧauzī, einzelne Ibn al-Ǧauzī betreffende Berichte wieder (s. S. 18, 34, 42).

Autobiographische Notizen finden sich in Ibn al-Ǧauzī's Werken verstreut, am häufigsten in seiner Chronik (Munt.; s.o.); außerdem in seinen Werken *Ṣaid al-ḫāṭir*, eine Sammlung von Reflexionen zur Ethik und über theologische Grundsätze, *Laftat al-kibd*, ein für seinen Sohn Abū l-Qāsim bestimmter Ratgeber, der Rückblicke auf sein Leben enthält (s. S. 179), sowie die genannten Werke *kitāb al-Quṣṣāṣ wal-muḏakkirīn* und *Talbīs Iblīs* (s. Einleitung).

Die meisten der von Ibn al-Ǧauzī bisher edierten Werke wurden mit Bemerkungen zur Biographie des Verfassers eingeleitet. Von diesen sind hervorzuheben: ᶜAlī aṭ-Ṭantāwī's Vorwort zum *Ṣaid*, die Vorworte von Muḥammad Baḥr al-ᶜUlūm zu *Aḫbār aẓ-ẓirāf* und von Nāǧiya ᶜAbdallāh Ibrāhīm zu *al-Miṣbāḥ al-muḍī'* und die Einleitung von Ǧibrā'īl Sulaimān Ǧabbūr zu *Faḍā'il al-Quds*.

Neben der ausführlichen Dissertation von Swartz, der Auszüge daraus in die Einleitung zu seiner Edition des *k. al-Quṣṣāṣ* aufnahm, wurden Ibn al-Ǧauzī in der orientalistischen Literatur folgende Beiträge gewidmet: GAL² 1/659-666 S 1/914-20; Laoust, Les Schismes 213, 240-3; Laoust, Ibn al-Djauzī in EI² 3/751-3; Hartmann, an-Nāṣir 186-9.

Über Ibn al-Ǧauzī's Tätigkeit als Prediger gibt er selbst ausführlich Auskunft. Leider sind die zahlreichen Berichte, mit denen er seinen Aufstieg und seine Erfolge bezeugt, nicht in Texten von anderen Autoren seiner Zeit zu überprüfen. Vergleicht man die in seiner Chronik enthaltenen Berichte über zeitgenössische Prediger mit den betreffenden Artikeln der biographischen Literatur, läßt sich ersehen, daß Ibn al-Ǧauzī mit einer gewissen Voreingenommenheit für sich die Wirkung anderer erfolgreicher Prediger herunterzuspielen geneigt war (s. Munt. 10/240, 22; 10/219, 11-19). Trotz dieser Tendenz können wir davon ausgehen, daß seine Angaben über die eigenen Predigten und erhaltenen Ehrungen die Wirklichkeit nicht verfälschen. Denn seine Chronik, die mit dem Jahr 574/1178 zum Abschluß kommt (Mir'āt 8/353), hätte bei augenfällig unrichtigen Darstellungen zur eigenen Person ihm gewiß mehr Spott und Schaden als Anerkennung eingebracht.

B. Die Anfänge seines Wirkens

Ǧamāladdīn Abū l-Faraǧ ᶜAbdarraḥmān ibn ᶜAlī Ibn al-Ǧauzī wurde im Jahre 511/1117 oder 512/1118 in Baġdād geboren (vgl. Swartz, Life 1-4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000032

Zu Ibn al-Ğauzī's vollständiger, bis auf Abū Bakr zurückgehender Ahnenkette: Mirʾāt 8/481, wo jedoch drei Glieder weniger angegeben sind (defekte Abschrift bzw. Druck?) als bei Ibn as-Sāʿī, al-Ğāmiʿ 9/65; Ibn Ḫallikān 2/97; Ḥuffāẓ 4/1342; Ḏail 1/399; Šaḏarāt 4/329. Jeweils ein Glied weniger als diese geben Abū Šāma 21 und Bidāya 13/28 an. Eine gekürzte und von diesen auch abweichende Ahnenkette gibt Ibn al-Ğauzī selbst in Lafta 64.

Zur Nisbe (und damit zur lokalen Herkunft des Familie) sind verschiedene Erklärungen überliefert: Ibn Ḫallikān 2/98; Ḥuffāẓ 4/1342; Bidāya 13/28; Šaḏarāt 4/330; die verschiedenen Auffassungen gibt Ḏail 1/400 wieder.

Sein Vater, wie seine Vorfahren Kupferschmied, starb, als der Knabe drei Jahre alt war. Da sich seine Mutter wenig um ihn kümmerte, gelangte er in die Obhut einer Schwester des Vaters, deren Familie ebenfalls im Kupfergeschäft tätig war (Swartz, Life 7).

Auch Ibn al-Ğauzī soll in jungen Jahren seinen Namen mit dem Beinamen seines Vaters versehen haben; er schrieb sich ʿAbdarraḥmān der Kupferschmied (*aṣ-ṣaffār;* Mirʾāt 8/448).

Als Kind machte Ibn al-Ğauzī, wie er sich später, ungefähr 60-jährig, erinnert (Lafta 46), durch Begabung und ernsthaften Fleiß auf sich aufmerksam: „Ich erinnere mich, sehr strebsam gewesen zu sein; während ich als sechsjähriger in der Elementarschule war, gesellte ich mich immer den älteren Knaben zu, und schon als Kind war mir eine reiche Verstandeskraft gegeben (*ʿaqlan wāfiran*), die selbst die der Lehrer überstieg. Ich erinnere mich nicht, mit den Jungen auf der Straße gespielt, und nicht, mir ungebührliches Lachen erlaubt zu haben (*ḍaḥkan ḫāriğan*; d. h. *ʿan al-ḥudūd*)." Stattdessen hielt Ibn al-Ğauzī sich in der Moschee auf, „....weil ich den Traditionarier (*muḥaddiṯ*) suchte, der die Lebensgeschichten der Vorfahren überlieferte; alles, was ich hörte, behielt ich im Gedächtnis, und dann ging ich nach Hause, um es aufzuschreiben" (Lafta 46 f.). Auch pflegte er sich an einen einsamen Ort zurückzuziehen, um sich „um die Gelehrsamkeit zu bemühen" (Lafta 47). Berühmt, in vielen Vorworten zu seinen Werken zitiert, sind seine Erinnerungen an die Entbehrungen — „morgens erwachte ich, ohne Speise zu haben, und abends war es ebenso" (Lafta 48) —, die er während der Studienjahre ertrug (vgl. Ṣaid 2/330 § 167).

Seine frühen Studien — sein erster *samāʿ*-Eintrag stammt aus dem Jahre 516/1122 (Muqaddima zu Ibn al-Ğauzī's Aḫbār aẓ-ẓirāf 8)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000033

— galten neben Qurʾān (Munt. 10/252) und Ḥadīṯ unter Leitung von Ibn Nāṣir (s. S. 65) auch der Predigt.

Die wichtigsten der zahlreichen Lehrer Ibn al-Ǧauzī's hat Swartz vorgestellt (Life 27-74; Quṣṣāṣ 17-22). Die für unsere Untersuchung des Ḏamm al-hawā wichtigen Lehrer Ibn al-Ǧauzī's werden im Laufe der Ausführungen genannt.

Im Jahre 520, als Ibn al-Ǧauzī acht oder neun Jahre zählte, trat er bereits ein erstes Mal in einer Predigerversammlung vor die Zuhörer. Sein erster Lehrer für die Kunst der Predigt, Abū l-Qāsim al-ᶜAlawī (gest. 527/1132-3; Munt. 10/32; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 21 f.) hielt am Tag seiner Abreise aus Bagdad eine letzte Versammlung ab, zu der eine große Menschenmenge zusammenkam. Bei dieser Gelegenheit stellte er dem Publikum seinen Schüler Ibn al-Ǧauzī vor. Er zog ihm ein Baumwollgewand aus dickem, steifem Gewebe über (*qamīṣ min al-fuwaṭ*), ein Gewand, das die Sufis trugen (Swarts, Life 23). „Dann hob er mich auf die Kanzel, und ich gab die Worte wieder (*auradtu al-kalimāt*)", d. h. wiederholte die eingeprägten Worte, schrieb Ibn al-Ǧauzī später (Munt. 9/259).

Außer im Munt. findet sich dieses Ereignis beschrieben in Mirʾāt 8/117 f.; Bidāya 12/96; Ḏail 1/402, die alle mit Munt. übereinstimmen.

In dieser Versammlung verabschiedete sich der Prediger Abū l-Qāsim mit Versen von seinem Publikum, die Ibn al-Ǧauzī wiedergibt (Munt. 9/260). Sie bilden einen Hommage an seine Zuhörer, in Form und Motiven der Liebespoesie entlehnt:

Euch zu treffen ist meine Freude allezeit,
meine Heimstatt euer Lebensgrund (*maġnā*).
Ihr seid mein Hoffen, solange ich lebe,
mein Leben kann ohne euch nicht gelingen.
Eure weiten Gefilde bieten den Edlen Zehrung,
mögen diese eure Weidegründe nie verdörren!
Eure Hände bergen gleichsam Paradies und Hölle,
ich erhoffe und ich fürchte euch.
Gott schenke euch ein langes Leben, — Trübsal
hat das Verlassen eurer Lebensstätte mir schon bereitet.
Die Trennung soll, ziehe ich fort, mit brennendem Kummer
mein Innerstes entfachen und euch dabei verschonen.
Wüßte ich doch und wäre es mir gegeben,
zu leben bis zu einem Tag des Wiedersehens.
Wenn mein Sinn von Kummer übervoll,
soll euer Andenken steter Trost mir sein.
Es wünschen meine Augenlider Staub zu sein,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000034

auf dem eure Reittiere lagern.
Den Wind aus eurem Land werde ich kosten,
vielleicht, daß er den Duft von euch mir bringt.
Vergeßt nicht, was zwischen uns war,
ich werde euch niemals vergessen!
Ihr seid die Wohltäter,
und ich im Bande des Sklaven euer Knecht.

Diese Verse (*Mutaqārib*), von einfachem Bau und in leicht verständlicher Sprache gehalten, bedienen sich typischer Motive aus der Liebesdichtung: Dank und Trennungsschmerz, Selbsthingabe, Sehnsucht und Hoffnung auf Wiedersehen. Allerdings trägt Abū l-Qāsim hier keine Liebespoesie vor; der Prediger bedient sich der aus der Liebespoesie entlehnten Wendungen, um sich in ebenso effektvoller wie unverbindlicher Weise bei seinem Publikum zu bedanken, das ihm einen erfolgreichen Aufenthalt in Bagdad bereitete. Die Verwendung der Motive aus der Liebespoesie in diesem Zusammenhang setzt ihre Bekanntheit bei den Zuhörern voraus, für welche diese Ansprache ein Indiz ist. Außerdem wird an dieser Szene ein Ausschnitt aus dem Wirken des Predigers auch außerhalb strenger Paränese deutlich.

Ein für Ibn al-Ğauzī's Ausbildung sowie öffentliche Anerkennung entscheidender Lehrer war der Traditionarier, Rechtsgelehrte und Prediger Abū l-Ḥasan az-Zāġūnī.

Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn ᶜUbaidallāh az-Zāġūnī (gest. 527/1132; Munt. 10/32; Mašyaḫa 79 ff.; Makdisi, Ibn ᶜAqīl 250 ff.; Swartz, Life 53-55, 72-74, Quṣṣāṣ 20); er wird im Ḏamm al-hawā von Ibn al-Ğauzī einmal mit einer kurzen Liebesgeschichte, die ihm zu Ohren kam, zitiert (Ḏamm 459).

Sein Bruder Abū Bakr Muḥammad ibn ᶜUbaidallāh (gest. 552/1157; Munt. 10/179; Mašyaḫa 132 ff.) dagegen wird im Ḏamm al-hawā mehrfach als Überlieferer von Ḥadīṯen genannt (Ḏamm 63, 71, 152, 153, 243, 279).

Bald nachdem az-Zāġūnī im Jahre 527/1132 starb — Ibn al-Ğauzī war noch ein Jüngling —, trat Ibn al-Ğauzī zunächst teilweise, bald vollständig die Nachfolge seiner Lehrämter an — entgegen dem Brauch; denn normalerweise folgte die Ämtervergabe einer dem Seniorenprinzip folgenden Auswahl des Besten (Makdisi, Institutions 6, 45). Daß sich in diesem Fall die Ausnahme gegen die Regel — das wäre der Prediger Ibn ar-Rāḏānī (gest. 546/1151; Munt. 10/146; Ḏail 1/220 Nr. 108) gewesen — durchsetzte, begründet Ibn al-Ğauzī in seiner Darstellung des Ereignisses (Munt. 10/30 f.) mit der Anerkennung seiner Hochbegabung durch den Wesir des Kalifen, bei dem er vorstellig geworden war.

Bei diesen Ämtern handelte es sich um (Munt. 10/30; vgl. Makdisi, Ibn ᶜAqīl 436): 1) Eine Ḥalqa (Gelehrtenzirkel), die dem Disput von Rechtsproblemen diente, mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000035

anschließender Predigt. Dies fand in der Ğāmiᶜ al-Manṣūr statt, der alten Freitagsmoschee der Weststadt. 2) Ein Samstags-Mağlis in der Moschee beim Grab des Maᶜrūf al-Karḫī, das sich auf dem Friedhof am Ṣarāt-Kanal befand (Le Strange 97). 3) Ein Mağlis im Viertel Bāb al-Baṣra, in dem sich auch die Ğāmiᶜ al-Manṣūr befand (Le Strange 98). 4) Ein Mağlis in der Moschee Ibn Fāᶜūs, am Nahr al-Muᶜallā gelegen, einem Kanal, der durch den Norden der damaligen Ost-Stadt führte (Le Strange 280-83).

C. Zu den Predigern und der Stellung der Traditionalisten

Ibn al-Ğauzī hatte als junger Mann schon die gleiche Anzahl Lehrämter inne, wie sie sein Lehrer am Ende seines Lebens versah, und damit als Gelehrter und Prediger frühe Anerkennung gefunden. Von besonderer Bedeutung war seine jeden Freitag stattfindende Versammlung zur Diskussion von Rechtsproblemen und die dem Freitagsgebet sich anschließende Predigt; denn diese fanden in der Ğāmiᶜ al-Manṣūr statt, welche die Hochburg der Traditionalisten in Bagdad war (s.u.). Um Ibn al-Ğauzī's Wirken als Prediger und Lehrer zu verstehen, sollen die Bedeutung der Prediger, sowie die Stellung der Traditionalisten innerhalb der damaligen Parteiungen kurz beleuchtet werden.

Nach Bagdad kamen viele Prediger, um ihr Auskommen zu suchen und um die Anerkennung beim Publikum zu werben. Manche, die sich als ernsthafte Vertreter einer theologischen Schule oder geschulte Prediger erwiesen, erhielten auch Lehr- oder Predigerämter. Diejenigen, die zu Ibn al-Ğauzī's Zeit in Bagdad besondere Anerkennung fanden, kamen, mit Ausnahme von Ibn al-Ğauzī selbst und ᶜAbdalqādir al-Ğīlī (s. S. 39), der seit seiner Jugend in Bagdad lebte, aus Persien in die Metropole.

Ibn al-Ğauzī's Chronik nennt auch einige weniger Aufsehen erregende Bagdader Prediger, die neben den Fremden, die in Bagdad zu Ruhm kamen, eine unbedeutende Rolle spielten: Munt. 10/151,13-16; 10/180,4-10; vgl. auch Munḏirī 1/364 Nr. 223.

Ibn al-Ğauzī, als ein wachsamer Kritiker aller für die Lehre nicht wesentlichen Elemente der Predigerkunst, tadelte die Tendenz des Publikums, sich den Predigern gerade wegen der Fremdartigkeit in Sprache und Auftreten zuzuwenden, und das dem Bagdader Milieu Entstammende dagegen unbeachtet zu lassen (s. die Verse, die Ibn Ḫallikān 3/141 überliefert).

Neben Predigern wie Ibn al-Ğauzī, die die Kunst der Predigt als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000036

eine unter mehreren Disziplinen der islamischen Wissenschaft erlernt hatten, und zumeist auch ein oder mehrere Fachgebiete des *ᶜilm* unterrichteten, wirkten in Bagdad auch Prediger ganz anderer Provenienz, deren Versammlungen weniger der — natürlich der jeweiligen Schule verpflichteten — Rechtgläubigkeit verpflichtet waren. Diese nicht mit einem Amt oder eigenem Konvent versehenen Prediger, die ihre Zuhörer nur duch die Wirkung ihrer Auftritte anzuziehen wußten, galten als *quṣṣāṣ* (sing. *qāṣṣ*), Volksprediger; unter ihnen wirkten sowohl gelehrte Vertreten der Predigerkunst, wie auch Scharlatane meist mystischer Prägung, die sich als wundertätige Fromme ausgaben, um durch ihre vermeintlichen Wunder die Freigebigkeit ihrer beeindruckten Anhänger und Zuhörer auszunutzen.

Z.B. der Betrug des falschen Visionärs Munt. 10/88 f.; vgl. auch Munt. 10/204. Wichtiger als die Art ihrer Betrügereien ist dabei ihr Erfolg, der auf die Bedeutung des Wunderglaubens weist. Zum Wirken des Volkspredigers als Unterhalter, Komiker und Scharlatan s. Goldziher, Studien 2/159 ff.; Pellat, Le Milieu Basrien 114; Bosworth 1/25-29, 1/45.

Die Bezeichnung *qāṣṣ* für den Prediger, der Geschichten frommen Inhalts wiedergibt, beinhaltet ursprünglich keine Herabsetzung gegenüber dem Mahn- und Bußprediger (*wāᶜiẓ*; vgl. Goldziher, Studien 2/262); dies ist auch Ibn al-Ğauzī's Definition des *qāṣṣ* zu entnehmen (Quṣṣāṣ § 3). Zwar hatte der *qāṣṣ* qua Definition eine mehr unterhaltende Funktion als der *wāᶜiẓ*, doch wurde, wie Ibn al-Ğauzī hervorhebt (Quṣṣāṣ § 6), im Sprachgebrauch die Bezeichnung *qāṣṣ* auf alle Prediger angewendet. Insofern äußert sich Pedersen (Preacher 259 f.) mit Recht nur knapp zur terminologischen Unterscheidung von *qāṣṣ* und *wāᶜiẓ*. Ibn al-Ğauzī spricht allerdings von „*al-quṣṣāṣ*" auch in pejorativem Sinn, ihnen Schwindel und Leichtfertigkeit vorwerfend (s. u.). Die Bezeichnung *wāᶜiẓ* dagegen erscheint nie in unvorteilhafter Bedeutung. Dem entspricht folgende Beobachtung: Zwar hatte nicht jeder *wāᶜiẓ* benannte Prediger ein Amt inne, doch wurde, wer über ein Predigeramt verfügte, zumindest in der Literatur, nicht *qāṣṣ* genannt.

Die Resonanz der Prediger bei den Einwohner der Stadt war nicht von einer durch Lehr- oder Predigerämter ausgewiesenen Qualifikation abhängig (s.u.). Neben der persönlichen Anziehungskraft des Predigers — sei es durch seine Fähigkeit, Schaulust und Wunderglauben zu befriedigen, oder gelehrt und brilliant zu predigen — hinaus ist für die Beachtung, die ihm gezollt wurde, auch eine grundsätzliche Autorität des Predigers bestimmend, welche sich aus der zentralen Bedeutung von Glauben und heiliger Überlieferung im Leben der Menschen ergab. Die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens war eine natürliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000037

Gegebenheit, so naturgegeben wie die Bedrohtheit des Lebens angesichts der immer wieder über Bagdad hereinbrechenden Naturkatastrophen.

Erdbeben: 529/1135 Munt. 10/46; 538/1144 Munt. 10/108; 544/1150 Munt. 10/138, Mirʾāt 8/201, Kāmil 11/146.
Von den Bränden seien hier nur die größten notiert, welche ganze Stadtteile verheerten: 551/1160 Kāmil 11/216; 557/1162 Munt. 10/203; 566/1171 Munt. 10/232, Ibn al-Furāt 4, 1/115.
Von Teuerungen und Hungersnöten berichten: 541/1147 Kāmil 11/118; 542/1148 Munt. 10/125; 574/1179 Munt. 10/285 (vgl. dazu Mirʾāt 8/353; aus Kāmil 11/451 geht jedoch hervor, daß diese Angabe sich auf das Umland von Bagdad beziehen muß; Ǧabbūr's Schilderung in Ibn al-Ǧauzī, al-Quds, Muqaddima 20 ist deshalb zweifelhaft).
Seuchen grassierten in Bagdad: 531/1136-7 Munt. 10/67, vgl. Kāmil 11/54; und 552/1157 Munt. 10/176.
Hinzu kam die Gefahr der Überschwemmungen. Strömte im Frühjahr zuviel Wasser von den Bergen herab, schwollen die Flüsse, und die Kanäle konnten, wohl zum Teil wegen der Vernachlässigung des Dammsystems, die Wassermassen nicht mehr ableiten, in denen Bagdad förmlich ertrank (s. Sousa, Fayaḍānāt).
Merfach richtete das Hochwasser katastrophale Schäden an, z. B. im Jahr 554/1159, s. Berichte in: Munt. 10/189; Ibn al-Ǧauzī, Talqīḥ 18; Mirʾāt 8/232; Ibn al-ʿIbrī 209; Kāmil 11/248; Manāqib Baġdād 18; Šaḍarāt 4/169; Levy 228; Sousa 1/321 ff.

In diesen Nöten offenbarte sich die Bedeutung der Prediger in einer doppelten Funktion: sie führten die Gläubigen sowohl in der Abwendung des Unheils als auch in der Bewältigung des Geschehens. So wurden in der höchsten Not, als die Frühjahrsflut ganz Bagdad unter Wasser zu setzen drohte (in den Jahren 568/1173 und 569/1174) die Prediger aufgeboten, um die Einwohner zur Arbeit an den Dämmen zu mobilisieren und durch ermutigendes Zureden zu unterstützen (Munt. 10/241; Munt. 10/244 ff.; vgl. Sousa 1/325 ff.). Ibn al-Ǧauzī, der an den Arbeiten teilnahm, berichtet (Munt. 10/246) von den Versuchen, das Schlimmste abzuwenden und von der Furcht vor der Katastrophe: „Es bildeten sich immer wieder Einbrüche, die die Leute reparierten. Wenn sie einen verstopft hatten, öffnete sich ein anderer. Es wurde viel geschrien, gebetet und zu Gott gefleht".

Die Beschreibung der um Rettung aus dem Unheil betenden Gläubigen zeigt, wie das Naturgeschehen als Wille des Allmächtigen erlebt wurde. Dieses Erleben äußerte sich angesichts außergewöhnlicher und erschreckender Naturerscheinungen in Furcht und Erwartung des Jüngsten Tages, weil sie an die von Gottes Worten angekündigten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000038

Schrecken des Jüngsten Tages erinnerten. „Mittwochnacht, den 13. Rabīᶜ al-auwal (im Jahre 549/1154), nach dem Nachtgebet wehte ein finsterer Sturm (d. h. mit dunklen Wolken), in dem ein Feuer sichtbar wurde. Die Leute fürchteten, es sei der Jüngste Tag" (Munt. 10/156; vgl. diese Beschreibung mit Qurᵓān 69:6,7).

Dies war kein einmaliges Ereignis, und andere Berichte bezeugen ähnliche Reaktionen (z. B. Munt. 10/272, 287; Ibn al-Furāt 4, 1/129).

Die Worte des Predigers, die zur Furcht vor der Gerichtsbarkeit Gottes oder zur Begeisterung an Gottes Herrlichkeit aufriefen, integrierten dieses Erleben in die Sinnhaftigkeit und Sicherheit der Teleologie.

Eben weil Prediger ganz verschiedener Herkunft, Schulung und Lehre in Bagdad Anerkennung und Ehren erlangten, sah sich Ibn al-Ğauzī, selbst als er sich seines eigenen großen Einflusses schon gewiß sein konnte, veranlaßt, die Prediger abfällig zu beurteilen, deren Ruhm ihm ein Ärgernis war, weil sie eine andere Glaubensauffassung vertraten, als er selbst sie predigte. Dabei bediente er sich des Vorwurfs mangelnder Kompetenz, die er mit dem *qāṣṣ*, dem Volksprediger, verbunden sah. Seine Angriffe gegen Prediger, deren theologischen Standpunkt er ablehnte, bieten nicht nur Aufschluß über seine Abgrenzung vom volkstümlich unterhaltenden Prediger, sondern weisen auch auf den Standpunkt des Traditionalisten und Ḥanbaliten hin, als der Ibn al-Ğauzī hier streitet. So äußert er sich zu al-Ḫuzaimī (s.u.), über den er sich auf Grund der Einsicht in Aufzeichnungen von seinen Predigten ein Urteil gebildet hatte (Munt. 9/222): „Falschheit (*nifāq*) wie solche Lüge ist in Bagdad eigentlich erstaunlich, doch ist sie durch unqualifiziertes Gerede (*safsāf*) und Unkenntnis bedingt. Genauso sind die Versammlungen von Abū l-Futūḥ al-Ġazālī (s.u.) und Ibn al-ᶜAbbādī (s.u.) zu beurteilen, in denen Wunderbares, verläumderische Überlieferungen (*al-manqūlāt al-mutaḥarrisa*) und mit der Šarīᶜa unvereinbare Gedanken (vorgebracht werden). Dieser Versuchung sind die meisten Volksprediger (*quṣṣāṣ*) ausgesetzt, nein alle, weil sie weit davon entfernt sind, das Authentische zu kennen, und zudem das auswählen, was beim Volk (*ᶜawāmm*) ankommt, wie auch immer es sich mit seiner Richtigkeit verhalte".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000039

Gegen alle drei hier genannten Prediger, die in Bagdad bemerkenswert großen Erfolg hatten, polemisiert Ibn al-Ǧauzī vom Standpunkt ḥanbalitischer Parteilichkeit aus: Abū l-Fatḥ al-Ḫuzaimī (gest. 514/1120; Munt. 9/221; Mirʾāt 8/95; Subkī 6/190 Nr. 693), der im Jahre 509 nach Bagdad gekommen war, war ein šāfiʿitischer Theologe. Ihn verteidigte nachträglich der Šāfiʿit as-Subkī (6/190) gegen die Vorwürfe Ibn al-Ǧauzī's, die er als ungerechtfertigte, rein parteiliche Polemik des Ḥanbaliten zurückwies. Noch stärker waren Ibn al-Ǧauzī's Vorbehalte gegen Abū l-Futūḥ Aḥmad ibn Muḥammad al-Ġazālī (gest. 520/1126; Munt. 9/260 ff.; Subkī 6/60 ff. Nr. 595 mit weiteren Quellenangaben). Dieser fand glänzende Aufnahme in Bagdad, denn „er kam bei den Leuten an" (Munt. 9/260; vgl. Munt. 9/222), „die dichtgedrängt an seinen Versammlungen teilnahmen" (Subkī 6/60). Leben und Lehre des feinsinnigen, mystisch orientierten Predigers forderten posthum — er hatte ihn selbst wohl nicht erlebt und nur noch gegen seinen fortdauernden Ruhm zu kämpfen — Ibn al-Ǧauzī's Eifer für eine nüchterne, an der islamischen Frühzeit orientierten Frömmigkeit heraus und veranlaßte ihn zu barschen Worten („gotteslästerliches Gefasel" Munt. 9/262, 2), auf die später Ibn al-Aṯīr entgegnete: „Behüte uns Gott vor (solcher) üblen Nachrede, und dann ‚Ach, hätte ich doch gewußt...' Hatte al-Ġazālī nicht auch gute Seiten, welche Ibn al-Ǧauzī — will man ihm nicht niedere Beweggründe unterstellen — mit den üblen, die er ihm nachsagte, hätte erwähnen müssen?" (Kāmil 10/640).

Über die von Aḥmad al-Ġazālī vertretene Betrachtung des *šāhid*, „der jüngling, der als gegenstand der schönheitsschau dient" (vgl. Ritter, Seele 470-8), machte sich Ibn al-Ǧauzī lustig, indem er ihm eine verwerfliche Neigung für Knaben vorwarf (Munt. 9/264, 4-7; zur Knabenliebe s. S. 209). Im *Talbīs* berichtet Ibn al-Ǧauzī von der Ekstase Aḥmad's beim Anblick eines Knabengesichts (Übersetzung Ritter, Seele 473).

Auch al-Muẓaffar ibn Ardašīr ibn Abī Manṣūr al-ʿAbbādī (gest. 547/1152; Subkī 7/299 f. Nr. 994) fand, als er im Jahre 541/1147 nach Bagdad kam, „unzählbar viele Zuhörer" (Munt. 10/119). „Die Leute ließen ihre Arbeit liegen, um an seinen Versammlungen teilzunehmen und liefen um die Wette zu ihm" (Kāmil 11/118). Ibn al-ʿAbbādī erhielt ein Predigeramt an der Niẓāmīya und errang das persönliche Vertrauen sowohl des Kalifen wie des Sultans. Als Vertreter šāfiʿitischer Theologie stieß er jedoch auf die Ablehnung der ḥanbalitischen Kreise der Stadt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000040

wie offen zu Tage trat, als al-ᶜAbbādī's Versuch, in der Ğāmiᶜ al-Manṣūr, der Freitagsmoschee der Weststadt und Hochburg der Traditionalisten, zu predigen, einen Aufruhr verursachte (Munt. 10/145).

Ibn al-ᶜAbbādī war als Gesandter des Sultan Sanğar nach Bagdad gekommen. Die politischen Hintergründe seiner Mission waren dynastische Streitigkeiten. Nach dem Ableben Maḥmūd's (525/1131) besiegte Sanğar seinen Rivalen Masᶜūd im Kampf um die Nachfolge des Großsultanats (im Jahre 526). Sein Herrschaftsanspruch über Bagdad aber war rein formal, denn Masᶜūd war souveräner Herr über den ᶜIrāq und das westliche Persien. Dennoch sollte Ibn al-ᶜAbbādī an Sanğar's Oberherrschaft erinnern.

Mehrere der im 6./12. Jhdt. nach Bagdad kommenden Prediger kamen als Gesandte salğūqischer Potentaten, so auch Aḥmad al-Ġazālī und an-Naisābūrī (s. u.; vgl. Swartz, Life 99). Sie dienten nicht als Propagandisten, sondern waren Gesandte in diplomatischem Auftrag oder warben ohne unmittelbare politische Zielsetzung um die Sympathien der Bagdader für ihre Herren.

Ibn al-Ğauzī's scharf formulierte Ablehnung der nicht an den Prinzipien der *ahl al-ḥadīṯ* orientierten Prediger entspricht dem traditionalistischen Grundsatz, Qurᵓān und Ḥadīṯ als einzige Grundlage der Theologie zu betrachten; damit einher geht die Abkehr von der theologischen Disziplin des Kalām und der Unwille gegenüber mystisch-spekulativen Glaubensauffassungen. Im Bagdad des 6./12. Jhdts. läßt sich eine traditionalistische Bewegung erkennen, die, wie im Verlauf der Darstellung gezeigt wird, auch eng mit den Bestrebungen zur Wiedererrichtung der Kalifatsmacht verbunden war. Ibn al-Ğauzī ist eine ihrer Schlüsselfiguren, in keiner Weise aber ihr Urheber.

Schon in der ersten Hälfte des 5./11. Jhdts. spielten die traditionalistisch gesinnten Ḥanbaliten eine tonangebende, zuweilen bestimmende Rolle in Bagdad (vgl. Glassen, Religionspolitik 9-62); zur Zeit Ibn al-Ğauzī's zeigten sie eine deutliche Überlegenheit gegenüber der in Bagdad traditionsreichen Schule der ašᶜaritischen Theologie, die vor allem vom šāfiᶜitischen Maḏhab getragen wurde.

Die Ḥanbaliten stellten durch die große Zahl ihrer Anhänger den bedeutendsten Maḏhab der Sunniten dar. Verglichen mit ihnen waren die Šāfiᶜīten, trotz der Niẓāmīya, von geringerer Bedeutung (Brunschvig 156; Makdisi, Ibn ᶜAqīl 372; Makdisi, Ašᶜarī; Halm 32 ff., 171).

Doch war die traditionalistische Glaubensauffassung nicht auf die Ḥanbaliten beschränkt, wenn auch sie während der zeitweiligen politischen Vorherrschaft der Traditionalisten die Früchte der großzügigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000041

Förderung durch den Kalifen al-Mustaḍīʾ (s. S. 36 f.) genossen und damit den Neid anderer Schulen erweckten (Munt. 10/153,8; 253,10; 284,7). Einen aufsehenerregenden Erfolg für die traditionalistische Orientierung in den für Bagdad wichtigen sunnitischen Schulen errang ein Perser, der ḥanafitische Rechtsgelehrte und Prediger an-Naisābūrī (gest. 545/1150; Munt. 10/143; Kāmil 11/153; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 27). Er kam im Jahre 538/1143 im Gefolge des Sultan Masᶜūd nach Bagdad. Sein Appell, in dem unitarischen und zur Rückbesinnung fordernden Diktum zusammengefaßt, „seid Šāfiᶜiten, aber keine Ašᶜariten, Ḥanafiten, aber keine Muᶜtaziliten, Ḥanbaliten, aber keine Anthropomorphisten" (Munt. 10/106), wandte sich besonders gegen die Vertreter einer rationalistisch orientierten Theologie: die Ašᶜarīten, deren Imām an-Naisābūrī von der Kanzel herab verfluchte. Den Beifall erkennend, den dieser Appell fand, gab der Sultan schließlich Befehl, von der Niẓāmīya den Namen des Imām al-Ašᶜarī zu tilgen und durch den des Imām aš-Šāfiᶜī zu ersetzen (Munt. 10/107). Die Kampagne gipfelte in der Vertreibung des führenden ašᶜaritischen Gelehrten al-Isfarāʾīnī (Munt. 10/107 f.; vgl. Munt. 10/110 f.).

Abū l-Futūḥ al-Isfarāʾīnī: s. Subkī 6/170-3; Halm 171. Schon 521 hatte er einmal wegen einer das Prophetentum in Frage stellenden Äußerung Bagdad verlassen müssen (Munt. 10/6; al-Quṣṣāṣ 107 § 231).

Es kam später auch zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen aufgebrachten Ašᶜariten und Ḥanbaliten (Munt. 10/218,17; ausführlicher Mirʾāt 8/262); ein deutlicher Beweis für die Überlegenheit der Traditionalisten-Front ist die Verfolgung des ašᶜaritischen Faqīh Muḥammad al-Barruwī, den man sogar vergiftet haben soll. al-Barruwī (gest. 569/1174): Subkī 6/389 Nr. 696 mit weiteren Quellenangaben; vgl. Halm 171; Kāmil 11/337 fälschlich al-Būrī.

Die Übermacht der anti-rationalistischen, traditionalistischen Glaubensrichtung in Bagdad verdeutlicht auch der Werdegang des Predigers Abū l-Ḫair al-Qazwīnī (gest. 590/1194; Munḏirī 1/367 Nr. 224; Subkī 6/7 Nr. 565; Hartmann, an-Nāṣir 138). Er kam im Jahre 555/1159 auf der Pilgerreise nach Bagdad, erhielt einen Maǧlis an der Niẓāmīya und entwickelte sich, der ašᶜaritischen Theologie absagend, zum führenden Vertreter der Šāfiᶜiten traditionalistischer Orientierung. An der unter dem Kalifen al-Mustaḍīʾ planvoll unternommenen Förderung der traditionalistischen Prediger hatte er deshalb auch Anteil und blieb bis zu seiner Vertreibung durch die Šīᶜiten (Mirʾāt 8/443; s. S. 37) in sehr angesehener Position.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000042

Anders als die Aš^{c}ariten blieben die Šī^{c}iten während des 6./12. Jhdts. den Sunniten im allgemeinen und den Traditionalisten insbesondere bedrohliche Rivalen um die Vorherrschaft in der Stadt. Die Šī^{c}iten hatten zwar während des Erstarkens der Traditionalisten unter Ibn Hubaira (s. S. 31) und später unter al-Mustaḍī$^{\flat}$ keinerlei Einfluß auf die Regierungsämter und vereinzelt sogar Verfolgung zu ertragen; doch wurden sie weder verdrängt noch gänzlich eingeschüchtert (z. B. Munt. 10/198; 10/208,7) und konnten sich, wenn einer der ihren an der Macht war, wieder ein stärkeres Auftreten erlauben, wie während des Wesirats des den Traditionalisten feindlich gesonnenen Ibn al-Baladī (s. S. 35; Munt. 10/217).

Ibn al-Furāt (4, 1/17) erwähnt einen blutig ausgetragenen Zwist der beiden Parteien. Da diese Angabe sich in anderen zeitgenössischen Quellen nicht findet, ist anzunehmen, daß sie der von ihm als Quelle benutzten Chronik des Šī^{c}iten Ibn Abī Ṭaiyi$^{\flat}$ (gest. 630/1233; Kaḥḥāla 13/195 f.; Rosenthal, Historiography 357; vgl. Cahen in EI^{2} 3/693) entstammt, zumal ein für Ḥanbaliten verlustreicher Ausgang berichtet wird.

Während die Zeiten šī^{c}itischer Herrschaft, d. h. der Machtausübung šī^{c}itischer oder pro-šī^{c}itischer Beamter des Kalifen, für Ibn al-Ğauzī Bedrohung und Not bedeuteten (s. S. 34, 37, 40), waren umgekehrt die Šī^{c}iten zu der für Ibn al-Ğauzī glanzvollen Zeit ungebrochener Vorherrschaft der Traditionalisten unter al-Mustaḍī$^{\flat}$ Opfer offener Repression (s. S. 36) und im extremen Fall der Lynchjustiz ausgesetzt (Munt. 10/285, 21; zitiert in Bidāya 12/300 f.). Die Situation der Šī^{c}iten in dieser Periode faßte Ibn al-Ğauzī im Jahre 574 mit den Worten zusammen: „Sie wurden mehr gedemütigt (*aḏall*) als die Juden" (Munt. 10/286,9). Ibn al-Ğauzī stand allerdings den Šī^{c}iten nicht grundsätzlich unversöhnlich gegenüber, sondern wandte sich entschieden nur gegen die extremistische Rāfiḍa. Die Distanz zur šī^{c}itischen Gemeinde in Bagdad war jedoch immerhin so groß, daß Ibn al-Ğauzī in den Nekrologen seiner Chronik keine šī^{c}itischen Prediger erwähnt.

In Streitfällen zwischen den Parteien, die immer in gewalttätigen Aufruhr umzuschlagen drohten, erwies er sich als ein um Mäßigung besorgter Schlichter (Munt. 10/286; vgl. Mir$^{\flat}$āt 8/350 f.; einen ähnlichen Vorfall schildert Munt. 10/242).

Ibn al-Ğauzī verfaßte selbst eine Biographie ^{c}Alī's (Ḏail 1/420, 9; ^{c}Alauğī Nr. 437) und widersprach heftig einer provozierend anti-šī^{c}itischen Schrift zur Verteidigung des Kalifen Yazīd ibn Mu^{c}āwiya, dem die Passion des Ḥusain zur Last gelegt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000043

wird. Sie stammte von seinem Zeitgenossen und Kollegen, dem Ḥanbaliten ᶜAbdalmuġīṯ ibn Zuhair al-Ḥarbī (gest. 583/1187; al-Munḏirī 1/83 mit weiteren Quellenangaben; Ziriklī 4/300; Kaḥḥāla 6/173). Zur Widerlegung seines *k. fī Faḍāʾil Yazīd* verfaßte Ibn al-Ǧauzī seine Schrift *Radd ᶜalā al-mutaᶜaṣṣab al-ᶜanīd al-māniᶜ min ḏamm Yazīd* (Ḏail 1/356, 6; ᶜAlauǧī Nr. 143).

Zwischen den beiden Ḥanbaliten bestanden noch mehrere Uneinigkeiten, wie Ibn Raǧab ausführt (Ḏail 1/356 f.), mit denen sich ein weiteres Werk Ibn al-Ǧauzī's befaßt: *Āfat aṣḥāb al-ḥadīṯ wa-radd ᶜalā ᶜAbdalmuġīṯ* (Ḏail 1/357, 4; ᶜAlauǧī Nr. 2; vgl. Goldziher, Studien 2/97).

D. Gegen die salǧūqische Herrschaft gerichtete Kräfte

Die Vormachtstellung der Traditionalisten und besonders der Ḥanbaliten war auch das Ergebnis einer politischen Entwicklung. Denn ihre besondere Stellung ergab sich aus der Verbindung der traditionalistischen Glaubensauffassung mit der gegen die salǧūqischen Machthaber gerichteten Politik, welche die Macht des Kalifats, und damit die rechtmäßige Leitung der *umma*, wiederherzustellen zum Ziel hatte. Mit der Wiederherstellung der Kalifatsmacht gelangte deshalb auch Ibn al-Ǧauzī auf die Höhe seines Einflusses als Prediger.

Zu den Voraussetzungen dieser Entwicklung gehörte die Popularität der gegen die Salǧūqen gerichteten Politik. Weite Teile der Bagdader Bevölkerung lehnten sich während der wechselvollen Ereignisse bis zur Lösung des Kalifats von der salǧūqischen Oberherrschaft immer wieder gegen die fremden Machthaber auf.

Berichte aus dem Anfang des 6./12. Jhdts. über die Unfähigkeit sowohl des militärisch machtlosen Kalifen, wie der zerstrittenen salǧūqischen Fürsten, die durch die Kreuzfahrer in Palästina bedrohten Glaubensbrüder zu verteidigen, vermitteln einen Eindruck von der desolaten Situation, die Bagdad zu politischer Bedeutungslosigkeit verurteilte:

Als eine mit Geschenken reich ausgerüstete Gesandtschaft aus dem von Franken belagerten Tripolis im Jahre 501/1108 in Bagdad eintraf, um den Sultan um Hilfe zu bitten, empfing dieser sie mit großem Pomp und hielt sie mit diplomatischen Versprechungen hin, bis er in eigenen, internen Kriesgsgeschäften die Stadt verließ (Kāmil 10/452 f.; vgl. auch die Reaktion auf Flüchtlinge aus dem eroberten Jerusalem, Kāmil 10/284; Levy 206). Als zwei Jahre später Flüchtlinge einer von Franken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000044

überfallenen Handelskarawane aus Aleppo in die Stadt kamen und mit einer aufgebrachten Menge, die sich ihnen auf die Schilderung ihres Unglücks hin angeschlossen hatte, in die Moschee des Sultans stürmten, die Kanzel demolierten und die Verrichtung des Freitagsgebets verhinderten, versprach der Sultan Hilfe. Nach einer Wiederholung des Aufruhrs in der Moschee des Kalifen kam es tatsächlich zur Entsendung von Truppen.

Kāmil 10/482 ff.; knapper in Munt. 9/165, Mirʾāt 8/34. Zu ganz ähnlichen Vorfällen kam es im Jahre 532/1138: Munt. 10/72; Mirʾāt 8/163.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, daß die Bagdader an den zu Ibn al-Ğauzī's Zeiten unternommenen Versuchen der Kalifen, ihre Herrschermacht zurückzugewinnen, Interesse bewiesen und tatkräftig Anteil nahmen. Wenn sich die Gelegenheit ergab, ergriffen sie in den von mehreren Rückschlägen gezeichneten Bemühungen auf der Seite der Kalifen Partei:

517/1123 griff al-Mustaršid als erster Kalif nach der Machtübernahme durch die Būyiden wieder zum Schwerte, um die Stadt, von den in Nachfolgestreitigkeiten verwickelten Salğūqen schutzlos gelassen, gegen den Mazyaditen Dubais (gest. 529/1135) zu verteidigen. Viele Bagdader waren bereit, an der Seite des Kalifen zu kämpfen (Kāmil 10/607).

529/1135 zog al-Mustaršid mit seiner Armee gegen Sultan Masᶜūd. Nachdem er eine Niederlage erlitten hatte und gefangen genommen worden war, brach, Ibn al-Ğauzī zufolge (Munt. 10/46; vgl. Taʾrīḫ 432), am *ᶜĪd al-fiṭr* ein Aufruhr aus; die Menge ließ die feierliche Ḫuṭba nicht zu und lieferte der Polizeitruppe (*šiḥna*) eine Schlacht.

Šiḥna bezeichnet zweierlei: sowohl die Truppen, die die Sultane zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit in die Stadt legten, als auch das Amt ihres Befehlshabers (Horst, Staatsverwaltung 93-6; Amīn 201 f.).

530/1136 ließ sein Nachfolger ar-Rāšid die Truppen des Sultans mit Waffengewalt aus der Stadt treiben; die Bevölkerung, die sich am Kampf beteiligt hatte, plünderte den Sultanspalast und begann die Stadtmauern zu befestigen.

Munt. 10/54 f.; Kāmil 11/35 und Ibn Ḫaldūn 3/1057 liefern unterschiedliche Berichte vom Hergang.

543/1148 erhielt der Kalif al-Muqtafī von Sultan Masᶜūd die Erlaubnis, gegen die, die Stadt belagernden, rebellischen Emire eine eigene Armee

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000045

aufzustellen. Als er die Bevölkerung zu den Waffen rief, „kämpften die jungen Männer nur mit wollenen Hemden (geschützt) und mit Steinschleudern" (Munt. 10/132).

547/1152 feierte die Bevölkerung den Tod des Sultans und die Befreiung von der salǧūqischen Vormacht mit der Zerstörung der Fresken, welche die fremden Herren darstellten (Munt. 10/148 f.).

Neben diesem direkten, kurzfristigen und zumeist nicht planvoll unternommenen Vorgehen der Bagdader Bevölkerung wirkten auch die als ᶜAiyārūn zusammengeschlossenen Einwohner auf ihre Weise gegen die fremden Machthaber. Diese an den Prinzipien der Futūwa orientierten Banden (Taeschner in EI² 1/796; ders. Zünfte 45) bedienten sich zwar des organisierten Verbrechens zu eigenem Gewinn und Vorteil, doch wirkten sie auch gegen die Salǧūqen — entweder direkt oder indirekt als Folge ihrer Umtriebe. Es ist zu beobachten, daß die ᶜAiyārūn ihr Treiben immer dann offen und beherrschend entfalten konnten, wenn die Ordnungsmacht durch eine politische Ausnahmesituation ausgeschaltet war, oder aber Machtmißbrauch und die Belastung der Bevölkerung die Unternehmen der ᶜAiyārūn in vorteilhaftem Lichte erscheinen liessen, weil sie die Ordnung der Dinge störten und bei Beteiligung mehr Sicherheit und Gewinn versprachen, als von der in der Stadt waltenden Herrschaft zu erwarten war.

In der Zeit zunehmender Festigung der Kalifatsmacht, ab 543/1148 erwähnt Ibn al-Ǧauzī die ᶜAiyārūn nur vereinzelt in seiner Chronik (Munt. 10/161, 174). Erst mit der Unterbrechung dieser Entwicklung in den Jahren 560/1164 bis 566/1170, einer Periode der Willkür und Reaktion, notiert Ibn al-Ǧauzī wieder rege Unternehmungen der ᶜAiyārūn (Munt. 10/226; 227; 230; zum Rückhalt der ᶜAiyārūn in der Bevölkerung s. Cahen, Mouvements 2/42 ff.).

Im Jahre 533/1138 z. B., als der Šiḥna Albqaš einem rebellierenden Emir entgegenziehen mußte, konnten die ᶜAiyārūn in Bagdad und daraufhin im Umland eine Art Herrschaft errichten (Kāmil 11/63; vgl. Taeschner, Bespr. 334). — Ibn Ḫaldūn (3/1060) hatte recht, in der Willkürherrschaft des Albqaš die Ursache für das Erstarken der ᶜAiyārūn zu vermuten, denn mit Beseitigung des Šihna ließen auch die Aktivitäten der ᶜAiyārūn nach.

Zur Geschichte der ᶜAiyārūn in Bagdad s. Dūrī, Muqaddima 76 ff., der allerdings die sozialrebellische Komponente ihres Wirkens überbetont. Als eine Art Schlägerbanden der Sunniten, die gewaltsam gegen die Bagdader Šīᶜiten vorgingen, erscheinen die ᶜAiyārūn im 5./11. Jhdt. (vgl. Glassen, Religionspolitik 33 f., 44 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000046

Die ᶜAiyārūn, zu denen Einwohner ehrenhafter Berufe gehörten (Munt. 10/69, 15-21), errichteten in Zeiten der Wirren ein Regime eigener Ordnung, dem Ibn al-Ğauzī Willkür und Gewalttätigkeit vorwarf (Talbīs 378 f.). Die Einwohner jedoch fürchteten sie nicht mehr als die regulären Ordnungskräfte (*šurṭa*; s. Munt. 10/58, 11-14). Offen gegen den Sultan rebellierten die ᶜAiyārūn im Jahre 538/1143, als Masᶜūd mit seinen Truppen in Bagdad einzog, um sich seiner Herrschaft zu vergewissern und seine Macht zu demonstrieren. Raubüberfälle und Bedrohung der Händler legten das Wirtschaftsleben in der Stadt lahm, so daß die Märkte geschlossen bleiben mußten. Der Sultan konnte ihrer nicht Herr werden, bis sein Vetter als ihr Verbündeter erkannt und hingerichtet wurde (Munt. 10/105 f.).

E. Entwicklung der Kalifatspolitik und Ibn al-Ğauzī's Wirken

Ein bedeutsamer Schritt zur Unabhängigkeit des Kalifats und Rückgewinnung seiner politischen Macht gelang im Jahre 543/1148. Als Bagdad von rebellierenden Salğūqen-Emiren bedroht wurde, und der Militärgouverneur aus der Stadt floh, ging der Kalif al-Muqtafī nicht auf das Angebot der Emire ein und blieb dem Sultan gegenüber loyal, bedang sich aber dafür die Berechtigung aus, eine eigene Armee zu unterhalten. Für das geschickte Taktieren des Kalifen, der als Sieger aus den Wirren hervorging, war, einer zeitgenössischen Quelle zufolge (Bundārī 204 f.), Ibn Hubaira, der Direktor der Finanzbehörde, als entscheidender Berater verantwortlich.

Zu diesen Ereignissen: Munt. 10/131-4; Kāmil 11/132-4; Bidāya 12/224; Ibn Ḫaldūn 5/145 f.; Amīn 110. Nur Ibn al-Ğauzī erwähnt die Vorgänge zwischen Kalif und Sultan. Für die Genauigkeit seines Berichts spricht, daß er als Freund von Ibn Hubaira (s. u.) wahrscheinlich über die Ereignisse gut unterrichtet war.

Abū l-Muẓaffar Yaḥyā ibn Muḥammad Ibn Hubaira (gest. 560/1164; GAL² 1/502 S 1/687; Kaḥḥāla 13/228 f.), einer der bedeutendsten Wesire der ᶜAbbāsiden, hat in der orientalistischen Literatur schon mehrfach Aufmerksamkeit gefunden: Laoust, Les Schismes 198 f.; ders., Le Hanbalisme 109 f.; Makdisi, EI² 3/802 f.; Swartz, Life 92-8; Mason, Statesmen 13-66; Hartmann, an-Nāṣir 174 f..

Einige Monate später wurde Ibn Hubaira das Wesirsamt anvertraut, während welchem dann die Bemühungen, die Souveränität des Kalifen wiederherzustellen, zum Erfolg gelangten. Ibn Hubaira wirkte nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000047

nur als geschickter Staatsmann, sondern auch als Gelehrter und traditionalistischer „Ideologe", der die Stärkung und Einigung der orthodoxen Konfession propagierte. Als Anhänger der ḥanbalitischen Schule, die nie in die Strömung einer rationalistischen Theologie geraten war, vertrat er die Orientierung an der Tradition vom ursprünglichen, rechtgeleiteten Islam vorbildlich, ohne die Sache der Traditionalisten aber auf den ḥanbalitischen Maḏhab zu beschränken: „Bei Gott, wir wollen den Fürsten der Gläubigen, ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, nicht den Anhängern der Rāfiḍa überlassen; wir haben mehr Anrecht auf ihn als sie, denn wir gehören zu ihm und er zu uns. Und wir wollen nicht aš-Šāfiᶜī den Ašᶜariten überlassen".

Ḏail 1/273; eine ähnliche Äußerung s. Ḏail 1/279, 23 f. Auch sein während seines Wesirats unter Mithilfe vieler Gelehrter entstandenes Hauptwerk *al-Ifṣāḥ ᶜan maᶜānī aṣ-Ṣiḥāḥ*, ein Kommentar zu Muslim und -Buḫārī, in dem die Differenzen der vier ursprünglichen Rechtsschulen der Sunna dargelegt und ihre gemeinsamen Grundlagen hervorgehoben werden, gibt diesem Konzept Ausdruck.

Auch die in seinem Hause regelmäßig veranstalteten Gelehrtentreffen dienten der Verbreitung seiner Prinzipien (Mason 43-45).

Zwischen dem Wesir und Ibn al-Ǧauzī, dem Ibn Hubaira auch durch den gemeinsamen Lehrer Abū l-Ḥasan az-Zāǧūnī (s. S. 19; Ḏail 1/251 u. 402) verbunden war, entwickelte sich eine Zusammenarbeit, wie der Notiz Ibn al-Ǧauzī's zu entnehmen ist, der Wesir habe ihn jeden Freitag zu einer öffentlichen (!) Predigt in sein Haus gebeten (Munt. 10/215; Ḏail 1/403). Es liegt nahe, anzunehmen, daß diese Veranstaltungen ein Bestandteil der Politik des Wesirs zur Stärkung der Ḥanbaliten-Traditionalisten war und die gelungene Koalition von Herrschermacht (*sulṭān*) und Glauben (*dīn*) demonstrieren sollte, doch gibt es keinen näheren Anhaltspunkt für Dauer und Bedeutung dieser Zusammenarbeit.

Gewiß wurden die Predigten im Haus des Wesirs nicht während seiner gesamten Amtszeit veranstaltet. Im Jahre 552/1157 bewarb sich — Indiz für Ibn al-Ǧauzī's Ruhm als Prediger — ein anderer Staatsmann, der Schatzmeister (*ṣāḥib al-maḫzan*) des Kalifen, um die Ehre, Ibn al-Ǧauzī in seinem Haus predigen zu lassen, und richtete dort regelmäßig Freitagsversammlungen ein. Im nächsten Jahr unternahm Ibn al-Ǧauzī seine zweite Pilgerreise, und als Prediger von Ruf wurde ihm in Mekka Gelegenheit geboten, zu predigen (Munt. 10/182; zur ersten Pilgerreise s. Munt. 10/120).

Auf die Bedeutung des Wesirats von Ibn Hubaira für Ibn al-Ǧauzī's Werdegang hat schon Ibn Raǧab (Ḏail 1/403; übernommen von Šaḏarāt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000048

4/330) hingewiesen. Auf ihn berufen sich auch moderne Darstellungen dieser Entwicklung (Laoust, Ḥanābila, in EI² 3/160; Swartz, Life 192). Ibn Rağab's Einschätzung wird vor allem dadurch bestätigt, daß andere Quellen von der aufrichtigen Achtung und Freundschaft berichten, die den Wesir und Ibn al-Ğauzī verbanden. So wie Ibn Hubaira seine Anerkennung der gelehrten Kompetenz Ibn al-Ğauzī's unter Beweis stellte (Munt. 10/257, 12-18; Mirʾāt 8/257), hielt umgekehrt Ibn al-Ğauzī seine Wertschätzung für das gelehrte Wissen des Staatsmannes in einem — wahrscheinlich verlorenen — Werk fest, das Kommentare zu Qurʾān und Tradition, sowie denkwürdige Aussprüche von Ibn Hubaira enthält.

al-Muqtabas min al-fawāʾid al-ʿaunīya (Ḏail 1/253, 1/419; Mirʾāt 8/488; ʿAlauğī Nr. 408). Ibn Rağab zitiert aus diesem Werk im biographischen Abschnitt zu Ibn Hubaira ausführlich (Ḏail 1/264-73).

Ibn al-Ğauzī war es auch, der Ibn Hubaira (gest. 560/1164) den letzten Freundschaftsdienst, nämlich den Leichnam zu waschen, erwies (Munt. 10/216; Mirʾāt 8/260). Später verheiratete er seinen ältesten Sohn Abū l-Qāsim (s. S. 179) mit einer Tochter Ibn Hubaira's (Munt. 10/257; Mirʾāt 8/332), sowie seine vierte Tochter in zweiter Ehe mit einem freigelassenen Sklaven Ibn Hubaira's (GAL² 1/424; vgl. S. 44).

Ibn Hubaira, dessen politisches Ansinnen und frommer Ruf in der Überlieferung reflektiert werden, er habe zusammen mit dem Kalifen al-Muqtafī einen Monat lang täglich um den Tod des Sultan Masʿūd gebetet (Ḏail 1/258; Taʾrīḫ 439), entfaltete nach dem Tod des Sultans im Jahre 547/1152 sein ganzes Geschick, um die Situation für die Stärkung des Kalifen zu nutzen, und erreichte die Einnahme der Städte Ḥilla und Wāsiṭ durch die Armee des Kalifen. Als schließlich seine hinhaltende Verhandlungstaktik im Jahre 552/1157 den Sultan Muḥammad II. dazu führte, die Belagerung Bagdads aufzugeben, war die Unabhängigkeit errungen, und das Bagdader Kalifat für hundert Jahre — bis zum vernichtenden Mongolensturm 656/1258 — als eine souveräne Macht wiedererstanden.

Zur Belagerung Bagdads: Munt. 10/168-75; Rāwandī 267 f.; Kāmil 11/112-15; Levy 223-7.

Mit dem Tod des Kalifen al-Muqtafī im Jahre 555/1160 kam die für Ibn al-Ğauzī's Wirken günstige Entwicklung zu einem jähen Ende; denn seine Unterstützung der traditionalistischen Kräfte, die er als ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000049

Mittel seiner Politik unter kluger Hervorhebung ihrer fremdenfeindlichen Tendenzen gefördert hatte (Munt. 10/142,7-15; 10/147 f.; vgl. 10/167,20-23), wurde von seinem Sohn und Nachfolger al-Mustanǧid nicht fortgeführt. al-Mustanǧid sah sich niemandem verpflichtet und ließ als selbstbewußter Herrscher sein Wohlwollen den Vertretern verschiedener Schulen und den Sufi's gleichermaßen zukommen.

Als eines seiner ersten Amtsgeschäfte ließ er den Würdenträgern, angesehenen Gelehrten und Predigern Ehrenkleider überreichen. Unter letzteren wurden neben Ibn al-Ǧauzī auch ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī (s. S. 39), sowie Abū Nağīb (gest. 563/1168; Munt. 10/225; Subkī 7/173 Nr. 881 mit weiteren Quellenangaben) ausgezeichnet (Munt. 10/194), der als ehemaliger Intimus der salǧūqischen Herren und als Prediger mystischer Tendenz eher Ibn al-Ǧauzī entgegengesetzten Sinnes war. Für ihn, den Onkel des einige Jahrzehnte später einflußreichen as-Suhrawardī, bedeutete diese Würdigung eine Rehabilitierung; denn nach dem Tode des Sultan Masᶜūd war er verhaftet worden, weil er zu den Freunden der Salǧūqen zählte (Munt. 10/147; Mirʾāt 8/212).

Als Ibn Hubaira, der nach dem Machtantritt al-Mustanǧid's nur mit größter Vorsicht handeln konnte (Mason 53), im Jahre 560/1164 starb — Ibn al-Ǧauzī zufolge trug der Leichnam Spuren einer Vergiftung (Munt. 10/216) —, trat mit der Regentschaft seines Nachfolgers, des Wesirs Ibn al-Baladī, eine Wende ein, die der Bemühung glich, alle Spuren Ibn Hubaira's zu tilgen.

Für Ibn al-Ǧauzī's Verdacht spricht, daß nach Ibn Hubaira's Tod sein Vermögen beschlagnahmt, seine der von ihm gebauten Schule (Munt. 10/203) gestiftete Bibliothek verkauft, und seine beiden Söhne verhaftet wurden (Munt. 10/216; Mirʾāt 8/262), die beide in der Gefangenschaft bzw. auf der Flucht ermordet wurden (Munt. 10/218, 10/220; Mirʾāt 8/267; Ibn al-Furāt 4, 1/121).

Ibn al-Ǧauzī, dem nun die guten Beziehungen zu dem nachträglich verschiedener Verbrechen bezichtigten Ibn Hubaira zur Last gelegt wurden, mußte noch im gleichen Jahr um sein Schicksal bangen (Munt. 10/213 f.; Mirʾāt 8/225; Bidāya 12/250). Im folgenden Jahr wurde eine der Schulen, in denen Ibn al-Ǧauzī in Nachfolge seines Lehrers Ibn Dīnār (s. S. 111) Recht unterrichtete, geschlossen und als Depot benutzt (Munt. 10/218).

Zur Eröffnung dieser Schule wenige Monate vor dem Tod (556/1161) seines Lehrers s. Munt. 10/200. Ibrāhīm ibn Dīnār hatte Ibn al-Ǧauzī zum Nachfolger für beide Schulen bestimmt, in denen er Fiqh unterrichtete (Munt. 10/201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000050

Zu Ibn al-Baladī (566/1170 ermordet): Munt. 10/233,5-9; Mirʾāt 8/262, 8/283; Kāmil 11/361; Ibn al-Furāt 4, 1/119 f.; Šaḏarāt 4/216 f.; vgl. Swartz, Life 107).

Mit der Nachfolge durch den Kalifen al-Mustaḍīʾ im Jahre 566/1170 änderte sich die Situation für Ibn al-Ğauzī entscheidend; denn al-Mustaḍīʾ nahm das von Ibn Hubaira und al-Muqtafī vorgezeichnete Konzept wieder auf, förderte die Traditionalisten und ließ den Schulen, allen voran denen der Ḥanbaliten, großzügige Unterstützung zukommen (Munt. 10/233; übernommen von Taʾrīḫ 445; vgl. Laoust, Hanbalisme 113). Ibn al-Ğauzī, der sogleich wieder eine Ehrenstellung erhielt, indem er während der Totenwache für al-Mustanǧid predigen durfte, entfaltete unter der Regentschaft von al-Mustaḍīʾ eine überaus rege Tätigkeit als Lehrer, Prediger und Autor. Seine Versammlungen, zu denen die Bagdader massenhaft strömten (z. B. Munt. 10/243), waren große Ereignisse, und seine Worte gewannen durch die Förderung des Kalifen entscheidende Autorität (z. B. Munt. 10/253,11-15). In seiner Chronik berichtet er für die Jahre 566-74 von nicht weniger als 31 großen Predigtversammlungen außerhalb der regelmäßigen, mit einem Lehramt verbundenen Collegien, die er einzeln erwähnt und teilweise beschreibt.

Der Kalif suchte durch die Förderung der Prediger Ansehen und Einfluß unter der Bevölkerung zu gewinnen, um sich auf diese Weise dem im Kalifenpalast herrschenden Qaimāz, General der türkischen Garden, entgegenstellen zu können. Diese Politik erwies sich als erfolgreich. Im Jahre 570/1175, nachdem sich der Konflikt mit Qaimāz bedrohlich zugespitzt hatte, richtete der Kalif vom Dach seines Palastes aus einen dramatischen Appell an die Bevölkerung. Daraufhin wurde der Palast des Qaimāz gestürmt, so daß er und seine Verbündeten die Flucht ergriffen (Munt. 10/253 f.; Kāmil 11/424 gibt einen anschaulichen Bericht).

Besondere Förderung erfuhr Ibn al-Ğauzī schon vor diesem Ereignis. So übereignete Banafšā, Gattin des Kalifen, Anfang 570/1174 den Ḥanbaliten unter Leitung Ibn al-Ğauzī's eine Schule (Munt. 10/252 f.; Swartz, Life 117); später ließ sie sogar eine Inschrift anbringen, die Ibn al-Ğauzī als „Imām der Hanbaliten" bezeichnete (Munt. 10/288).

Zu Banafšā bint ʿAbdallāh ar-Rūmīya (gest. 598/1202): Mirʾāt 8/510 f.; Ibn as-Sāʿī, Nisāʾ 111 f. mit weiteren Quellenengaben; Kaḥḥāla, Nisāʾ 1/38 f..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000051

Die von ihr gestiftete Schule, auch als *al-Madrasa aš-Šāṭiʾīya* bekannt (Ibn as-Sāʿī, Nisāʾ 111 f., Anm. 2), weil sie sich am Ufer des Tigris befand (vgl. Munt. 10/124f.), diente Ibn al-Ǧauzī bis zu seiner Exilierung als Domizil (Mirʾāt 8/488; vgl. 8/326). Auch Ibn Ǧubair hörte Ibn al-Ǧauzī dort predigen (Riḥla 220,16 f.).

Nach seinem Sieg über Qaimāz aber bewies der Kalif Ibn al-Ǧauzī seine besondere Gunst und sein Vertrauen. Eine seiner ersten Handlungen war, ihn mit einer Kampagne zu beauftragen, deren Ziel Ibn al-Ǧauzī von der Kanzel herab formulierte (Munt. 10/259): „Der Fürst der Gläubigen, Gott segne ihn, hat von der Verbreitung des Rafḍ (ein Vorwurf, der wohl über die Anhänger der extremen Šīʿa – Rāfiḍa – hinaus auf alle Gegner des Kalifen zu beziehen ist) erfahren und mich ermächtigt, diese Ketzereien (*bidaʿ*) zu unterbinden. Von wem unter dem Volk ihr also hört, daß er es an Gefolgschaft (*ṣaḥāba*) fehlen läßt, den gebt mir an, damit ich sein Haus niederreiße und ihn auf ewig ins Gefängnis werfe." al-Mustaḍīʾ sah nicht nur das Wächteramt über Rechtgläubigkeit und Gesinnung bei dem mittlerweile wortführenden Ḥanbaliten gut aufgehoben, sondern zeigte sich darüber hinaus der ḥanbalitischen Schule verbunden, indem er Ibn al-Ǧauzī und andere Ḥanbaliten nach Kräften förderte. So ließ er diesem in der Moschee seines Palastes ein Podium (*dakka*) errichten (Munt. 10/253) und bewies seine Gunst durch den Bau einer Moschee für die Ḥanbaliten (Munt. 10/272,13 ff.). Ein unübersehbares Zeichen für seine Bevorzugung der Ḥanbaliten war der Befehl des Kalifen im Jahre 574/1178, das Grabmal des Aḥmad Ibn Ḥanbal zu renovieren und mit einer Aufschrift zu versehen, die ihn als „Krone der Sunna und unübertroffenen (*waḥīd*) Imām" bezeichnete (Munt. 10/283 f.; Ḏail 1/400 f.; Swartz, Life 118). Wahrscheinlich zu Recht wurde diese nachhaltige Förderung der ḥanbalitischen Einrichtungen und Gelehrten (s. Munt. 10/272,13 ff.; 10/284,7 f.) als eine Folge des Ansehens betrachtet, das Ibn al-Ǧauzī beim Kalifen genoß (Munt. 10/284, 10-12). Dieser hatte seinen Respekt für Ibn al-Ǧauzī mehrfach bewiesen, unter anderem dadurch, daß er, um seiner Predigt zu lauschen und sich mit dem großen Prediger zu zeigen, sogar seinen Palast verließ (Munt. 10/265).

Ibn al-Ǧauzī, der die Gegenwart des Kalifen bei seinen Predigten auch nutzte, um diesen zu ermahnen (Munt. 10/283; 10/285,2-5, ebenso in Mirʾāt 8/491 und Ḥuffāẓ 1345), wurde vom Kalifen auch wegen seines großen Einflusses auf die Bagdader Bevölkerung geschätzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000052

Das hatte er im Jahre 571/1176 bewiesen, als der Kalif krank danieder lag, und die Bevölkerung der verschiedensten Gerüchte wegen sich zu bewaffnen begann: Es genügte eine Predigt Ibn al-Ğauzī's, um die erregten Menschen zu beruhigen (Munt. 10/258, 15 ff.). Mit Genugtuung verzeichnete Ibn al-Ğauzī, was ihm der Wesir über sein Ansehen beim Kalifen zutrug: „Immer wenn ich zum Kalifen ging, war von Ibn al-Ğauzī die Rede" (Munt. 10/284,16).

Banafšā, Gattin des Kalifen, nahm sogar am Familienleben Anteil. Sie führte den Brautzug einer Tochter Ibn al-Ğauzī's (der vierten, Mutter des in zweiter Ehe geborenen Sibṭ Ibn al-Ğauzī) und stattete sie und ihren (ersten) Ehemann fürstlich aus (Mirʾāt 8/332). Auch die Verheiratung war zuvor in Gegenwart vieler Honoratioren Bagdads begangen worden (Munt. 10/257, 4).

Zu Ende seiner Chronik, auf dem Höhepunkt seines Einflusses als Prediger, resümiert Ibn al-Ğauzī sein Wirken (Munt. 10/284,17-20): „Mir wurden fünf Schulen[1] anvertraut, und das ist bei den Ḥanbaliten noch nie vorgekommen. Ich habe bis heute 130 Werke in jedem Fachgebiet (*fann*) verfaßt. Vor mir haben mehr als 100000 bereut und mehr als 20000 haben sich scheren lassen.[2] Versammlungen wie meine, zu denen der Kalif, der Wesir, der Schatzmeister, sowie die führenden Gelehrten zusammenkamen, wurden noch nie bei einem Prediger gesehen."

Die Jahre nach dem Tod des Kalifen al-Mustaḍīʾ (575/1180) bedeuteten einen Einschnitt. Zwar blieb Ibn al-Ğauzī auch unter seinem Nachfolger an-Nāṣir die Ehre erhalten, in der Palastanlage predigen zu dürfen (s. Einleitung), doch wurde der Kalif während der ersten Jahre seiner Herrschaft von dem Hofmarschall Ibn Ṣāḥib beherrscht, der ihm eine pro-šīʿitische Politik aufzwang (Hartmann, an-Nāṣir 137-44) und Ibn al-Ğauzī aus seiner einflußreichen Stellung verdrängte.

---

[1] Im Munt. werden vier Schulen erwähnt: die zwei Schulen seines Lehrers Ibrāhīm ibn Dīnār (s. S. 34), die von Banafšā gestiftete Schule (s. S. 36) und eine Schule am Darb Dīnār (Munt. 10/250, 2). Eine fünfte Schule erhielt Ibn al-Ğauzī anläßlich der Verhaftung von ʿAbdassalām al-Ğīlī (s. u. S. 39); davon wird in seiner Chronik, die mit dem Jahr 574/1178-79 zum Abschluss kommt (vgl. Mirʾāt 8/353), nicht berichtet.

[2] Als größten Erfolg anläßlich einer gelungenen Predigt betrachtete Ibn al-Ğauzī das zum Zeichen der Reue vorgenommene Scheren der Haare (Munt. 10/237, 19; 263, 17; 285, 5), eine auf vorislamisches Brauchtum zurückgehende Handlung (Wellhausen, Reste 198 f.; Smith, Religion 248-55).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000053

Aus dieser Zeit šīᶜitischer Miḥna, während der der Prediger al-Qazwīnī aus der Stadt getrieben wurde (s. S. 26), stammt wohl auch die berühmte, Ibn al-Ǧauzī zugeschriebene Antwort auf die Frage, wer höher zu bewerten sei und damit das Kalifat eher verdient habe, Abū Bakr oder ᶜAlī: „Derjenige, dessen Tochter seine (d. h. des Propheten) Frau // dessen Frau seine (d. h. des Propheten) Tochter war" (*man kānat ibnatuhū taḥtahū*). Mit dieser doppeldeutigen Wendung hatte er es sich mit keiner Seite verdorben, denn die Aussage gilt sowohl für Abū Bakr, wie für ᶜAlī.

Der Ausspruch wird wiedergegeben: Ibn Ḫallikān 3/141; Ḥuffāẓ 1345; Ṭašköprüzāde 1/255; Taᵓrīḫ 451. Nur Taᵓrīḫ erwähnt die Bedrängnis durch die Šīᶜiten, alle anderen stellen die Antwort als Bonmot oder Schlichtungsversuch dar.

Mit der Ermordung des Ibn Ṣāḥib im Jahre 584/1188 konnte sich sein Widersacher, der Ḥanbalit Ibn Yūnus (gest. 593/1196-7; Hartmann, an-Nāṣir 181-4) durchsetzen und in der Folge das Wesirsamt erlangen. In seiner Amtszeit, in welcher eine zu seinem Vorgänger genau entgegengesetzte Parteilichkeit herrschte, wurde Ibn al-Ǧauzī wieder besondere Aufmerksamkeit zuteil. Er predigte im Hause des in Vertretung für Ibn Yūnus als Wesir amtierenden Ibn Ḥadīd (Mirᵓāt 8/568; zur Person s. Hartmann 149) und hielt mehrfach an dem für Zumurrud, der Mutter des Kalifen, errichteten Grabmal (*turba*) große Predigtversammlungen ab, wobei einmal drei Menschen in Ekstase gestorben sein sollen (Mirᵓāt 8/410).

Zumurrud Ḫātūn (gest. Ǧumāda I 599/Januar 1203), Gattin des -Mustaḍīᵓ: Mirᵓāt 8/513; Abū Šāma 44; Bidāya 13/36; Kaḥḥāla, Nisāᵓ 2/38 f.

F. Exil, Rehabilitierung und Tod

Ibn al-Ǧauzī's letztes Lebensjahrzehnt wurde von einem aufsehenerregenden Ereignis bestimmt. Im Jahre 588/1192 wurde dem Enkel des hochangesehenen ḥanbalitischen Sufi ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī, Begründers der sich weit verbreitenden al-Qādirīya, nämlich Ruknaddīn ᶜAbdassalām, ein groß angelegtes Autodafé bereitet, da er für schuldig befunden wurde, philosophische und ketzerische Schriften zu besitzen und diesen unislamischen Lehren anzuhängen.

Es werden aufgezählt (Abū Šāma 56): *aš-Šifāᵓ* von Ibn Sīnā, *Rasāᵓil Iḫwān aṣ-ṣafāᵓ*, Bücher über Philosophie, Logik, Astrologie, Zauberei (*nāranǧiyāt*) und Magie (*siḥr*).

Auf dem Dach einer Moschee, wo sich mehrere ḥanbalitische Gelehrte, darunter Ibn al-Ǧauzī, als Ankläger versammelt hatten, wurden vor vielen Zuschauern die Verfasser und ihre Anhänger verflucht, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000054

Bücher wurden verbrannt, ᶜAbdassalām und andere Familienangehörige in den Kerker geworfen. Die Schule der Ğīlī's, welcher ᶜAbdalwahhāb, der Vater des Angeklagten, vorstand, wurde wenig später von Ibn al-Ğauzī übernommen (Mirʾāt 8/415).

ᶜAbdalqādir al-Ğīlī (gest. 561/1167): GAL² 1/560-2 S 1/777; Margoliouth, Contributions; Braune, Futūḥ; Sellheim, Materialien 1/371 ff.

Sein Sohn ᶜAbdalwahhāb (gest. 593/1197): Munḏirī 2/96 Nr. 403, mit weiteren Quellenangaben.

Dessen Sohn ᶜAbdassalām (gest. 611/1214): Munḏirī 4/109 Nr. 1348 mit weiteren Quellenangaben, zu ergänzen: Qifṭī, Ḥukamāʾ 228.

Beschreibungen des hier erwähnten Ereignisses s. Goldziher, Orthodoxie 13 f.; Levy 239; GAL S 1/914; Ritter, Orthodoxie 14; Laoust, Les Schismes 241 f.; Swartz, Life 165-75; Hartmann, an-Nāṣir 256-60.

An Quellen verdient neben den aufschlußreichen Berichten von Abū Šāma 56 und Ḏail 2/71 auch Qifṭī, Ḥukamāʾ 229 Erwähnung, der einen Augenzeugen zitiert.

Die Ablehnung der antiken Philosophie und philosophischen Wissenschaften (*ᶜulūm al-awāʾil*) und der von ihr beeinflußten islamischen Philosophie hatte sich so weit durchgesetzt, daß eine diesbezügliche Anklage der Verurteilung als Ketzer und Feind der islamischen Gemeinde gleichkam; es bot sich deshalb an, auch aus unterschiedlichen Gründen unerwünschte oder angefeindete Personen auszuschalten, indem man sie bezichtigte, gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen zu haben.

So hatte es nur des (offenkundig unbewiesenen) Vorwurfs bedurft, der šāfiᶜitische Gelehrte al-Muğīr al-Baġdādī (Maḥmūd ibn al-Mubārak, gest. 592/1196; Subkī 7/287 Nr. 984 mit weiteren Quellenangaben; vgl. Talas 61; Hartmann, an-Nāṣir 260, irrtümlich Mūğir) beschäftige sich mit philosophischen Schriften, um diesen aus der Stadt zu treiben.

Ähnliches ereignete sich, als der Wesir Ibn Hubaira im Jahre 555 einen der Korruption schuldigen Kadi festnehmen ließ und das ganze Ausmaß seines Frevels demonstrierte, indem er dessen Bücher, „*k. aš-Šifāʾ, Rasāʾil Iḫwān aṣ-ṣafāʾ* und andere", verbrennen ließ (Kāmil 11/258).

Die an der Sunna orientierten Sufis nahmen in dieser Hinsicht die gleiche Haltung ein. Auch ᶜAbdalqādir bezeugte seine Feindschaft gegenüber den Philosophen (Margoliouth 274 f.), und später rühmte sich sogar der berühmte ᶜUmar as-Suhrawardī, der dem Kalifen an-Nāṣir die ideologische Richtung wies, das *kitāb aš-Šifāʾ* abgewaschen zu haben (Ritter, Orthodoxie 140).

Auch hinter dem Vorgehen gegen ᶜAbdassalām standen andere als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000055

die öffentlich vorgebrachten Gründe. Drahtzieher der Vorgänge nämlich war Ibn Yūnus (s. o.), der aus Rache für die von der Familie al-Ǧīlī erfahrenen Demütigung gehandelt haben soll (Abū Šāma 56; Ḏail 2/71). Auch Ibn al-Ǧauzī handelte wahrscheinlich weniger aus dogmatischen denn aus Gründen der Rivalität zur Familie des ᶜAbdalqādir. Seiner Chronik ist zu entnehmen, daß er ihm nicht wohlgesonnen war; denn er ignorierte ihn vollkommen, obwohl dem großen Sufi massenhaft Zuhörer und Anhänger zuliefen (Margoliouth 300. f), und widmete ihm nur einen kurzen und zurückhaltenden Nekrolog (Munt. 10/219). Fleißiger zeigte er sich in der Kritik ᶜAbdalqādir's, gegen den er eigens ein Werk *Ḏamm ᶜAbdalqādir* verfaßt haben soll (Ḏail 1/420,17; ᶜAlauǧī Nr. 284). Ein Hinweis auf die Rivalität zwischen Ibn al-Ǧauzī und den Nachkommen des ᶜAbdalqādir sind die Proteste der Anhänger von ᶜAbdalwahhāb ibn ᶜAbdalqādir anläßlich der einschränkenden Prediger-Verordnung des Kalifen al-Mustaḍīᵓ im Jahre 571/1176: Sie verlangten, neben Ibn al-Ǧauzī auch ᶜAbdalwahhāb ibn ᶜAbdalqādir für die Ḥanbaliten predigen zu lassen (Munt. 10/259, 12). Der verurteilte ᶜAbdassalām seinerseits hatte durch seine über die orthodoxen Wissenschaften hinausgehenden Interessen (Ḏail 2/71) sowie durch einen freisinnigen Lebenswandel, von dem Ibn al-Ǧauzī's Enkel berichtet (Mirᵓāt 8/571), auch Angriffsflächen geboten.

Ibn al-Ǧauzī's Rolle bei der Verurteilung des ᶜAbdassalām sollte sich rächen. Als nämlich der Kalif im Jahre 589/1193 den Wesir Ibn Yūnus entließ und das Amt dem für die Šīᶜiten Sympathie hegenden Ibn al-Qaṣṣāb (gest. 592/1195) anvertraute, der seinen Vorgänger sogleich verhaften ließ (Hartmann, an-Nāṣir 144 f.), bereitet sich auch für Ibn al-Ǧauzī eine Wende vor (vgl. Swartz, Life 176). Der wenige Monate zuvor (Qifṭī 229) aus dem Gefängnis freigekommene ᶜAbdassalām unternahm es nun, den Wesir von der Notwendigkeit zu überzeugen, daß Ibn al-Ǧauzī, wegen seines Einflusses unter der Bevölkerung der mächtigste Parteigänger des gestürzten Ibn Yūnus, auch ausgeschaltet werden müsse (Mirᵓāt 8/438 f.; vgl. Ḥuffāẓ 1346; Ḏail 1/426). ᶜAbdassalām gelangte bald ans Ziel; vermutlich stand er mit dem Wunsch, Ibn al-Ǧauzī aus dem Weg zu räumen, nicht ganz alleine (vgl. Swartz, Life 178). Von der Verhaftung Ibn al-Ǧauzī's im Sommer des Jahres 590/1194 berichtet Sibṭ Ibn al-Ǧauzī, der in dieser Zeit bei seinem inzwischen hochbetagten Großvater weilte (Mirᵓāt 8/438): ᶜAbdassalām

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000056

drang in den Keller der Schule ein, welche der Familie als Domizil diente (s. S. 36). Dort saß Ibn al-Ǧauzī, sich vor der Sommerhitze schützend, und schrieb. Er wurde beschimpft, mit seiner Familie herausgetrieben, Haus und Bibliothek wurden versiegelt. Im Schutze der Nacht brachte ᶜAbdassalām ihn zu einem Schiff, auf dem sie zusammen stromabwärts nach Wāsiṭ reisten. Den Bewohnern der Stadt, die bei der aufsehenerregenden Ankunft des berühmten alten Mannes zusammenliefen, wurde erklärt, er habe Stiftungsvermögen seiner Schule veruntreut (Ḏail 1/425). Dann brachte man ihn in ein Haus, das er für fünf Jahre nicht verlassen durfte.

Ibn al-Ǧauzī's Verbannung geschah kaum ohne Wissen des Kalifen, der zu seinen Gunsten hätte intervenieren können. Daß er es nicht tat, deutet auf eine Entfremdung zwischen dem auch von an-Nāṣir geehrten Ibn al-Ǧauzī und dem Kalifen. Es liegt nahe, diese Entwicklung aus der Beschäftigung des Kalifen mit der sufisch inspirierten Futūwa zu erklären. Dabei dürfte auch der zunehmende Einfluß des Sufi und hochgerühmten Predigers as-Suhrawardī — einer seiner bedeutendsten Lehrer war ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī — dazu beigetragen haben, daß der Kalif der Familie der Ǧīlī's und den ihnen Nahestehenden mehr gewogen war als dem traditionalistischen Prediger und Rechtsgelehrten Ibn al-Ǧauzī. Ibn al-Ǧauzī wird auch eine mit an-Nāṣir kritisch ins Gericht gehende Schrift *Ḏamm al-ḫalīfa an-Nāṣir* zugeschrieben (Ḏail 1/420, 16). Andererseits ist auch ein Titel von ihm bekannt, der den Kalifen preist (*k. al-Mafāḫir fī aiyām an-Nāṣir*; Mirʾāt 8/484, 14; ᶜAlauǧī Nr. 405). Er soll dieses Werk anläßlich der Rückeroberung Jerusalems geschrieben haben, durch welche dem Kalifat ein Teil seines alten Glanzes wiedergegeben schien.

Sein geliebter Sohn (s. Ḏail 1/467) Yūsuf ibn ᶜAbdarraḥmān, bekannt geworden als Muḥyīddīn (gest. 656/1258; Ḏail 2/258-61), der, als Ibn al-Ǧauzī schon fast siebzig Jahre zählte, 580/1185 geboren wurde, konnte sich während des Exils seines Vaters des Schutzes und der Förderung durch die Kalifenmutter Zumurrud (s. o.) erfreuen.

Von Ibn al-Ǧauzī heißt es, er hätte sich nie von einem schönen Mädchen (*ǧāriya*) getrennt (Ḥuffāẓ 1347; Ḏail 1/412; Šaḏarāt 4/230). Sollte sich diese Überlieferung auf Ḫātūn bint ᶜAbdallāh beziehen, die Mutter seines Sohnes Yūsuf? Ibn al-Ǧauzī heiratete sie im Alter, und es heißt, einen Tag nach seinem Tod sei auch sie, obwohl eigentlich gesund und bei Kräften, gestorben. Ihr unerklärlicher Tod wurde als das wundertätige Einwirken Ibn al-Ǧauzī's betrachtet (*wa-ᶜadda an-nās ḏālika min karāmātihī*), denn zu Lebzeiten soll er ihr ganz verfallen gewesen sein (*muġrā bihā*; Mirʾāt 8/501; Ḏail 1/430).

Den Bitten des jungen Yūsuf, der schon früh erkennen ließ, daß er die Nachfolge seines Vaters als Prediger und Gelehrter antreten würde,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000057

und den Bemühungen der Mutter des Kalifen gelang es schließlich im Jahre 595/1199, das Einverständnis an-Nāṣir's für die Rückkehr Ibn al-Ǧauzī's zu gewinnen (Mirʾāt 8/495; Ḏail 1/427; Abū Šāma 15; Bidāya 13/20).

Ibn al-Ǧauzī's Rückkehr gestaltete sich zu einem wahren Triumphzug. Bei Betreten der Stadt wurde ihm ein Ehrenkleid überreicht, und am — bereits errichteten — Grabmal der Kalifenmutter, die ein und ein halbes Jahr nach Ibn al-Ǧauzī starb (s. o. S. 38), war eine große Versammlung für ihn vorbereitet worden, zu der sich der Kalif, eine Anzahl namhafter Gelehrter, sowie eine riesige Menschenmenge einfanden (Ḏail 1/427; vgl. Swartz, Life 182; Hartmann, an-Nāṣir 188 f.). Es war ein überwältigender Beweis, wie unvergeßlich der große Mann den Bagdadern während des Exils geblieben war.

Während der zwei ihm verbleibenden Jahre predigte der greise Ibn al-Ǧauzī noch gelegentlich. Kurz nach einer letzten Predigt am Grabmal der Kalifenmutter, am Samstag den 7. Ramaḍān 597/11. Juni 1201[1] erkrankte er (Mirʾāt 8/499) und starb wenige Tage später am Abend des Donnerstag, den 12. Ramaḍān/16. Juni[2] (Munḏirī 2/291). Sein Begräbnis am folgenden Tag fand große Anteilnahme unter den Einwohnern. Die Märkte blieben geschlossen, und ein gewaltiger Trauerzug nahm einen langen Weg durch die Stadt (Mirʾāt 8/500; Swartz, Life 185 ff.) zum Friedhof am Bāb al-Ḥarb. Hier stand auch das Grabmal des Aḥmad ibn Ḥanbal (Le Strange 112, 158), und befand sich das Grab von Ibn al-Ǧauzī's Vater. Neben ihm wurde der große Sohn beigesetzt.

[1] nach Wüstenfeld-Mahler ein Montag.
[2] nach Wüstenfeld-Mahler ein Samstag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000058

II

DIE KOMPILATION WIDER DIE LEIDENSCHAFT

A. Text und Datierung

Muṣṭafā ᶜAbdalwāḥid hat seiner Edition des Ḏamm al-hawā, Kairo 1381/1962, drei Handschriften zu Grunde gelegt (Ḏamm, Muqaddima 24): Ahlwardt 8362 (We 95), De Slane 1296 (nach Ḏamm 24 fälschl. 1292) und Taimūrīya, Adab 286. Zu weiteren Handschriften des Ḏamm al-hawā s. GAL S 1/919 Nr. 60 und ᶜAlwān, Mustadrak 185 Nr. 16. Der Vergleich des gedruckt vorliegenden Werkes mit der vollständigen, ältesten und sehr gut erhaltenen Handschrift Ahlwardt 8362 brachte — vor allem bei Isnāden — einige Fehlschreibungen und Auslassungen zu Tage, die im folgenden jeweils angemerkt werden, wenn die Ausführungen auf eine fehlerhafte Stelle Bezug nehmen.

Einen Hinweis auf die Entstehungszeit des Ḏamm al-hawā bietet die Handschrift Ahlwardt 8362. Sie enthält am Schluß des letzten Kapitels (fol. 307 b; s. Ḏamm 671) ein vom Verfasser ausgestelltes, und, wie der Vergleich mit einer von Ziriklī (3/317) wiedergegebenen Schriftprobe zeigt, von diesem selbst geschriebenes Hörerzertifikat (vgl. Sellheim, Materialien, Abb. 5 zu 1/372). Es bestätigt dem Faḫraddīn Abū ᶜAlī al-Ḥasan ibn Saif ibn al-Ḥasan aš-Šahrabānī das gesamte Werk, außer einem Teil zu Anfang, bei dem Autor gehört zu haben, und ist unterschrieben: ᶜAbdarraḥmān ibn ᶜAlī ibn Muḥammad ibn ᶜAlī al-Ǧauzī und datiert: Šaᶜbān 566/April 1171.

Abū ᶜAlī aš-Šahrabānī, gest. 582/1186 in Mekka, wo er die letzten Lebensjahre verbrachte (Ibn ad-Dubaiṯī 1/280 Nr. 571; Ibn al-Fuwaṭī 4,3/145 Nr. 2045; al-Fāsī 4180 Nr. 985), war Kaufmann und — etwa gleichen Alters wie Ibn al-Ǧauzī — betätigte sich als Überlieferer. So tradierte er von Ẓāhir ibn Ṭāhir aš-Šaḥāmī (gest. 533/1138), von dem auch Ibn al-Ǧauzī eine Überlieferungsberechtigung besaß (Munt. 10/79 f.). Außerdem diente aš-Šahrabānī dem Bagdader Oberkadi Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn Aḥmad ad-Dāmaġānī (Ibn Abī l-Wafāʾ 1/350 Nr. 973) als Verfahrenszeuge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000059

Das von Ibn al-Ğauzī ausgestellte Zeugnis liefert zur Datierung einen klaren terminus ante quem. Aus dem Ḏamm al-hawā selbst ergibt sich ein weiterer Anhaltspunkt zur Datierung des Werkes. Ibn al-Ğauzī zitiert (Ḏamm 243, 246) den Prediger und Traditionarier Abū ᶜAbdarraḥmān Muḥammad ibn Muḥammad ibn ᶜAbdarraḥmān al-Kušmaihanī al-Marwazī, bei dem Ibn al-Ğauzī selbst gehört hat (gest. 578/1182; Mašyaḫa 190 f.; Ibn ad-Dubaiṯī 1/120 f. Nr. 235). Er kam, wie Ibn al-Ğauzī schreibt (Mašyaḫa 190), im Jahre 560/1165 nach Bagdad, um dort den Ṣaḥīḥ des Muslim in der Rezension des al-Farāwī (gest. 530/1136; GAL² 1/436 S 1/604) zu tradieren. (Auch im Ḏamm al-hawā wird al-Marwazī als Tradent von al-Farāwī zitiert). Diese Angabe bestätigt Ibn ad-Dubaiṯī, allerdings mit dem Zusatz, al-Marwazī sei das letzte Mal 560 nach Bagdad gekommen. Da Ibn al-Ğauzī aber nicht von einem früheren Erscheinen des Marwazī spricht, ist zu vermuten, daß er bei ihm nicht vor 560 hörte. Trifft diese Annahme zu, so dürfte das Ḏamm al-hawā zwischen 560/1165 und 566/1171 in der vorliegenden Form entstanden sein.

Die Jahre zwischen dem Tod seines Freundes Ibn Hubaira 560 und dem Tod des Kalifen al-Mustanǧid 566 bedeuteten für Ibn al-Ğauzī Einschränkung und Behinderung seines zuvor machtvoll begonnenen öffentlichen Wirkens (s. S. 33 f.); die Beschäftigung mit den Überlieferungen der „Liebesliteratur" könnte durch diese Phase zurückgezogener Gelehrsamkeit gefördert worden sein.

Verweise aus anderen Werken Ibn al-Ğauzī's auf das Ḏamm al-hawā (Talbīs 267; Ṣaid 1/54; Ṭibb ar-rūḥānī 93, 96) stehen dieser Datierung nicht entgegen. Denn den *Talbīs Iblīs*, welcher im *Ṣaid al-ḫāṭir* erwähnt wird (3/569), sowie den *Ṣaid al-ḫāṭir* hat Ibn al-Ğauzī, wie Swartz (Quṣṣāṣ 45) überzeugend dargelegt hat, zwischen den Jahren 570 und 580, d. h. in der Zeitspanne zwischen der Abfassung der Werke *al-Quṣṣāṣ* und *Laftat al-kibd*, verfaßt.

B. Grundzüge und Gliederung

Unter Ibn al-Ğauzī's Werken befinden sich auch Schriften, die dem Autor wohl weit weniger Mühe abverlangten, als seine grossen Werke (*Muntaẓam*, *Ṣifat aṣ-ṣafwa*). In Anbetracht des riesigen Umfangs seines Schrifttums (s. u. S. 50) ist jedenfalls anzunehmen, daß ihm ein sehr rasches Arbeitstempo eigen war, welches ihn nicht lange bei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000060

einem Werk verweilen ließ: eine Schreibmanier, die dem in der Stegreifrede geübten Prediger gelegen haben mag. Ibn al-Ǧauzī diktierte nicht nur, sondern schrieb viel selbst: „Ich habe mit diesen meinen Fingern zweitausend Bände (*muǧallad*) geschrieben" hörte ihn sein Enkel von der Kanzel herab sagen (Mirʾāt 8/482; von ihm zitiert Ḏail 1/410).

Schon Ibn al-Ǧauzī's Zeitgenossen machten sich Gedanken über die Geschwindigkeit, mit der Ibn al-Ǧauzī seine Werke verfaßte. Ibn Raǧab zitiert die verständnisvolle Erklärung des Muwaffaqaddīn al-Maqdisī (s. S. 10): „Wenn Ibn al-Ǧauzī ein Werk sah, das ihm gefiel, verfaßte er auf Grund seiner starken Auffassungsgabe und Geistesschärfe sofort ein ähnliches, auch wenn er in die betreffende Frage noch gar nicht so tief eingedrungen war. So verfaßte er möglicherweise in dieser Art eine Schrift, in der (die von ihm aufgebrachte) Kontroverse nur dem entsprach, was er zufällig unter den Werken seiner Vorgänger gesehen hatte" (Ḏail 1/415). Andere, wie der Historiker Ibn al-Qādisī (s. S. 20), entdeckten aus schnellem Schaffen entstandene Nachlässigkeiten und urteilten härter: „Seine Werke sind sehr fehlerhaft (.....), er verfaßte ein Buch und sah es nicht mehr durch. Vielleicht schrieb er auch zur gleichen Zeit an mehreren Werken, sonst hätte er es nicht auf so viele gebracht" (Ḏail 1/414; vgl. Ḥuffāẓ 1347).

Tatsächlich fällt bei der Lektüre einiger seiner Werke (*Muntaẓam*, *Talbīs*) in Wortwahl und Syntax ein flüchtiger Stil auf. Auch im Ḏamm al-hawā ist an der Wiederholung identischer Überlieferungen (z. B. Ḏamm 83,5-10 = 138,2-9; Ḏamm 24,4-7 = 31,3-8), sowie an der häufigen Wiederkehr gleicher Einwände und Argumente in jeweils verschiedenem Zusammenhang eine gewisse Flüchtigkeit zu bemerken, die auch seine zuweilen widersprüchliche und oberflächliche Erörterung der Liebestheorie (siehe Teil 3/V) beeinflußt haben mag.

Aufgewogen wird dieser Zug durch die bemerkenswert materialreiche, thematisch gegliederte Zusammenstellung von Überlieferungen, die den größten Teil des Ḏamm al-hawā einnehmen. Ibn al-Ǧauzī präsentiert in diesem Werk rund 1050 Überlieferungen: Prophetenworte, Mahnungen und Lehren von bekannten Frommen, Berichte über ihre vorbildliche Frömmigkeit, sowie Aussagen zu Wesen und Beurteilung der leidenschaftlichen Liebe, Liebesgeschichten verschiedener Länge

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000061

und Liebesverse. Es bezeugt seine umfänglichen Kenntnisse und große Sorgfalt bezüglich der Sammlung von Überlieferungen, daß er vielfach Varianten gleicher Überlieferungen zusammenstellt, verschiedene Tradierungswege einzelner Überlieferungen anführt und unterschiedliche Überlieferungen ähnlichen Inhalts zueinander ordnet. Längeren Liebesgeschichten werden mehrfach abweichende oder vervollständigende Überlieferungen zur Ergänzung angefügt.

Verschiedene Überlieferungen des gleichen Ḥadīṯ: Ḏamm 64,1 64,12; 72,6 72,15; 86,1 86,14; 138,2 138,10; 190,15 191,1.

Mehrere Isnāde für den gleichen Ḥadīṯ: Ḏamm 36 f.; 63,6 63,12; 105,10 106,1; 147,12 147,14; 152 f. (vier Isnāde); 194 f. 195,4; 198,4 198,7.

Verschiedene Überlieferungen von gleichen Aussprüchen gleicher Sprecher: Ḏamm 43,13 43,16; 106,16 107,1; 108,12 108,16; 148,16 149,3; 156,5 156,16; 203,10 203,15.

Gleiche Motive oder gleiche Begebenheiten in verschiedener Schilderung: Ḏamm 45,4 45,9; 109,5 109,14; 136,2 136,18; 512-14 515-18; 654,5 645 f.; 660 f. 661 f.; 663 f. 664 f.

Als Varianten zitierte Überlieferungen: 118,5 118,9; 128 f. 129,8 129,12; 376 f. 377 f.; 489 f. 490,8; 494,1 494 f.; 504-6 506-8; 522-4; 534-6 536 f.; 551-3 553-6; 572 f. 574 f.

Zur Ergänzung angeführte Überlieferungen: Ḏamm 129,12 zu 128 f.; 471,9 zu 470 f.; 512,18 zu 512-4.

Doppelte Isnāde oder Isnādanfänge sind für eine Aufzählung zu zahlreich. Zweifache Isnādanfänge häufen sich bei Überlieferungen von Ibn al-Marzubān, weil dessen Tradent al-Ǧauharī sowohl an as-Sarrāǧ wie an Ibn ᶜAbdalǧabbār überlieferte (s. S. 126), sowie bei den von Ibn al-Ǧauzī's Lehrer Abū Bakr az-Zāġūnī (s. S. 19) aufgenommenen Überlieferungen.

Nur rund ein Zehntel der 670 Seiten des Ḏamm al-hawā gibt die eigenen Worte des Verfassers wieder. Sein Werk ist eine Kompilation, in die sich nur vereinzelt seine eigenen Ausführungen mischen. Den im Vergleich zum Umfang des Werkes kurzen Passagen, in denen der Autor das Wort ergreift, ist anzumerken, daß hier ein Prediger schreibt, der gewohnt ist, seine Zuhörer direkt anzusprechen und zu führen. Immer wieder richtet er das Wort an den Leser, um ihn zu ermahnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000062

und auf en rechten Weg zu weisen. So heißt es, um nur einige Beispiele zu nennen:

„Betrachte, mein Freund, die Vorteile, dem Begehren zu widerstehen..." (Ḏamm 57,1). „Wisse, möge Gott dir beistehen, daß die Geduld..." (Ḏamm 58,11). „Versteh doch, mein Freund, was dir befohlen ward..." (Ḏamm 143,7). „So ist dir nun, dank dessen, was wir dargelegt haben, der Makel der Wollust klar geworden...." (Ḏamm 313,8). „Bedenke deine Schritte...." (Ḏamm 593,4).

Auch die Intention des Verfassers entspricht dem Wirken des Predigers, der seine mahnende Stimme erhebt, um der Gemeinde den rechten Weg der Gottesfurcht zu weisen. Als das mit dem Ḏamm al-hawā verfolgte Vorhaben erklärt Ibn al-Ǧauzī (s. S. 70), vor der Verstrickung in die Leidenschaft zu warnen und zur Befreiung aus ihren Fesseln zu verhelfen.

Dabei ist jedoch die Paränese, wie eingangs schon bemerkt, nicht ungebrochen; denn die Liebesgeschichten, die Ibn al-Ǧauzī ausführlich zitiert, stehen durch ihre Vielzahl und vielfältige Eindrücklichkeit Ibn al-Ǧauzī's moralischen Unterweisungen entgegen und entwickeln, unabhängig von diesen, eine faszinierende, nicht — wie Ibn al-Ǧauzī vorgibt (s. S. 97) — nur abschreckende Beschreibung der leidenschaftlichen Liebe.

Insofern ist der Anfang des Titels von Ibn al-Ǧauzī's Kompilation und Mahnschrift: „*Ḏamm*" — „Mißbilligung" — keine ganz zutreffende Kennzeichnung des Werks. Auch die Fortsetzung: „*al-hawā*" — in unserer Übersetzung des Titels mit „Leidenschaft" nicht ganz wörtlich, aber dem Charakter des Werks angemessen wiedergegeben — läßt nicht ganz den Inhalt des Werkes erkennen. „Leidenschaft" ist hier in zwei Bedeutungen gegenwärtig: Als geschlechtliches Begehren (zumeist *hawā*, manchmal *ʿišq*) und als sehnende Liebe, die leidenschaftlich innig aber unter Ausschluß des Triebbegehrens dargestellt wird (*ʿišq*). Für beide, zur Warnung vor und Heilung von ihnen, hat Ibn al-Ǧauzī sein Werk verfaßt. Mit dem im Titel genannten *hawā* aber bezeichnet Ibn al-Ǧauzī die Begehrlichkeit oder begehrliche Liebe, nicht aber die keusche, sehnende Liebe, der sein Werk gleichermaßen gewidmet ist.

Die Gliederung des Ḏamm al-hawā basiert auf der thematischen Zweiteilung in die Auseinandersetzung mit Begehren und niederer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000063

Natur und die Erörterung der leidenschaftlichen Liebe. Zu diesen beiden Themen des Ḏamm al-hawā, die sich im mittleren Teil überschneiden, da hier der „Blick" als Beginn des Begehrens und der Liebe behandelt wird (s. u.), sammelt Ibn al-Ǧauzī zwei Typen von Überlieferungen: Zum ersten Thema stellt er fromme Überlieferungen zusammen (Ḥadīṯe, Aussprüche von Frommen etc.; s. Teil 2/I) und zum zweiten führt er Liebesgeschichten an (s. Teil 2/II).

Mit *hawā*, dem Begehren, bzw. den ihm entgegenstehenden Tugenden und Kräften befaßt sich Ibn al-Ǧauzī in den ersten zehn Kapiteln seines Werkes (Ḏamm 1-81; s. Teil 3/II-III). Die von ihm hier und im folgenden Teil zahlreich zitierten frommen Überlieferungen vertreten z. T. radikal asketische oder mystisch spekulative Tendenzen, die seinen eigenen Mahnungen und der von ihm empfohlenen Haltung nicht entsprechen.

Die nächsten 24 Kapitel (Ḏamm 82-288) gliedern sich in mehrere jeweils einige Kapitel umfassende Abschnitte, die sich unter einer Gemeinsamkeit zusammenfassen lassen: Im Mittelpunkt steht das unrechte und sündige Tun im Zusammenhang des geschlechtlichen Verlangens (s. Teil 3/IV). Zu diesem Thema werden die verbindlichen Weisungen des Propheten zitiert, Beurteilungen und Mahnungen aus dem Munde großer Frommer angeführt, sowie vorbildliche und warnende Beispiele vorgestellt. Großes Gewicht kommt dabei der Erörterung des Blicks zu (Kap. 11-20, Ḏamm 82-146), daneben werden andere verwerfliche Verhaltensweisen und Sünden im Zusammenhang der Geschlechtlichkeit abgehandelt (Kap. 21-28, Ḏamm 147-209), es wird vor der Sünde im allgemeinen gewarnt und zu Reue gemahnt (Kap. 29, 30, Ḏamm 210-17), Beispiele keuscher Liebe und vorbildlicher Standhaftigkeit gegenüber Versuchung und Verführung werden geschildert (Kap. 31 und 32, Ḏamm 218-278), sowie Sinn und Schutz der Ehe dargelegt (Kap. 33 und 34, Ḏamm 279-288).

Die Kapitel 35-48 gelten der leidenschaftlichen Liebe (*ʿišq*). Zunächst (Kap. 35-37, Ḏamm 289-323; s. Teil 3/V) entwickelt Ibn al-Ǧauzī, mit Ausblicken auf die Theorie der leidenschaftlichen Liebe, seine ethische Beurteilung des *ʿišq*. Das meist unglückliche Schicksal der Liebenden illustrieren anschließend viele Liebesgeschichten, die nach verschiedenen Arten von Unglück und bösen Folgen gegliedert

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000064

angeführt werden (Kap. 39-48, Ḏamm 331-581). Das geschlechtliche Begehren steht in diesen Geschichten selten im Vordergrund (s. S. 97), vielmehr wird ein leidenschaftlicher Affekt geschildert, in dem sich Liebessehnen mit dem Kummer um Unerreichbarkeit oder Verlust des geliebten Menschen verbindet. Die Kapitelüberschriften, unter denen Ibn al-Ǧauzī die Geschichten zusammenstellt, sowie die Dominanz unglücklichen Geschehens heben den Aspekt von Leiden und Unglück durch die Liebe hervor und verleihen dieser Sammlung von Geschichten eine unterschwellige Mahnung. Die vielfache Beschreibung der leidenschaftlichen Liebe, sowie die Schilderungen der Begeisterung der Liebenden und zuweilen ihres Glücks lassen sie aber auch im Lichte bemerkenswert edlen, mitunter glücklichen Strebens erscheinen. Die Liebesgeschichten formen das Ḏamm al-hawā, als ein Werk gegen die Leidenschaft ausgegeben, zu einem Werk über die leidenschaftliche Liebe, die in der kenntnisreichen Zusammenstellung der zu verschiedener Zeit entstandenen und über mehrere Jahrhunderte tradierten Liebesgeschichten zur Darstellung kommt.

Das längste und am meisten von den Ausführungen des Verfassers bestimmte Kapitel steht am Ende des Werkes: Im 49. Kap. (Ḏamm 371-667; s. Teil 3/I) erläutert Ibn al-Ǧauzī, unterstützt von vielen Liebesgeschichten, die Behandlung der Leidenschaft. Er empfiehlt eine Reihe physisch und psychisch wirkender Maßnahmen und führt eindringlich einige Betrachtungen vor, die von der Liebesleidenschaft heilen und vor der Verstrickung in ihren Fesseln bewahren sollen. Da Ibn al-Ǧauzī Begehren und Verliebtheit in seine Behandlungsempfehlungen einbezieht, vereinigt er hier die beiden Themen seines Werks. Bezeichnend für den Prediger und Traditionalisten ist, daß er sich diese Pointe, die eigentlich erst den Zweck der umfänglichen Kompilation erweist, bis zum Schluß aufhebt und seine eigenen Gedanken erst ausführt, nachdem er den Leser durch das weite Feld der Überlieferung geführt hat.

Im kurzen letzten Kapitel (Ḏamm 668-71), dem paränetischen Ausklang des Werkes, werden noch einige erbauliche Aussprüche über die Vergänglichkeit der Welt und Gerichtsbarkeit Gottes angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000065

C. Das Ḏamm al-hawā im Gesamtwerk das Autors

Ibn al-Ǧauzī's literarische Produktivität in allen Bereichen der islamischen Wissenschaft ist so gewaltigen Ausmaßes, daß die Erfassung aller seiner Werke und ihrer verschiedenen Abschriften bis auf weiteres Aufgabe der Forschung bleiben wird. Als erster unternahm es ᶜAlauǧī (Bagdad 1965), eine umfassende Bestandsaufnahme der Ibn al-Ǧauzī zugeschriebenen Werke zu erstellen. Er zählt 519 Titel, von denen er 233 als vermutlich verloren angibt. Seine Angaben wurden von späteren Arbeiten — Muḥammad Baḥr al-ᶜUlūm, Muqaddima zu Ibn al-Ǧauzī's Aḫbār aẓ-ẓirāf (Naǧaf 1967); ᶜAlwān, al-Mustadrak (Bagdad 1971); N. ᶜAbdallāh Ibrāhīm (1980) — ergänzt bzw. berichtigt; viele Fragen bleiben jedoch offen. Eine kritische Durchsicht des von ᶜAlauǧī erstellten Katalogs würde gewiß mehrere Werke ausfindig machen, die, wie das *k. an-Nisāᵓ* (s. u.), unter verschiedenen Titeln mehrfach aufgeführt sind. Auch die systematische Einbeziehung der von Ibn al-Ǧauzī in seinen Schriften gegebenen Hinweise auf eigene Werke sollte dazu dienen, die von den Biographen (Sibṭ Ibn al-Ǧauzī; Ibn Raǧab) wiedergegebenen Werklisten zu verifizieren; denn diese sind mit Vorbehalten aufzunehmen: Sibṭ Ibn al-Ǧauzī hat die Werkliste seines Großvaters ohne genaue Quellen in Damaskus angefertigt (Mirᵓāt 8/483 ff.), und Ibn Raǧab, der von Ibn al-Qaṭīᶜī (s. S. 15) eine angeblich von Ibn al-Ǧauzī stammende Werkliste zitiert, vermutet (Ḏail 1/416), daß jener die Liste um einige Titel erweitert habe.

Verweise von Ibn al-Ǧauzī auf eigene Werke s. Dafᶜ aš-šubha 3; al-Quṣṣāṣ §337-19; Laftat al-kibd 61 ff.. GAL² 1/664 Nr. 43 gibt an, daß Ibn al-Ǧauzī's *al-Muntaẓab fī n-nuwab* (ᶜAlauǧī Nr. 445) am Schluß eine Aufzählung eigener Schriften enthalte. Diese Angabe ist von Ḥāǧǧī Ḫalīfa 6/165 übernommen, der seine Quelle nicht nennt. Dār al-kutub al-Miṣrīya 2/176 f. nennt zwei Abschriften des *Muntaẓab*, ohne eine Werkliste zu erwähnen. Die zwei mir in Filmen vorliegenden Handschriften des *Muntaẓab* (Br. Mus. Or. 11648 und Escor. 1433) enthalten jedoch keine Werkliste.

Das Ḏamm al-hawā weist, den thematischen Schwerpunkten und dem unterschiedlichen Überlieferungsmaterial entsprechend, mehrere Berührungspunkte mit anderen Werken Ibn al-Ǧauzī's auf.

Überlieferungen von den Lehrern und über das Leben der namhaften asketischen Frommen, die im Ḏamm al-hawā zahlreich angeführt werden, um die rechte Haltung des Gläubigen durch Beispiele und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000066

Lehrsprüche zu verdeutlichen, hat Ibn al-Ǧauzī auch in seinem umfangreichen, biographisch geordneten Sammelwerk über die Vorbilder islamischer Frömmigkeit zusammengestellt (*Ṣifat aṣ-ṣafwa*). Einige im Ḏamm al-hawā angeführte Überlieferungen dieser Art sind auch identisch in der *Ṣifat aṣ-ṣafwa* enthalten (s. S. 79).

Sowohl durch die Auswahl der Überlieferungen, wie in seinen eigenen Ausführungen legt Ibn al-Ǧauzī die ethischen Wertvorstellungen dar, welche er der Ergebenheit in Begehren und leidenschaftliche Verliebtheit entgegenstellt. Parallele und ergänzende Ausführungen zur Ethik bieten mehrere Werke Ibn al-Ǧauzī's: *Ṣaid al-ḫāṭir* (s. S. 16), in dem Ibn al-Ǧauzī Eindrücke, Einfälle und Erinnerungen mit der Reflexion ethischer Grundsätze verbindet; *Talbīs Iblīs* (s. S. 81), das den Fragen der religiösen und sittlichen Praxis gilt; und kleinere paränetische Schriften, die auf ähnliche Fragen wie das Ḏamm al-hawā eingehen. Von diesen werden hier die Traktate *Laṭā'if* und *Ṭibb ar-rūḥānī* zum Vergleich herangezogen.

Thematisch mit dem Ḏamm al-hawā verwandt ist das 5. Kapitel von Ibn al-Ǧauzī's *al-Mudhiš* (s. S. 7). Abgesehen von der formalen Ähnlichkeit — wie im Ḏamm al-hawā werden im ersten Teil Überlieferungen über das Leben der Frommen wiedergegeben, und die Predigten des zweiten Teiles greifen das Thema Begehren und leidenschaftliche Liebe auf — stimmen auch die Warnungen Ibn al-Ǧauzī's vor den Irrwegen der Leidenschaft mit den im Ḏamm al-hawā vorgebrachten Einwänden überein. Die Predigttexte enthalten jedoch nicht wie das Ḏamm al-hawā Liebesgeschichten, sondern veranschaulichen das Schicksal des Liebenden mit Versen. Das *-Mudhiš*, das der Zahl der erhaltenen Abschriften nach zu urteilen, größere Verbreitung fand als das Ḏamm al-hawā (s. GAL 1/506 Nr. 81, S 1/920), ist nach dem Ḏamm al-hawā entstanden. Ibn al-Ǧauzī soll es, Ḥāǧǧī Ḫalīfa (5/478) zufolge, im Ǧumādā II 591/Mai 1197 vollendet haben. Zu dieser Zeit befand er sich im Exil in Wāsiṭ (s. S. 41). Gegenüber dem Ḏamm al-hawā bietet das *-Mudhiš* jedoch keine neuen Gesichtspunkte in der Behandlung des Themas Leidenschaft, vielmehr stellt die ausführliche religiös-moralische, philosophisch-ethische und psychologisch-lebenspraktische Argumentation im Ḏamm al-hawā eine grundlegende Auseinandersetzung mit Begehren und leidenschaftlicher Liebe dar, welche die kurzen Predigten des *-Mudhiš* nicht bieten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000067

Mehrere Werke unterschiedlicher Thematik von Ibn al-Ǧauzī enthalten wie das Ḏamm al-hawā Sammlungen erzählender Überlieferungen (*aḫbār*). Diese sind entweder wie im Ḏamm al-hawā mit ausführlichem Isnād versehen (z. B. *Aḫbār al-aḏkiyāʾ*), oder unter Nennung der Erzähler und Erstüberlieferer zusammengestellt (*Aḫbār az-ẓirāf*, *Aḫbār al-ḥamqā*, *Multaqaṭ al-ḥikāyāt*). Sie bezeugen, daß Ibn al-Ǧauzī auch über das Thema Liebe hinaus erzählende Überlieferungen sammelte und zusammenstellte.

Zu dieser Art von Werken gehört auch eine Sammlung von Liebesgeschichten unter dem Titel *Aḫbār an-nisāʾ*, die Ibn al-Ǧauzī zugeschrieben wird. Dieses Werk ist mehrfach, unter Angabe von Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya (gest. 751/1350; Giffen, Theory 34-38) als Autor, im Druck erschienen.

GAL² 2/128 Nr. 9 S 2/126 nennt einige Auflagen. Die einzige mir bekannte Angabe einer Hs. dieses Werkes, Dār al-kutub al-Miṣrīya 3/7 Nr. 1054, nennt auch Ibn Qaiyim als Autor.

Muḥammad Munīr ʿAbdūh aber meldete 1939 diese Zuordnung als einen Fehler und wies Ibn al-Ǧauzī als Autor aus (Namūḏaǧ 78; vgl. Ziriklī 6/56). Seither wird immer wieder Ibn al-Ǧauzī als Autor dieses Werkes genannt (aš-Šārūnī, al-Ḥubb 41; ʿAlauǧī Nr. 14; Muḥammad Baḥr al-ʿUlūm, Muqaddima zu Ibn al-Ǧauzī's Aḫbār aẓ-ẓirāf 114; Bell, Love² 11 n. 3). Munīr ʿAbdūh berief sich bei seiner Richtigstellung darauf, daß Ibn al-Ǧauzī in seinem Talbīs dieses Werk erwähnt hätte. Da die von ihm zitierte Ausgabe des Talbīs (Kairo 1347) mir nicht zugänglich war, ließ sich sein Beleg nicht nachprüfen. Meine Durchsicht des Werkes ergab keine Bestätigung seiner Angabe: eine einzige Bemerkung Ibn al-Ǧauzī's (Talbīs 386), auf die sich ʿAbdūh's Angabe beziehen könnte, verweist auf ein mit den *Aḫbār an-nisāʾ* möglicherweise zu verwechselndes Werk von ihm selbst: *wa-qad afradtu kitāban lin-nisāʾ ḏukirat fihi mā yataʿallaqu bihinna min ǧamīʿ al-ʿibādāt wa-ġairihī*. Diese Charakterisierung des Werkes als ein „Ratgeber" für Frauen trifft auf die in Frage stehenden *Aḫbār an-nisāʾ* nicht zu; seine Angabe trifft jedoch auf die *Aḥkām an-nisāʾ* zu (vgl. Muqaddima zu Aḥkām an-nisāʾ 110). In diesem Werk stellt Ibn al-Ǧauzī Vorschriften zusammen, die vor allem für das religiöse Leben der Frauen gelten. ʿAlauǧī nennt in seinem Katalog der Ibn al-Ǧauzī zugeschriebenen Titel (Nr. 302) ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000068

k. an-Nisāʾ, das aber, nach der Beschreibung der von ihm angegebenen Handschrift (Vollers Nr. 605; s. GAL² S 1/919 Nr. 75 b), mit den zuvorgenannten *Aḥkām an-nisāʾ* identisch ist. Beide scheinen nach der von Vollers verfaßten Inhaltsangabe dem Werk zu entsprechen, das Ibn al-Ǧauzī mit der oben zitierten Bemerkung im Talbīs erwähnt.

Für die Einordnung der *Aḫbar an-nisāʾ* in den Katalog der Schriften Ibn al-Ǧauzī's beruft sich ʿAlauǧī auf Ziriklī, der, wie erwähnt, der zweifelhaften Angabe von Munīr ʿAbdūh folgt. Ein von ihm nicht beachteter Hinweis auf die *Aḫbār an-nisāʾ* ist auch in einer Aufzählung von Ibn al-Ǧauzī's Werken enthalten, die ein Fortsetzer von Ibn al-Ǧauzī's *Talqīḥ fuhūm ahl al-āṯār* diesem Werk anfügte (Brockelmann, Talqīḥ 24, 3 ff.; 25, 11). Die Korrektheit dieser Angabe wird dadurch in Frage gestellt, daß in diese Werkliste (Talqīḥ 25, 7) auch die *Manāqib Baġdād* aufgenommen sind; entgegen der allgemeinen Annahme (ʿAlauǧī Nr. 428) ist die Autorenschaft Ibn al-Ǧauzī's aber auch für dieses Werk fraglich. In den *Manāqib Baġdad* wird von den Jahren 640/1242 und 654/1256 berichtet (Manāqib 34), indes ist Ibn al-Ǧauzī bereits 597/1201 gestorben (vgl. Makdisi, Topography 183 Anm. 4).

Gegen Ibn al-Ǧauzī als Autor der *Aḫbār an-nisāʾ* spricht auch, daß dieses Werk viele Überlieferungen enthält, die inhaltlich mit Geschichten im Ḏamm al-hawā übereinstimmen, diese aber in einer anderen Version, zumeist in stark gekürzter, kunstloser, oft schlechter Nacherzählung wiedergibt (z. B. Aḫbār 65 f. = Ḏamm 570-72; Aḫbār 30 f. = Ḏamm 575-77; Aḫbār 24 = Ḏamm 602 f.; Aḫbār 19, 4-7 = Ḏamm 234,13-17). Zwar hat Ibn al-Ǧauzī auch in seinen *Talbīs* Geschichten aufgenommen, die er dem Ḏamm al-hawā entnahm (s. S. 209), doch erscheinen diese Überlieferungen in beiden Werken in gleicher Gestalt, und Ibn al-Ǧauzī hat im *Talbīs* auf sein früheres Werk hingewiesen (s. o.). Die *Aḫbār an-nisāʾ* dürften deshalb nicht aus Ibn al-Ǧauzī's Feder stammen. Solange für dieses Werk nicht eindeutig ein anderer Autor als Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya festgestellt werden kann, sollte es bei dieser Zuordnung bleiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000069

D. Das Ḏamm al-hawā in der Liebesliteratur

Die ausführliche Erörterung der leidenschaftlichen Liebe, die moralisch beurteilt, theoretisch erklärt und in einer Sammlung von Liebesgeschichten beschrieben wird, verbindet das Ḏamm al-hawā thematisch mit anderen Werken, welche die zwischenmenschliche Liebe zum Thema haben. Diese bilden ein eigenes Genre: die Liebesliteratur. Obgleich Ibn al-Ǧauzī sich durch Entnahme von Überlieferungen und thematische Anlehnung nur auf zwei Werke dieses Genres bezieht (s. u.), ist es erforderlich, um den literarhistorischen Zusammenhang der im Ḏamm al-hawā erörterten Fragen und die Eigenart des vom Verfasser eingenommenen Standpunkts zu erfassen, auch die Werke zum Vergleich heranzuziehen, auf die sich Ibn al-Ǧauzī nicht bezieht. Deshalb sei dem Leser hier zur Orientierung ein Überblick über die Werke zur Liebe gegeben, welche vor dem Ḏamm al-hawā entstanden sind oder sich später mit Ibn al-Ǧauzī's Schrift befassen.

Die eingangs (s. S. I) erwähnte Darstellung der meisten dieser Werke in Giffen's Arbeit zur Liebesliteratur, sowie die Untersuchungen von Vadet und Bell erübrigen hier eine ausführliche Erörterung.

Allen diesen Werken ist gemeinsam, daß sie die Liebe als ein Thema der Literatur auffassen, für das bereits eine umfangreiche Überlieferung — Liebespoesie, Liebesgeschichten und Liebestheorie — vorliegt. Ältere, nicht erhaltene, aber durch ihren Titel bekannte Schriften, welche die Liebe nicht erörtern, sondern lediglich die Geschichte eines Liebespaares und ihre Poesie wiedergeben, werden in den quellengeschichtlichen Teilen dieser Untersuchung (s. Teil 2/II; Teil 4/III) behandelt.

— al-Ǧāḥiẓ (gest. 255/869) ist die frühste Quelle für eine Auseinandersetzung mit dem Thema Liebe (s. Giffen, Theory 3 ff.). Er reflektiert sowohl die keusche, leidenschaftliche Liebe der Beduinen, die er aus der Überlieferung kennt (*Risāla fī l-ᶜIšq*), wie auch die für seine Zeit typische Liebe zu einer Sängersklavin (*Risāla fī l-Qiyān*).

— Ibn Dāwūd (gest. 297/910) verfaßte eine poetische Anthologie (*k. az-Zahra*; s. Vadet, Esprit 267-316), deren erster Teil (Kap. 1-50) Liebe zum Thema hat. Dieser Teil seines Werkes ist jedoch nicht nur eine Sammlung von Liebesversen; denn der Verfasser vermittelt durch Auswahl und kurze Kommentierung der Verse seine Auffassung von einer idealen Liebesbeziehung — es geht hier, wie immer beim Thema leidenschaftliche Liebe, nicht um Gattenliebe —, die sich durch Keuschheit und Verschwiegenheit auszeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000070

— al-Waššāʾ (gest. 325/936) erläutert in seinem durchaus nicht nur der Liebe gewidmeten Adab-Werk (*al-Muwaššā*; s. Vadet, Esprit 317-40) das Erscheinungsbild, sowie die Umgangsformen und innere Haltung, welche den Liebenden auszeichnen sollen und die keusche Liebe des klassischen *ʿāšiq* von der trivialen, begehrlichen Leidenschaft unterscheiden.

— al-Ḫarāʾiṭī (gest. 327/938) verurteilt in seinem *Iʿtilāl al-qulūb* (s. Giffen, Theory 15 f., 74-79) die sinnliche Begehrlichkeit vom Standpunkt der islamischen Morallehre, indem er fromme Lehrsprüche und moralische Geschichten zum Thema Liebe sammelt. Außerdem stellt er Verse und Liebesgeschichten zur Beschreibung der leidenschaftlich sehnenden, nicht vom Begehren bestimmten Liebe zusammen. Ibn al-Ǧauzī nahm den ersten Aspekt des Werkes zum Vorbild für sein Ḏamm al-hawā (s. u.).

— ad-Dailamī's (2. Hälfte 4./10. Jhdt.; vgl. GAL S 1/359) *Kitāb ʿAṭf al-alif* paßt als philosophische Betrachtung der Gottesliebe thematisch nicht in die Reihe; doch sind Erklärungen zur leidenschaftlichen Liebe enthalten, die in unserer Studie zum Vergleich herangezogen werden (s. Teil 3/V).

— an-Naisābūrī (gest. 406/1015) sammelte in seinem Werk *ʿUqalāʾ al-maǧānīn* Geschichten von Liebenden, die aus Liebe „weise Narren" wurden (s. Loosen, Narren).

— al-Ḥuṣrī (gest. 413/1022) verfaßte eine Kompilation vornehmlich zum Thema der keuschen, sehnenden, unglücklichen Liebe (*Kitāb al-Maṣūn fī sirr al-hawā al-maknūn*; s. Giffen, Theory 21 f.), die Poesie, Liebesgeschichten und Kommentare der Gelehrten enthält.

— Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) bietet in seinem auch in der deutschen Übersetzung bekannten Werk *Ṭauq al-ḥamāma*, „Halsband der Taube" (s. Giffen, Theory 23 f., 79 f.), nach einer einleitenden theoretischen Erklärung der Liebe einen Einblick in die Welt der Liebenden, ihrer Freuden, Ängste und Schmerzen. Sein Werk ist keine Kompilation, sondern gibt sich als Frucht der Erfahrungen, Beobachtungen und Überlegungen des Autors zu erkennen, die von einigen Geschichten über Liebende ergänzt werden.

— as-Sarrāǧ (gest. 500/1106) trug in seinen *Maṣāriʿ al-ʿuššāq* (s. Bell, Love[1] 24-58) Liebesgeschichten zusammen, die, wie der Titel „Walstätten der Liebe" schon andeutet, von Unglück und Tod der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000071

Liebenden berichten. Aus seinem Werk entnahm Ibn al-Ğauzī viele Überlieferungen (s. S. 98 ff.).

Ein *Rauḍat al-ᶜuššāq wa-nuzhat al-muštāq* (Hs. Esc. Derenbourg 471) wird fälschlich dem Ibn Ḥamdān al-ᶜIrāqī (gest. 561/1166; GAL 1/332 f. S 1/493; Ziriklī 6/278; Kaḥḥāla 11/23) zugeschrieben. Es enthält jedoch Zitate von Ibn Qayim al-Ğauzīya (s.u.; foll. 8b, 9b) und ist deswegen mindestens zweihundert Jahre später entstanden.

— aš-Šaizarī's (gest. nach 575/1179-80) *Rauḍat al-qulūb* (s. Semah, Rauḍa) befaßt sich mit den Themen, welche in der arabischen Literatur über Liebe am häufigsten erscheinen: Erklärung der Liebe und ihrer Stadien, die Wirkung des Blicks, Unglück und Tod der Liebenden und ihr Zusammensein. Obgleich er die Unzucht ausführlich verurteilt, wird sein Werk, hauptsächlich eine Sammlung von Geschichten und zeitgenössischen Berichten, nicht von einer moralischen Beurteilung der Liebe bestimmt.

Mit Ausnahme des *Kitāb Mašāriq anwār al-qulūb* von Ibn ad-Dabbāġ (gest. nach 689/1290; vgl. GAL S1/812; Ziriklī 3/329; Kaḥḥāla 5/185), das die mystische Liebe reflektiert, und in der Studie zur Liebestheorie zitiert wird (Teil 3/V), sollen von den später als das Ḏamm al-hawā entstandenen Werken zur Liebe nur solche genannt werden, die sich des Ḏamm al-hawā als Quelle und Vorlage bedienten:

— Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 751/1350) verfaßte ein Werk, das ebenso wie das Ḏamm al-hawā die Liebe unter dem Gesichtspunkt der moralischen Beurteilung erörtert (*Rauḍat al-muḥibbīn*; s. Bell, Love² 92-181). Ibn Qaiyim entnahm dem Ḏamm al-hawā viele Überlieferungen, doch übertrifft die Systematik seiner Diskussion Ibn al-Ğauzī's Werk; den eigenen Standpunkt zu bestimmten Fragen bezüglich der Erklärung und Beurteilung der Liebe entwickelt er in übersichtlicher Weise aus der Kontroverse früherer Gelehrter, und stellt damit einen philosophischen und theologischen Zusammenhang her, der im Ḏamm al-hawā fehlt.

— Muġulṭāi (gest. 762/1361) benutzte für sein Werk über Märtyrer der Liebe (*Wāḍiḥ al-mubīn fī ḏikr man ustušhida min al-muḥibbīn*; s. Giffen, Theory 33 f., 80 f.) ältere Sammelwerke zum Thema Liebe. Er zitiert sowohl das *k. az-Zahra* von Ibn Dāwūd (Wāḍiḥ 99), das *Iᶜtilāl al-qulūb* von al-Ḫarāʾiṭī (Wāḍiḥ 90), die *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* von as-Sarrāğ (Wāḍiḥ 192), wie auch das Ḏamm al-hawā (Wāḍiḥ 95) aus dem er mehrere Überlieferungen entnahm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000072

— an-Nuwairī (gest. 732/1332), der in seiner Enzyklopädie des Adab, *Nihāyat al-arab*, einen Abschnitt (2/134-287) den verschiedenen Erscheinungsformen der Liebe widmete, schöpfte sein Material weitgehend aus dem Ḏamm al-hawā (vgl. Giffen, Theory 147).

— Marīᶜ ibn Yūsuf al-Karmī (gest. 1033/1624) benutzte für seine *Munyat al-muḥibbīn* (s. Bell, Love² 182-199) sowohl das Werk von Ibn Qaiyim als auch das Ḏamm al-hawā (Bell 188 f., 190, 192 195).

E. Die literarischen Vorbilder

Ibn al-Ǧauzī versieht die von ihm angeführten Überlieferungen jeweils mit der vollständigen Angabe aller Tradenten vom ursprünglichen Berichterstatter oder Erzähler bis zu seinem unmittelbaren Gewährsmann. Auf Grund dieser Isnāde läßt sich die Herkunft der im Ḏamm al-hawā zitierten Überlieferungen erschließen. Zwei von Ibn al-Ǧauzī häufig genannte Tradenten sind für das Werk von besonderer Bedeutung, denn sie gehören zu den oben genannten Verfassern von Werken der Liebesliteratur. Sie sind für das Ḏamm al-hawā nicht nur als Quellen für zitierte Überlieferungen wichtig, sondern haben auch Ibn al-Ǧauzī's Behandlung des Themas beeinflußt. Es handelt sich um:

1) Abū Bakr Muḥammad ibn Ǧaᶜfar al-Ḫarāᵓiṭī (gest. 327/938; s. S. 114), Verfasser des *Iᶜtilāl al-qulūb*, das noch nicht gedruckt vorliegt, mir aber in der Hs. Ulu Cami 1535 zugänglich war. Dieses Werk war für die thematische Gestaltung des Ḏamm al-hawā richtungweisend. Denn das *Iᶜtilāl al-qulūb* enthält nicht nur — wie für ein Werk über die Liebe selbstverständlich — Liebesgeschichten und -gedichte, sondern auch Überlieferungen der frommen Tradition, meist Ḥadīṯe, sowie Aussprüche bekannter frommer Vorbilder. al-Ḫarāᵓiṭī, zum Eingedenken Gottes mahnend und vor Abwegen warnend, nimmt eine moralische Beurteilung der „Herzensregungen" vor und bietet einen Leitfaden für die rechte Haltung gegenüber Begehren und Liebesleidenschaft. Ibn al-Ǧauzī hat in den moralistischen Teilen von al-Ḫarāᵓiṭī's Werk Vorbild und Anregung gefunden für seine moralische Erörterung von Begehren und leidenschaftlicher Liebe unter Einbeziehung der frommen Überlieferungen; er zitiert von al-Ḫarāᵓiṭī viele Ḥadīṯe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000073

zum Thema und übernimmt darüber hinaus einige Kapitelüberschriften wörtlich von ihm (s. S. 113 f.). Für diese an al-Ḫarā'iṭī angelehnten Kapitel entnimmt Ibn al-Ǧauzī zudem Überlieferungen aus den entsprechenden Kapiteln des *I'tilāl*.

Die Übernahme von Kapitelüberschriften, sowie die Feststellung, daß die im Ḏamm al-hawā von al-Ḫarā'iṭī zitierten Überlieferungen wörtlich mit der Quelle übereinstimmen (s. S. 112), deuten darauf hin, daß Ibn al-Ǧauzī eine Abschrift des Werkes besaß und für seine Arbeit benutzte.

Dafür, daß Ibn al-Ǧauzī eine Fassung von al-Ḫarā'iṭī's Werk vorlag, sprechen auch einige Passagen des Ḏamm al-hawā, in denen Ibn al-Ǧauzī in unmittelbarer Folge mehrere Überlieferungen in der gleichen Reihenfolge von al-Ḫarā'iṭī zitiert, wie sie im *I'tilāl al-qulūb* angeordnet sind (Ḏamm 65 f. I'tilāl 8 b; Ḏamm 186 I'tilāl 17 b; Ḏamm 509 f. I'tilāl 51 af.; Ḏamm 527 f. I'tilāl 55 af.; vgl. S. 124).

An dieser Stelle ist eine Beobachtung anzumerken: Einigen Überlieferungen, die Ibn al-Ǧauzī von al-Ḫarā'iṭī zitiert, stehen im Ḏamm al-hawā Überlieferungen voran oder hintan, die, ohne von al-Ḫarā'iṭī zitiert zu werden, doch genau mit den bei al-Ḫarā'iṭī an entsprechender Stelle erscheinenden Überlieferungen — d.h. vor oder hinter den im Ḏamm al-hawā zitierten Passagen — übereinstimmen. (z. B. Ḏamm 75 f. = I'tilāl 9 af.; Ḏamm 107,1 107,16 108,6 = I'tilāl 31 af.).

Da sich diese Überlieferungen in anderen Quellen entsprechend Ibn al-Ǧauzī's Isnāden nicht belegen lassen, bleibt offen, ob Ibn al-Ǧauzī sie tatsächlich auf anderem Wege als über al-Ḫarā'iṭī erhielt, oder die Herkunft der Überlieferungen verschleiern wollte.

Der Titel von al-Ḫarā'iṭī's Werk wird im Ḏamm al-hawā, in dem — mit einer Ausnahme — keine Titel genannt werden, nicht erwähnt; denn Ibn al-Ǧauzī hält sich hier streng an die Regeln der gelehrten, in den Tradentenzirkeln praktizierten Überlieferung und gibt für jede zitierte Überlieferung die Kette autorisierter Tradenten an (s. S. 63 f.). al-Ḫarā'iṭī erscheint als einer unter vielen Überlieferern in Isnāden, die vor seinem Namen die Tradenten von al-Ḫarā'iṭī's Material bis zum unmittelbaren Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī's und hinter seinem Namen die Tradenten der jeweiligen Überlieferung von der Quelle bis zu al-Ḫarā'iṭī anführen. Auch wird al-Ḫarā'iṭī in keiner Weise als Autor bezeichnet, so daß — wie bei fast allen im Ḏamm al-hawā erscheinenden Überlieferungen — der Eindruck einer vom Ursprung der Überlieferung bis zu Ibn al-Ǧauzī lückenlosen oralen Tradierung entsteht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000074

Diese Art durch den Isnād belegte Zitierung schließt nicht die Benutzung von Abschriften oder Auszügen der Werke aus, deren Titel ungenannt bleiben. Denn die Weitergabe vieler kanonischer Werke der islamischen Gelehrsamkeit war an die Tradierung bestimmter, möglichst ursprünglich vom Autor autorisierter Gelehrter gebunden, die wiederum beides, Material und Autorisation, weiterreichten. Auch andere Autoren als al-Ḫarā'iṭī, wie as-Sulamī (s. S. 88) und al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (s. S. 101), deren von Ibn al-Ǧauzī zitierten Überlieferungen sich in ihren Werken nachweisen lassen, werden wie al-Ḫarā'iṭī von Ibn al-Ǧauzī in Isnāden zitiert.

Die von Ibn al-Ǧauzī seiner Arbeit zu Grunde gelegte Fassung des *I'tilāl al-qulūb*, die er über einen bestimmten Tradierungsweg und damit in bestimmter Rezension erhielt, hat sich wahrscheinlich von der in der Hs. Ulu Cami 1535 erhaltenen Fassung unterschieden. Die von Vadet (Littérature 158 ff.) geäußerte Vermutung, die vorliegende Handschrift sei eine gekürzte oder unvollständige Abschrift, wird durch die Beobachtung bestätigt, daß einige der im Ḏamm al-hawā enthaltenen Zitate von al-Ḫarā'iṭī im *I'tilāl al-qulūb* nicht zu belegen (s. S. 112) sind. Auch die Isnāde von al-Ḫarā'iṭī zurück bis zu den Quellen der zitierten Überlieferungen, mit denen Ibn al-Ǧauzī die Zitate von al-Ḫarā'iṭī versieht, sind in der vorliegenden Handschrift des *I'tilāl* mit zwei Ausnahmen nicht enthalten. Ibn al-Ǧauzī's Angaben scheinen aber korrekt zu sein; denn die in der Handschrift den Überlieferungen vorangestellten Angaben des Gewährsmannes oder der Quelle, die an Stelle vollständiger Isnāde genannt werden, tauchen in allen Fällen an entsprechender Stelle in den von Ibn al-Ǧauzī den Ḫarā'iṭī-Zitaten beigegebenen Isnāden auf. Die Richtigkeit der von Ibn al-Ǧauzī genannten Isnāde wird auch durch die einzigen zwei in der Handschrift des *I'tilāl al-qulūb* enthaltenen Isnāde bestätigt; sie werden mit den dazugehörigen Texten im Ḏamm al-hawā korrekt zitiert (I'tilāl 9b = Ḏamm 76; I'tilāl 14a = Ḏamm 263).

Bemerkungen späterer Gelehrter lassen darauf schliessen, daß auch Ibn al-Ǧauzī keine ganz vollständige Fassung des *I'tilāl al-qulūb* kannte. Muġulṭāi (al-Wāḍiḥ 4) erwähnt, daß Ibn al-Ǧauzī den von al-Ḫarā'iṭī zitierten *'išq*-Ḥadīṯ (siehe Teil 4/IV) in seinem *k. al-Mauḍū'āt* mit dem Verweis auf den unvollständigen Isnād (s. S. 271) kritisiert. Muġulṭāi weist diese Kritik mit dem Hinweis zurück, im *I'tilāl*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000075

al-qulūb sei ein vollständiger Isnād zum *ᶜišq*-Ḥadīṯ enthalten, den Ibn al-Ğauzī aber wohl nicht gekannt habe, so daß er zu einem falschen Urteil gekommen sei. Schon vor Muġulṭāi zitierte Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (Rauḍa 195 f.) — möglicherweise bezieht Muġulṭāi seine Kenntnis dieser Überlieferung von ihm — den *ᶜišq*-Ḥadīṯ ausdrücklich aus dem *Iᶜtilāl al-qulūb* mit ausführlicherem Isnād als ihn Ibn al-Ğauzī von al-Ḫarāᵓiṭī zitiert.

Die Anlehnung Ibn al-Ğauzī's an die thematische Gliederung des *Iᶜtilāl al-qulūb* gilt nur für den ersten, von der frommen Thematik geprägten Teil des Werkes von al-Ḫarāᵓiṭī. Während Ibn al-Ğauzī auch aus seinen weiteren Teilen Material schöpft, übernimmt er hier keine der von al-Ḫarāᵓiṭī in den Kapitelüberschriften angezeigten Themen; denn dieser drang tiefer in eine moralisch nicht voreingenommene Betrachtung der Liebe ein, als es Ibn al-Ğauzī's moralisch-didaktischem Vorhaben entsprach.

al-Ḫarāᵓiṭī geht auf Erscheinungsformen der Liebe im Verhalten der Liebenden und auf typische Konstellationen der Liebesbeziehung ein (Kap. 30: *fī dalāᵓil al-maḥabba wa-šawāhidihā* fol. 69 bff.) Kap. 37: *fī t-taǧannī wal-idlāl fī l-qaul wal-fiᶜāl* fol. 81 bff.) und berührt die Liebespsychologie (Kap. 36: *fī tark al-murād bi-īṯār ṭāᶜat al-aḥbāb* fol. 80 bff.; Kap. 47: *iḫtimāl al-makrūh fī ṭāᶜat al-hawā* fol. 100 bff.) — beides Themen, die den Kompendien des „amour courtois" wie von Ibn Dāwūd und Ibn Ḥazm entsprechen, aber von Ibn al-Ğauzī nicht aufgenommen werden. Außerdem spielt al-Ḫarāᵓiṭī auf die unter Sufis verbreitete Auffassung von der Schönheit als einer Repräsentanz Gottes an (s. S. 224; vgl. Ritter, Seele 470 ff.; Kap. 21: *fī idāmat an-naẓar ilā l-waǧh al-ḥasan* fol. 35 bff.; Kap. 22: *fī ḏikr faḍīlat al-ǧamāl* fol. 41 bff.).

Die Beschreibung der subtilen Ebenen der Liebe, wie der Empfindung der Liebenden und die Psychologie des Zusammenspiels zwischen liebender und geliebter Person klingt zwar in manchen der von Ibn al-Ğauzī zitierten Liebesgeschichten und Liebesverse an, wird von ihm jedoch nicht als Thema aufgegriffen. Seine am äußeren Geschehen orientierte Wiedergabe der Liebesgeschichten — in den Überschriften werden nur die negativen Folgen der Liebesleidenschaft (Krankheit, Tod, Mord, Unglück) aktualisiert — stellt das die Liebenden treffende Unglück, sowie ihre unheilvollen Taten, nicht ihre Gemütsverfassung oder die Liebesbeziehung, in den Vordergrund der Darstellung und impliziert die Betrachtung der leidenschaftlichen Liebe unter dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000076

Gesichtspunkt ihrer für das fromme und vernunftbezogene Leben zerstörerischen Wirkung. Dieser Blickwinkel charakterisiert auch das zweite für die thematische Anlage und das Material des Ḏamm al-hawā wichtige Werk.

2) Von Ǧaᶜfar ibn Aḥmad as-Sarrāǧ (gest. 500/1106; s. S. 100), Autor der *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*, zitiert Ibn al-Ǧauzī über 90 Überlieferungen, die sich bis auf wenige Ausnahmen in as-Sarrāǧ's Werk nachweisen lassen (s. S. 98). Die uns erhaltene Fassung der *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* ist eine in keiner Weise gegliederte Sammlung von Liebesgeschichten; für die Ordnung der von as-Sarrāǧ zitierten Liebesgeschichten in die thematisch bestimmten Kapitel des Ḏamm al-hawā fand Ibn al-Ǧauzī in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* anscheinend keine Vorlage. Doch die durch Ibn al-Ǧauzī's thematische Gliederung Ausdruck gegebene Akzentuierung (z. B. Kap. 47 „Wen die Liebe umbrachte"; Kap. 48 „Wer sich aus Liebe selbst umbrachte" u. a. s. S. 96) kommt der Entfaltung des Grundthemas gleich, das as-Sarrāǧ mit dem Titel seines Werkes „Walstätten der Liebenden" vorgegeben hat.

In den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* werden die Überlieferungen mit ausführlichen, zuweilen Ort und Zeit der Aufnahme notierenden Isnāden zitiert; in aller Regel sind sie, nur um die gelegentlichen Orts- und Zeitangaben gekürzt, mit den im Ḏamm al-hawā von as-Sarrāǧ zitierten Isnāden identisch. Diese beachtliche Übereinstimmung geht soweit, daß eine in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* ausnahmsweise nicht mit vollständigem Isnād versehene Überlieferung von Ibn al-Ǧauzī mit dem gleichen unvollständigen Isnād zitiert wird (Ḏamm 538 f. = Maṣāriᶜ 2/106 f.). Aus diesen, wie aus anderen Anhaltspunkten (s. S. 100), läßt sich annehmen, daß Ibn al-Ǧauzī auch von den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*, deren Titel er — wie auch im Falle des *Iᶜtilāl al-qulūb* — nicht nennt, eine Abschrift besaß. Auch hier ist in Betracht zu ziehen, daß Ibn al-Ǧauzī die *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* möglicherweise in einer anderen Rezension kennengelernt hat, als sie in der gedruckten Fassung des Werkes vorliegt; einige Überlieferungen, die Ibn al-Ǧauzī von as-Sarrāǧ zitiert, sind in den uns bekannten *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* nicht enthalten (s. S. 99).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000077

F. Gelehrte Überlieferung und originäre Lehre

Die *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* weisen sich durch die Isnāde als eine Sammlung von Aussprüchen zur Liebe und Liebesgeschichten aus, die von Tradenten verschiedenen Typs, wie dem Traditionarier (*muḥaddiṯ*), dem Überlieferer geschichtskundlichen Materials (*aḫbārī*) und dem gelehrten Sekretär (*kātib*; vgl. Vadet, Esprit 413), über viele Generationen weitergereicht wurden. In diese Überlieferung gingen, wie im Fall der von Ibn al-Marzubān gesammelten Liebesgeschichten (s. S. 119 ff.) oder dem Material von al-Ḫaṭīb al-Baġdadī (s. S. 101), auch Texte ein, die von den dafür autorisierten Überlieferern weitergereicht wurden. as-Sarrāǧ hat, wie aus seinen Isnāden zu entnehmen ist (*Maṣāriᶜ* 1/87; 102; 131), die von ihm gesammelten Überlieferungen zum Teil außerhalb seiner Heimat Bagdad, in Mekka, Kairo und Tunis, aufgenommen und brachte ihnen offenbar die gleiche ernsthafte Aufmerksamkeit entgegen, wie den Überlieferungen von Koranlesungen und Ḥadīṯen, denen seine Studien in Bagdad und auf Reisen *fī ṭalab al-ᶜilm* sonst galten. Der Kreis, der sich um einen gelehrten Tradenten von Koranlesungen, Ḥadīṯen, geschichtskundlichem Material oder Überlieferungen des Adab sammelte, ob in der Moschee, einer Schule oder in dem Haus des Gelehrten, der Maǧlis also, ist als der Ort zu denken, an dem as-Sarrāǧ seine Überlieferungen aufnahm und später an die um ihn gescharten Hörer weitergab. Der Maǧlis ist der Sitz im Leben dieser Literatur.

Dieses Merkmal gilt auch für das Ḏamm al-hawā, nur mit der Einschränkung, daß Ibn al-Ǧauzī mit Ausnahme zweier Pilgerreisen (s. S. 32) und seines späteren Exils sein Leben lang in Bagdad studierte und wirkte. Hier nutzte er, eigenen Worten zufolge (Lafta 47), jede Gelegenheit, um Überlieferungen aufzunehmen: „Ich begnügte mich nicht mit einem Zweig der Wissenschaften, sondern studierte Recht, Predigt, Ḥadīṯ und beschritt den Weg des Asketen. Außerdem studierte ich Philologie, ließ keinen Prediger und Tradenten aus und hörte jeden Fremden, der die Stadt betrat." Die Liste der Lehrer, bei denen Ibn al-Ǧauzī studierte — seine *Mašyaḫa* umfaßt mehr als 200 Namen, ohne alle zu nennen, bei denen er Überlieferungen hörte — erweist die Dichte und Bedeutung der Bagdader Gelehrtenwelt, aus der Ibn al-Ǧauzī seine Kenntnisse bezog.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000078

Die Überlieferungen — Ḥadīṯe, fromme Lehren und Liebesgeschichten —, welche Ibn al-Ǧauzī in seinem Werk zusammenstellt, sind jeweils mit Isnād versehen und erweisen sich dadurch als Bestandteil der in den Tradentenzirkeln betriebenen gelehrten Überlieferung. Nur ein Werktitel wird ausnahmsweise genannt: das *k. az-Zahra* von Ibn Dāwūd, aus dem Ibn al-Ǧauzī einmal unter Angabe des Titels zitiert (Ḏamm 417 f.; vgl. Zahra 369), sowie eine andere kurze Passage entnimmt, indem er den Autor direkt (*qāla Ibn Dāwūd*), ohne Überliefererkette zitiert (Ḏamm 586; vgl. Zahra 51). Auf diese Weise zitiert er auch einige Male das *k. al-Aġānī* (*ḥakā al-Iṣfahānī*; s. S. 111), das er aber nur zur Ergänzung vorher angeführter Überlieferungen heranzieht und ansonsten, trotz des reichen für das Ḏamm al-hawā verwendbaren Materials, außer Acht läßt. Ibn al-Ǧauzī mied es, Material für das Ḏamm al-hawā aus Werken zu entnehmen, die nicht von Tradenten weitergegeben wurden — d. h. keine Aufnahme in die Überlieferung der Tradentenzirkel fanden —, um sich ganz auf die gelehrte, durch Tradentenketten autorisierte Überlieferung zu stützen.

Allerdings schöpft Ibn al-Ǧauzī stillschweigend für seine Ausführungen zur Ethik auch aus Werken, die nicht in der Tradition der im Maǧlis praktizierten Überlieferung stehen: aus Abū Bakr ar-Rāzī's *Ṭibb ar-rūḥānī* (s. S. 183 f., 184 f., 245, 247), aus al-Ġazālī's *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* (s. S. 175), sowie eine Passage aus einer nicht identifizierten Schrift von Ibn ʿAqīl (s. S. 241 ff.). Jedoch gibt Ibn al-Ǧauzī keinen Hinweis darauf, diese Werke als Quellen benutzt zu haben. In diesen Fällen handelt es sich nicht um Werke, die nach den Regeln der autorisierten Tradierung Überlieferungen wiedergeben und durch die autorisierte Tradierung weitergegeben wurden. Wohl deshalb sieht Ibn al-Ǧauzī keine Veranlassung, auf die „nur" durch Niederschrift überlieferten Texte genauso wie auf ein durch Tradierung verbürgtes Zeugnis hinzuweisen.

Das Anführen von Tradentenketten ohne Erwähnung von Werktiteln ist nicht so zu verstehen, daß jede einzelne Überlieferung jeweils von allen genannten Tradenten gehört und weitergegeben wurde (s. S. 59). Ein Beispiel dafür bietet auch Ibn ʿArabī, der alle Überlieferungen mit Isnāden versieht, aber vorab die benutzten Werke angibt (Muḥāḍara 11 f.). So nennt auch Ibn al-Ǧauzī die Tradenten, selbst wenn er das zitierte Material einer schriftlichen Vorlage entnahm (s. Teil 2). Auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000079

nennen viele Isnāde im Ḏamm al-hawā frühere Gelehrte, die selbst schon Überlieferungen gesammelt und diese in Werken niedergelegt haben; oder sie gaben sie mündlich an ihre Schüler weiter, die die erhaltenen Überlieferungen, oft nur teilweise, niederschrieben und weitergaben (z. B. Ibn al-Marzubān und seine Tradenten, s. S. 119 ff.). Es ist deshalb nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob Ibn al-Ǧauzī jede zitierte Überlieferung tatsächlich von dem angegebenen Gewährsmann gehört oder einer Niederschrift entnommen hat, die er auf dem Wege der autorisierten Tradierung auch erhalten haben kann, nachdem er nur einen Teil des betreffenden Corpus gehört hatte.

Die von autorisierten Überlieferern weitergegebenen Texte waren oftmals bestimmte Rezensionen der betreffenden Werke, wie am Beispiel von al-Ḫarā'iṭī und as-Sarrāǧ schon hervorgehoben wurde (s. o.). In unserer Studie werden an folgenden Stellen Überlieferungen von Rezensionen uns im Druck vorliegender Werke festgestellt: S. 68, 86, 91, 100, 103. Zur Spezialisierung der Tradenten auf einen bestimmten Corpus von Überlieferungen ihres Lehrers s. S. 121.

Die meisten der im Ḏamm al-hawā genannten Gewährsleute Ibn al-Ǧauzī's — die wichtigsten werden im Rahmen der Quellenuntersuchungen (s. Teil 2) vorgestellt — werden von ihm in seiner *Mašyaḫa* aufgeführt sowie in den Nekrologen seiner Chronik erwähnt. Außer dem Dichter ad-Dabbās (gest. 524/1130; s. S. 136) und dem vielseitigen Gelehrten Muḥammad ibn ʿAbdalbāqī Qāḍī l-Māristān (gest. 535/1141; s. S. 109) werden sie lediglich als Korangelehrte, Traditionarier oder Rechtsgelehrte bezeichnet, ohne daß ihr Wirken als Tradenten von frommen Überlieferungen — d. h. Lehre und Taten der großen Frommen — oder von Liebesgeschichten eigens erwähnt wird. Die in diesen biographischen Angaben Ibn al-Ǧauzī's regelmäßig enthaltenen Aufzählungen der Gelehrten, bei denen sie hörten und von denen sie überlieferten, bestätigen jedoch zumeist ihre aus den Isnāden im Ḏamm al-hawā hervorgehende Überlieferungstätigkeit von Gelehrten, die wiederum als Traditionarier oder Rechtsgelehrte etc. bekannt sind. Es ist naheliegend, daß die frommen Überlieferungen wegen ihres unmittelbar religiösen Belanges nach Art und Regel der gelehrten Überlieferung, d. h. von Traditionariern unter Angabe der ihnen vorausgehenden Überliefererkette tradiert werden; doch ist bemerkenswert, daß auch die im Ḏamm al-hawā zitierten Liebesgeschichten Bestandteil der gelehrten Tradition waren und mit der Kern-Disziplin der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000080

islamischen Gelehrsamkeit, Qurʾān und Ḥadīṯ, verbunden waren, wie die Tätigkeit der Koran- und Ḥadīṯgelehrten als Überlieferer von Liebesgeschichten zeigt.

Der ḥanbalitische Gelehrte Abū l-Faḍl Muḥammad ibn Nāṣir ibn Abī Manṣūr as-Sallāmī zum Beispiel (gest. 550/1155; Munt. 10/162 f.; Mašyaḫa 53 f.; Ḏail 1/225; Ziriklī 7/121; Kaḥḥāla 12/72) wird im Ḏamm al-hawā sowohl als Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī's für fromme Überlieferungen von Abū Nuʿaim und as-Sulamī (s. S. 85, 88), wie auch als Gewährsmann für die Überlieferung von Liebesgeschichten, z. B. von Ibn al-Marzubān (s. S. 119), genannt. Ibn Nāṣir wirkte in der Hauptsache als Ḥadīṯgelehrter und wies sich mit seinem biographischen Werk über Traditionarier als ein Fachmann der Überlieferkritik aus (Makdisi, Ibn ʿAqīl 7; vgl. Swartz, Life 50).

Für den früh verwaisten Ibn al-Ǧauzī (s. S. 17) war Ibn Nāṣir von besonderer Bedeutung; denn der Gelehrte, ein Onkel mütterlicherseits (Swartz, Quṣṣāṣ 16), nahm sich des Knaben an, unterrichtete ihn schon als Kind im „*Musnad* (des Ibn Ḥanbal) und anderen Werken" (Munt. 10/163) und hatte über seine Lehrertätigkeit hinaus gestaltenden Einfluß auf Ibn al-Ǧauzī's Bildung und ḥanbalitischen Überzeugungen. Er wies dem Knaben die verschiedenen Lehrer an, bei denen er studieren sollte (Lafta 47), führte über seine Studien Buch und ließ, als Ibn al-Ǧauzī erwachsen wurde, ihm diese Eintragungen (*ṯabt*) zukommen (Lafta 47). Anläßlich der Fertigstellung eines der ersten Werke Ibn al-Ǧauzī's, des *Talqīḥ*, stellte Ibn Nāṣir seinem Zögling ein hervorragendes Zeugnis aus (Ḏail 1/415).

Die Bedeutung Ibn Nāṣir's für die Bildung von Ibn al-Ǧauzī spiegelt sich im Ḏamm al-hawā, in dem er 210mal, entweder als Muḥammad ibn Nāṣir oder Muḥammad ibn Abī Manṣūr, genannt wird. Er ist damit Ibn al-Ǧauzī's wichtigster Gewährsmann — ein Fünftel aller Überlieferungen werden von ihm zitiert — und erweist sich als ein Gelehrter, der über die Traditionswissenschaft hinaus Ibn al-Ǧauzī auch Kenntnisse des für das Ḏamm al-hawā grundlegenden Materials vermittelte.

Das Gewicht, das Ibn al-Ǧauzī als Vertreter der gelehrten Überlieferung den Isnāden zumißt, schlägt sich auch in der Genauigkeit seiner Angaben nieder; ihnen sind die Quellen des Ḏamm al-hawā zu entnehmen, und sie werden vielfach durch die Isnāde bestätigt, die in einigen Werken der von Ibn al-Ǧauzī zitierten Autoren enthalten sind (s. Teil 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000081

Die Erkundung der Quellen durch die Isnāde wird jedoch durch eine verwirrende Verfahrensweise des Autors erschwert, aus der sich der Eindruck der Unübersichtlichkeit oder Willkürlichkeit seiner Angaben ergeben kann. Ibn al-Ǧauzī zitiert in gleichen Isnāden, die sowohl in den genannten Überlieferern wie in ihrer Abfolge übereinstimmen, einige Tradenten unter wechselnden Namen, d. h. er bedient sich verschiedener Teile ihrer mehrgliedrigen Namen, so daß dem Leser die Übereinstimmung von Isnāden zunächst entgehen muß.

Um einige Beispiele zu nennen: (Muḥammad) Ibn Nāṣir wird am Anfang identischer Isnāde auch Muḥammad Ibn Abī Manṣūr genannt (Ḏamm 190, 9; 192, 16; 386, 4; 392, 10).
Statt Abū Bakr al-Ḫaṭīb (al-Baġdādī) (z. B. Ḏamm 27, 15) heißt es in gleichen Isnāden Aḥmad ibn ᶜAlī ibn Ṯābit (Ḏamm 39, 13).
In Isnāden zu as-Sulamī wird der Gewährsmann von Ibn Nāṣir: Abū Bakr Ibn Ḫalaf (Ḏamm 50, 1), Abū Bakr aš-Šīrāzī (Ḏamm 83, 18) oder Aḥmad ibn ᶜAlī Ibn Ḫalaf (Ḏamm 66, 5) geheißen (s. S. 90).
Statt Ibn Ǧahḍam (Ḏamm 27, 7) heißt es in entsprechendem Isnād ᶜAlī ibn ᶜAbdallāh (Ḏamm 85, 7; s. S. 87) — hier heißt es auch statt Ibn as-Sarrāǧ (Ḏamm 27, 6) Ǧaᶜfar ibn Aḥmad (Ḏamm 85, 6).
Ibn Bākuwaih (Ḏamm 27, 12) wird auch Abū ᶜAbdallāh aš-Šīrāzī (Ḏamm 128, 6) genannt.
Abū Bakr al-Qurašī (s. S. 92; Ḏamm 40, 9) wird in gleichen Isnāden als ᶜAbdallāh ibn Muḥammad ibn ᶜUbaid (Ḏamm 116, 1) angeführt oder in anderen Isnāden statt Abū Bakr al-Qurašī (Ḏamm 52, 2) Abū Bakr Ibn Abī d-Dunyā (Ḏamm 30, 16) genannt.

Vielleicht deswegen hat ᶜAbdalwāḥid in seinem Vorwort zum Ḏamm al-hawā die von Ibn al-Ǧauzī angeführten Isnāde geringschätzig beurteilt und ihren Wert für die Untersuchung der Quellen Ibn al-Ǧauzī's verkannt.

Ḏamm, Muqaddima 21; diese Einschätzung übernimmt auch Šārūnī, al-Ḥubb 28.

Das Verfahren, Tradenten bei verschiedenen Teilen ihrer Namen zu nennen, erschwert zwar dem mit der Materie nicht vertrauten Leser den Überblick, war jedoch kein unübliches Vorgehen. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, eine in Sachen Überlieferungsmethodik richtungweisende Gestalt, verfuhr auf die nämliche Weise, indem er z. B. Ibn al-Ḥaiyuwaih (s. S. 123) statt Abū ᶜUmar al-Ḥazzāz (TB 7/154) als Muḥammad ibn al-ᶜAbbās zitiert (TB 12/130) oder al-Marzubānī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000082

(s. S. 104; TB 12/130) auch als Muḥammad ibn ᶜImrān ibn Mūsā (TB 3/412) anführt.

Die Hervorhebung der autorisierten Überlieferung im Ḏamm al-hawā geschieht bewußt und ist ein für Ibn al-Ǧauzī's traditionalistische Gesinnung typischer Zug; denn hier wird die Überlieferungsmethodik des Ḥadīṯ angewendet und als wissenschaftliche Disziplin bewahrt. Mit der Anwendung der ihm aus der Ḥadīṯwissenschaft vertrauten Prinzipien der Überlieferung im Ḏamm al-hawā verweist Ibn al-Ǧauzī auf die zentrale Bedeutung dieser Wissenschaft wie ihrer Vertreter, der Traditionarier, für die islamische Gelehrsamkeit.

Die Methode, jede Überlieferung unter Angabe der Tradentenketten zu zitieren, ist die des Ḥadīṯgelehrten, der die Authentizität des Überlieferten an der Makellosigkeit und Glaubwürdigkeit der Tradentenketten mißt. Diese Methodik war für Ibn al-Ǧauzī ein fester Bestandteil seines Gelehrtendaseins; denn er wirkte selbst auch als gelehrter und ambitioniert kritischer Traditionarier. Der Bagdader Historiker Ibn ad-Dubaiṯī (gest. 637/1239), der selbst bei Ibn al-Ǧauzī studierte, würdigte seinen Lehrer vor allem als Ḥadīṯgelehrten (Muḫtaṣar 2/207; ihn zitiert Mirʾāt 8/482, von dem Ḏail 1/411 das Zitat übernimmt): „Mit ihm ist die Kenntnis des Ḥadīṯ und seiner Wissenschaft, sowie die Unterscheidung des Gültigen vom schlecht Belegten zu Ende gegangen."

Die Reinerhaltung der Tradition mittels Überlieferungskritik zu gewährleisten, und durch Verfolgung der unechten Ḥadīṯe (*mauḍūᶜāt*) alles von der ursprünglichen Sunna abweichende Gedankengut auszuscheiden, war für Ibn al-Ǧauzī eine wichtige Aufgabe, die ihn gegen die alte Praxis, Ḥadīṯe trotz ihrer zweifelhaften Herkunft zu dulden, wüten ließ (Goldziher, Studien 2/151 ff.), und der er mehrere Werke (*k. al-Mauḍūᶜāt*; *k. aḍ-Ḍuᶜafāʾ*) widmete. Dieses Vorhaben veranlaßte ihn auch, dem Hauptwerk al-Ġazālī's, *Iḥyāʾ ᶜulūm ad-dīn*, eine von allen seiner Meinung nach unechten Überlieferungen gereinigte Neufassung zu geben, die freilich keine dem Original vergleichbare Wirkung erzielen konnte (*Minhāǧ al-qāṣidīn*, ᶜAlauǧī Nr. 463). Ein Auszug dieses Werkes liegt vor im *Muḫtaṣar Minhāǧ al-qāṣidīn* von Aḥmad ibn ᶜAbdarraḥmān Ibn Qudāma (gest. 697/1298; Kaḥḥāla 1/266), eine Neffe des Muwaffaqaddīn al-Maqdisī (s. S. 15).

Gegen das rigorose Vorgehen Ibn al-Ǧauzī's regte sich selbst unter Vertretern des gleichen orthodoxen Eifers Kritik (Ḥāǧǧī Ḫalīfa 2/1906).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000083

Im Ḏamm al-hawā nehmen Ḥadīṯe nicht nur ihrer großen Zahl wegen einen bedeutenden Raum ein, sondern auch wegen ihrer Stellung im Text; denn sie stehen richtungweisend am Beginn der Kapitel oder, in längeren Kapiteln, der Abschnitte. Die Einbeziehung von Ḥadīṯen und ihre Plazierung im Text waren Ibn al-Ǧauzī schon durch al-Ḫarāʾiṭī's Werk vorgegeben, dem er auch Ḥadīṯe entnimmt (s. S. 112). Wie von dem Ḥanbaliten Ibn al-Ǧauzī zu erwarten ist, wird ein großer Teil der Prophetenworte von Ibn Ḥanbal über ʿAbdallāh ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal (s. S. 91) zitiert; von ihm stammen 41 von 137, also knapp 30% der im Ḏamm al-hawā zitierten Ḥadīṯe. Grundsätzliche Einwände erhebt Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā nur gegen Ḥadīṯe über die Klugheit (*ʿaql*); er zitiert Ibn Ḥibbān (gest. 353/965), der unzuverlässige Überlieferer dieser Ḥadīṯe aufzählt (Ḏamm 7 f.; vgl. Rauḍat al-ʿuqalāʾ 16). Den berühmten, offensichtlich fabrizierten *ʿišq*-Ḥadīṯ, dem er das Kapitel 38 (Ḏamm 324 ff.; siehe Teil 4/IV) widmet, läßt er unkritisiert. Als Fachmann der Ḥadīṯüberlieferung gibt sich Ibn al-Ǧauzī aber dadurch zu erkennen, daß er die Aufnahme der Ḥadīṯe in die Ṣaḥīḥ Werke von al-Buḫārī und Muslim vermerkt (*aḫraǧahū al-Buḫārī wa-Muslim:* z. B. Ḏamm 17,16; 72,5; 90,5; 146,8; 153,13; 174,12; 189,5; 195,10; 594,6).

Ḏamm 153,13 heißt es: *infarada bi-iḫrāǧihī Muslim wa-llaḏī [al-ḥadīṯ] qablahū muttafaq ʿalaihī.* Der Ḥadīṯ, auf den sich Ibn al-Ǧauzī's Vermerk bezieht (*inna ad-dunyā ḥulwa ḥaḍira*) ist bei Muslim jedoch nicht nachzuweisen (Wensinck, Concordance 2/39). Ibn al-Ǧauzī zitiert den Ḥadīṯ sowohl von Aḥmad Ibn Ḥanbal, in dessen Musnad (3/19, 22) er zu belegen ist, wie auch über al-Marwazī (gest. 578/1182; s. S. 44) von Muslim in der Rezension des -Farāwī (gest. 530/1136; s. S. 44). Die Rezension des -Farāwī, die Ibn al-Ǧauzī über al-Marwazī aufnahm, ist wohl mit unserer Textausgabe des *Ṣaḥīḥ* nicht identisch!

Die Verse jedoch, die Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā zahlreich zitiert, werden nicht der gelehrten Überlieferung entnommen. Für die „freie Poesie" bediente er sich nicht genannter Überlieferungen — Anthologien, Auszüge aus Diwanen —, bzw. schrieb in den Zusammenhang passende Verse aus dem Gedächtnis nieder. Wie auch sein großes Werk über die Kunst der Predigt, *aṭ-Ṭabṣira*, zeigt, war Ibn al-Ǧauzī ein Kenner der arabischen Poesie. Zudem war seine Beschäftigung mit Versen wohl auch dadurch geprägt, daß er selbst dichtete. Seine Poesie findet in den allgemein gehaltenen Worten seiner Biographen lobende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000084

Erwähnung (Ibn Ḫallikān 3/141; Ibn al-Furāt 4, 2/215; Šaḏarāt 4/329). Ein deutlicheres Licht auf das Wirken Ibn al-Ǧauzī's als Dichter wirft der Auftrag des Kalifen an-Nāṣir aus dem Jahre 589/1194, also kurz bevor er in Ungnade fiel (s. S. 40), auf die verstorbene Asketin Fāṭima Ḫātūn eine Elegie zu verfassen (Bidāya 13/8).

Ibn al-Ǧauzī befaßte sich wohl während seines ganzen Lebens mit Poesie, doch waren besonders die fünf im Exil verbrachten Jahre (590-595/1194-1199) eine für sein poetisches Schaffen fruchtbare Zeit, weil er sich hier vorwiegend der Dichtkunst widmete (Mirʾāt 8/482). So sammelte sich ein umfangreiches dichterisches Werk (Abū Šāma 56), das Ibn al-Ǧauzī, wenigstens zum Teil, in einem Diwan zusammengestellt haben soll (ʿAlauǧī Nr. 332). Erhalten sind jedoch seine Maqamen (ʿAlī Ǧamil ʿAlī).

Eine besondere Würdigung erfuhr Ibn al-Ǧauzī's Poesie durch den Sekretär und Schriftsteller ʿImādaddīn al-Iṣfahānī (gest. 597/1201; GAL² 1/383 f. S 1/548 f.), ein Zeitgenosse und wahrscheinlich Freund von Ibn al-Ǧauzī — er gehörte zum Kreis der vom Wesir Ibn Hubaira Geförderten —, indem dieser Verse von Ibn al-Ǧauzī in seine poetische Anthologie aufnahm (Ḫarīdat al-qaṣr 3,1/260-265; auch Abū Šāma 24 überliefert Verse von ihm).

Im Ḏamm al-hawā sind keine eigenen Verse Ibn al-Ǧauzī's zu erkennen. Mehrfach sammelt Ibn al-Ǧauzī über mehrere Seiten Verse verschiedener Dichter zu einem Thema: vierunddreißig Verszitate (Ḏamm 95-103) über Leiden und Unheil, die vom Blick und dem von ihm entfachten Begehren heraufbeschworen werden; fünfundvierzig Zitate (Ḏamm 317-25) poetischer Zeugnisse über das von der leidenschaftlichen Liebe verursachte Leid und Elend. Neben diesen Sammlungen bietet Ibn al-Ǧauzī auch kürzere Passagen, in denen er zum jeweiligen Thema passende Verse einfügt: poetische Absagen an die Begehrlichkeit (Ḏamm 32-35), Verse zur keuschen Liebe (Ḏamm 237-40), Verse über die Unvereinbarkeit von Wollust und Tugend (Ḏamm 643-45). Zu seiner poetischen Anthologie sind auch die Verse zu rechnen, die er von den Liebesdichtern Maǧnūn und Ǧamīl zusammenträgt (Ḏamm 399-407; 438-444). Der am häufigsten, nämlich neunmal mit 17 Versen zitierte Dichter ist Ibn al-Muʿtazz (gest. 296/908; GAS 2/569 ff.), von dem nur drei Verse in seinem Dīwān — nach dem Beiruter Druck — nachgewiesen werden konnten (Ḏamm 97, 13 f. = Dīwān 320, 1 f.; Ḏamm 320, 7 = Dīwān 204, 13). Von ʿAbdalmuḥsin Ibn Ġalbūn aṣ-Ṣūrī (gest. 419/1028; GAS 2/479) werden 22 Verse zitiert,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000085

ebenso viele von Ibn al-Ǧauzī's Lehrer Abū ᶜAbdallāh al-Bāriᶜ ad-Dabbās (s. S. 136). Ungefähr die gleiche Anzahl Verse, wie von diesen Dichtern zusammen, zitiert Ibn al-Ǧauzī von anonymen Poeten.

Ein Merkmal, welches das Ḏamm al-hawā von den anderen Werken des Genres unterscheidet, sind Ibn al-Ǧauzī's Ausführungen zu Begehren und leidenschaftlicher Liebe. Denn die „aufklärerische" Absicht, durch die Sammlung von zumeist zitierten oder entlehnten (s. o.) Einwänden religiös-moralischer und philosophisch-ethischer Art die Makel der Leidenschaft klarzulegen, wird ergänzt und vervollständigt in seinem eigenen Beitrag, der sich darauf richtet, von sündigem Begehren und unglücklicher Liebe zu heilen, bzw. den Leser anzuleiten, wie dem Übel vorzubeugen sei (vgl. Teil 3/I).

In einer knapp gehaltenen Vorrede erklärt er sein schriftstellerisches Unterfangen, ein Werk zum Thema Leidenschaft zu verfassen, mit einer in arabischen Vorworten häufigen — rhetorischen (Freimark 36 ff.; Fähndrich 73) — Wendung, die gleichzeitig sein Vorhaben ankündigt, dem Leiden des Verliebten abzuhelfen (Ḏamm 1): Ein Freund habe ihn in der Hoffnung auf Befreiung von der Qual der Heimsuchung (*balāᵓ*) und Leidenschaft (*hawā*), in die er geraten war, dazu veranlaßt. Auch mit der folgenden Bitte um Nachsicht mit seinem Thema, das die Überlieferung nicht eindeutig moralischer, sondern veranschaulichender Liebesgeschichten einschließt, hebt Ibn al-Ǧauzī seine Rolle als der um Wohl und Heilung bemühte Helfer hervor: „Wisse, daß ich deinetwegen in diesem Buch von den Höhen der Dignität (*waqār*) in die Niederungen des Trivialen (*taraḫḫuṣ*) abgestiegen bin, in Verfolgung deines Heils und deiner Gesundheit" (Ḏamm 1).

Ibn al-Ǧauzī wirkt zwar im Kleide des Arztes, jedoch als Erzieher, und hinter der Geste helfender Behandlung steht die Unterweisung; denn in allen Teilen seiner über das Ḏamm al-hawā verstreuten Ausführungen gibt er immer wieder der Vorstellung Ausdruck, daß das Begehren zwar eine menschliche Schwäche und die leidenschaftliche Liebe eine unglückliche Erkrankung darstellen, aber beide auf selbstverschuldetem und unnötigem Fehlgehen beruhen. Die Überzeugung von der Vermeidbarkeit dieser „Irrwege" ist ein moralischer Standpunkt, der Ibn al-Ǧauzī zu einer grundsätzlichen Darlegung der sittlichen Werte und Gefahren veranlaßt. Ibn al-Ǧauzī's Bemühung, in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000086

moralischen Praxis anzuleiten, erweist sich als die lebenspraktisch orientierte Fortsetzung der paränetischen Traditionen, welche die islamische Morallehre bergen.

Im Ḏamm al-hawā verbinden sich der Tradition entnommene Mahnungen mit der Überlieferung von anschaulichen und packenden Liebesgeschichten, und die traditionelle Gelehrsamkeit — der gelehrten Überlieferung — steht neben der auf Anwendung der moralischen Lehren zielenden Unterweisung und Beratung. Dieses Ineinander von Mahnung und Dichtung, von Überlieferung und ganz unscholastisch lebenspraktischem Sinn kennzeichnet den traditionalistischen Prediger Ibn al-Ǧauzī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000087

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000088

TEIL 2

DIE ÜBERLIEFERUNGEN IM ḌAMM AL-HAWĀ UND IHRE QUELLEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000089

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000090

Die Isnāde, die den im Ḏamm al-hawā gesammelten Überlieferungen voranstehen, geben Quellen und Überlieferungswege an. Die wichtigsten Quellen und Tradenten sollen im folgenden vorgestellt werden. Als Quelle bezeichnen wir diejenigen von Ibn al-Ǧauzī in den Isnāden zitierten Gelehrten, welche sich in unserer Untersuchung als Sammler von Überlieferungen verschiedener Herkunft oder Autoren erweisen.

Die für Ibn al-Ǧauzī's Werk bedeutenden Quellen sind in den Isnāden daran zu erkennen, daß mit ihnen eine mehrfach gleiche oder in einigen Varianten genannte Zeugenkette zu vorher nie oder viel seltener genannten Informanten übergeht. Dadurch weisen sich die betreffenden Tradenten als Sammler von Überlieferungen oder Autoren aus. Ein weiteres Indiz für eine Quelle ist die mehrfache Zitierung in ununterbrochener Folge. Zitiert Ibn al-Ǧauzī mehrfach hintereinander eine Quelle, so führt er den Isnād zu dieser nur einmal an, um dann von der Quelle direkt deren jeweiligen Informanten und die Überlieferung zu zitieren.

as-Sulamī (s. S. 88) z. B. wird elfmal (Ḏamm 29 f.) und zehnmal (Ḏamm 50 f.) hintereinander zitiert (Ḏamm 29,4 ist nach Muḥammad ibn Nāṣir einzufügen: *anbaʾanā Abū Bakr Ibn Ḫalaf.*; vgl. Hs. Ḏamm 15 a).

Ebenso wird al-Āǧurrī (s. S. 90) sechsmal (Ḏamm 41 ff.) zitiert (Ḏamm 41,5 ist nach ᶜAbdalmalik Ibn Bašrān einzufügen: *wa-bihī qāla ḥaddaṯanī Abū Bakr al-Āǧurrī*; vgl. Hs. Ḏamm 20 b).

Von Ibn al-Marzubān (s. S. 119) wird siebenmal (Ḏamm 331-35) und von az-Zubair ibn Bakkār (s. S. 134) viermal (Ḏamm 647-51) in einer Reihe zitiert.

Handelt es sich um Autoren, so werden ihre Werke nach Möglichkeit herangezogen, um die zitierten Überlieferungen zu belegen; dabei kann — außer im Fall von al-Ḫarāʾiṭī's *Iᶜtilāl al-qulūb* und den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* von as-Sarrāǧ — nicht allen zahlreichen Zitaten von einzelnen Autoren in den jeweiligen Werken nachgegangen werden. Indessen werden diese Werke für jeweils einen ausreichenden Teil — mindestens die Hälfte — der von einzelnen Autoren zitierten Überlieferungen auf Belege hin überprüft, so daß sich das Verhältnis von Ibn al-Ǧauzī's Überlieferungen zu den Werken feststellen läßt, die uns von den zitierten Autoren erhalten sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000091

Die Überlieferungen im Ḍamm al-hawā bilden zwei in Plazierung, Inhalt, Form und Quellen unterschiedliche Gruppen: fromme Überlieferungen, welche die erste Hälfte des Ḍamm al-hawā bestimmen, und Liebesgeschichten, die in der zweiten Hälfte des Werkes gesammelt sind. Deshalb werden die Quellen der frommen Überlieferungen und der Liebesgeschichten hier getrennt vorgestellt. Beiden Überlieferungsgruppen gemeinsam sind die Quellen al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, al-Ḫarāʾiṭī und Ibn Abī d-Dunyā, sowie der Tradent ʿAbdalmalik ibn Bašrān. Für eine getrennte Behandlung beider Überlieferungsgruppen trägt ferner bei, daß die Quellenuntersuchung der Liebesgeschichten sich für die Literaturgeschichte aus zwei Gründen ergiebiger erweist und deshalb eine ausführlichere Darstellung lohnt: Erstens lassen sich einzelnen Quellen bestimmte inhaltliche und stilistische Merkmale der Liebesgeschichten zuordnen. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die Liebesgeschichten mit der Behandlung ihrer Quellen inhaltlich und formal (s. S. 114 ff.) zu charakterisieren. Kennzeichen bestimmter Typen von Liebesgeschichten sind nicht nur im Zusammenhang ihrer Quellen zu entdecken; auch Tradenten lassen eine Spezialisierung auf die Überlieferung bestimmter Typen von Liebesgeschichten einer Quelle erkennen (s. S. 121). Zweitens liefert der Vergleich einzelner Liebesgeschichten, die Ibn al-Ǧauzī von frühen Quellen zitiert (Ibn al-Anbārī, al-Madāʾinī, al-Aṣmaʿī, al-Haiṯam ibn ʿAdī) mit anderen Überlieferungen der gleichen Liebesgeschichten aufschlußreiche Hinweise auf das Zustandekommen der spezifischen Gestalt, in welcher Ibn al-Ǧauzī diese Liebesgeschichten überliefert, und darüber hinaus auf die Baugesetze der frühen narrativen Literatur.

Da Ibn al-Ǧauzī seine Überlieferungen aus Sammlungen verschiedenen Alters schöpft, denen wieder ältere Quellen gemeinsam sind (siehe Tafel), sollen im folgenden die Quellen und Tradenten, sowohl der frommen Überlieferungen, wie der Liebesgeschichten, in umgekehrter chronologischer Reihenfolge, von der jüngsten Quelle Ibn al-Ǧauzī's zu den älteren Quellen und Überlieferungen, vorgestellt werden. Nicht alle im Ḍamm al-hawā angegebenen Tradentenketten können in die Untersuchung einbezogen werden; im ganzen Werk nur wenige Male genannte Isnāde, die zudem zu keiner identifizierbaren Quelle führen, werden deshalb hier, um unergiebige Ausführlichkeit zu vermeiden, nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund werden ältere

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000092

Autoren auch dann als Quelle einer Quelle Ibn al-Ǧauzī's angeführt (z. B. al-Muᶜāfā als Quelle von al-Ḫaṭīb), wenn Ibn al-Ǧauzī Überlieferungen von ihnen nur zum Teil von der übergeordneten Hauptquelle zitiert und von ihnen Überlieferungen auch mit anderen Isnāden anführt. Verbindungen zwischen jüngeren und älteren Quellen, die aus praktischen Gründen nicht unter Aufzählung aller Tradenten beschrieben werden können, sondern nur kurz angegeben werden, sind in der Übersichtstafel durch unterbrochene Linien gekennzeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000093

I

DIE FROMMEN ÜBERLIEFERUNGEN

A. Art und Bedeutung der frommen Überlieferungen

In den ersten zehn Kapiteln, welche der Warnung vor der Begehrlichkeit gelten, und in den Kapiteln über den „Blick" (Kap. 11-19), sowie in dem mit Sünden befaßten Teil (Kap. 20-30) des Ḏamm al-hawā (siehe Teil 3/II-III) sammelt Ibn al-Ǧauzī zum jeweiligen Thema neben Prophetenworten zahlreiche Überlieferungen frommen Inhalts, welche zur Zügelung der Begehrlichkeit ermahnen, die Vorzüge von Gottesfurcht und Rechtschaffenheit vor Augen führen, und vor der Bestrafung für Sünden warnen. Ibn al-Ǧauzī stellt diese Überlieferungen nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet zusammen, um seine eigenen Ausführungen zur Morallehre mit der Tradition der islamischen Frömmigkeit zu verbinden. Die überlieferten Lehren der großen islamischen Frommen bekräftigen und verdeutlichen Ibn al-Ǧauzī's eigene Mahnungen und ergänzen seine Argumente, mit denen er für die Notwendigkeit der Selbstkontrolle eintritt. Ibn al-Ǧauzī ordnet dabei seine Zitate zumeist in der Reihenfolge abnehmender Gültigkeit als Autorität: Qurʾān, Ḥadīṯ, zuweilen Unterweisungen von Prophetengenossen, und dann die Lehren und Taten bekannter und vorbildlicher Gelehrter und Sufis.

Das Ḏamm al-hawā ist durch diese Sammlung frommer Überlieferungen mit einem literarischen Genre verbunden, das, außer im *Iʿtilāl al-qulūb* (s. S. 57 ff.), keine Berührungespunkt mit den Werken zum Thema Liebe aufweist: mit der — z. T. biographischen — Literatur über die großen Frommen der ersten Jahrhunderte des Islām. Ibn al-Ǧauzī konnte für die frommen Überlieferungen auf ein umfängliches Schrifttum zurückgreifen und schöpfte, um nur seine wichtigsten Quellen vorab zu nennen, aus den *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* von as-Sulamī, der *Ḥilyat al-auliyāʾ* von Abū Nuʿaim, den Überlieferungen von Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000094

Bākuwaih und Ibn Ǧahḍam, beide Verfasser von Sammelwerken, sowie aus der Überlieferung des bekannten Verfassers paränetischer Werke Ibn Abī d-Dunyā. In seinem Werk über die großen Frommen und frühen Traditionarier des Islām, *Ṣifat aṣ-ṣafwa*, stellte Ibn al-Ǧauzī selbst eine umfangreiche Sammlung frommer Überlieferungen zusammen, und schuf damit — nach „Reinigung" seiner Hauptquelle, der *Ḥilyat al-auliyāʾ* von Abū Nuᶜaim (s. S. 85) — ein von allen „unislamischen" Lehren gereinigtes Kompendium vorbildlicher Frömmigkeit. Eine Reihe der im Ḏamm al-hawā zitierten Überlieferungen ist auch in der *Ṣifat aṣ-ṣafwa* enthalten, allerdings dort ohne die vollständigen Isnāde, welche den Überlieferungen im Ḏamm al-hawā voranstehen.

Ḏamm 25,19-24 = Ṣifa 2/395; Ḏ 49,6-8 = Ṣ 2/427; Ḏ 51,5-8 = Ṣ 2/448; Ḏ 65, 1-5 = Ṣ 1/576; Ḏ 77,1-7 = Ṣ 4/231 f.; Ḏ 88,9-18 = Ṣ 3/336 f.; Ḏ 44,18-21 = Ṣ 3/339 (vgl. S. 86).

Eine eingehende Untersuchung der zahlreichen frommen Überlieferungen läßt sich hier nicht durchführen, weil sie nach chronologischen, thematischen und formalen Kriterien unterschieden und im weiten Rahmen der Entwicklung islamischer Frömmigkeit betrachtet werden müßten. Die große ideengeschichtliche Spannweite der von Ibn al-Ǧauzī zitierten frommen Lehren läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen. So zitiert er (Ḏamm 42, 6 ff.) einen Mahnspruch von dem wortgewaltigen Prediger al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728; Ritter in EI² 3/247 f.): „Mein Sohn, der Glaube ist ein Führer, die Tat (*al-ᶜamal*) ein Treiber, und die Seele ein störrisches Vieh; wenn ihr Treiber erlahmt, irrt sie vom Wege, und wenn ihr Führer ermattet, bockt sie, wenn aber beide sich zusammentun, geht sie geradeaus (...)." Ebenfalls zum Thema Seele (s. Teil 3/IIB) zitiert Ibn al-Ǧauzī eine fast zweihundert Jahre nach al-Ḥasan's Mahnspruch entstandene Formulierung von Sumnūn ibn Ḥamza (gest. 298/910-11; Bidāya 11/115; vgl. Ḥilya 10/307; ṬṢ 115-119): „Der Anfang der Vereinigung des Gottesdieners mit Gott (*al-ḥaqq*) ist die Trennung von seiner (niederen) Seele, und der Anfang seiner Trennung von ihm ist die Vereinigung mit seiner Seele." Anders als die ausdrucksstarken, bildhaften Worte des Predigers (vgl. Ritter, Frömmigkeit 15), die zur Zügelung der in der Seele beheimateten Triebe mahnen, wird hier in sachlichen, philosophischen Termini eine von der Mystik geprägte Vorstellung vorgetragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000095

Auch eine formale Unterscheidung ist auffällig. Eine Mehrzahl der Überlieferungen geben Lehr- und Mahnsprüche von Frommen wieder, wie z. B. (Ḍamm 25,19 ff.) von dem bekannten Bagdader Sufi Ibn Abī l-Ward (gest. 263/877; ṬṢ 249-53; TB 3/210 f. Nr. 1246; Ṣifa 2/394 f.): „Gott der Erhabene wird einen Tag haben, dessen Übel derjenige nicht entrinnen wird, der sich von seinem Verlangen (*hawā*) leiten läßt; von allen zu Fall Gekommenen (*aṣ-ṣarᶜā*) werden am Tage der Auferstehung am langsamsten die sich erheben, welche die Wollust (*aš-šahwa*) zu Fall brachte (....)." Neben Sentenzen dieser Art erscheinen auch Berichte oder Geschichten, in denen durch die Situation bzw. das Geschehen die beispielhafte Handlungsweise des Protagonisten gezeigt wird. Die didaktische Wirkung dieses Typs von Überlieferungen ergibt sich sowohl aus der Maßgeblichkeit der handelnden Person, wie aus der Vorbildlichkeit der Handlungsweise, die in dem von Ibn al-Ǧauzī gestalteten Kontext über den bemerkenswerten Einzelfall hinausverweist und den richtigen Umgang mit der niederen menschlichen Natur veranschaulicht. Ein Beispiel für vorbildlich strenge Disziplin, mit der auch die geringfügige, eigentlich harmlose Regung der „niederen Natur" geahndet wird, weil sie einem nicht von der höheren Aufgabe durchdrungenen Tun Platz gibt, bietet die Szene, welche von Ḥassān ibn Abī Sinān al-Qannād (gest. 180/796; Ziriklī 2/176; vgl. Ṣifa 3/336-41; Tahḏīb 1/249; Maᶜārif 420,19: *kāna min auraᶜ ahl al-Baṣra*) überliefert wird (Ḍamm 44,18 ff.): An einem Gebäude vorbeikommend fragt er: „Wann wurde dies gebaut?" Darauf wendet er sich an sich selbst und sagt: „Du fragst etwas, das dich nicht betrifft, ich werde dich deshalb mit einem Jahr Fasten bestrafen", und er fastete ein Jahr.

Überlieferungen über vorbildliche Verhaltensweisen s. auch Ḍamm 44, 1 ff.; 44, 6 ff.; 44, 11 — alle in der Überlieferung von Ibn Abī d-Dunyā; außerdem Ḍamm 46, 1 ff., sowie Ḍamm 49, 9 ff.

Obgleich im Ḍamm al-hawā die Lehr- und Mahnsprüche asketischen Inhalts überwiegen, lassen sich die von Ibn al-Ǧauzī zitierten frommen Mahnungen und Lehren hier nicht einer gemeinsamen Charakterisierung unterziehen. In die Betrachtung der im Ḍamm al-hawā dargelegten ethischen Prinzipien (Teil 3/II) werden jedoch einige Beispiele von frommen Überlieferungen einbezogen, so daß sich ihre zentralen Aussagen erschließen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000096

Für den Personenkreis, der in den zahlreichen frommen Überlieferungen zu Worte kommt, oder Beispiele vorbildlicher Haltung liefert, kann, wie der Titel des Werkes von as-Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*, aus dem viele der von Ibn al-Ǧauzī angeführten Überlieferungen stammen (s. u.), schon sagt, die Bezeichnung Sufi verwendet werden. Viele Überlieferungen im Ḏamm al-hawā enthalten diesen Titel als Beinamen zu den zitierten Personen, ohne daß die so Benannten sich von den anderen hier zitierten Frommen in Lehre oder Leben wesentlich unterscheiden. Mit Sufi ist hier nicht, wie der Begriff vor allem in späterer Zeit — seit der Herausbildung und Verbreitung von Sufi-Orden — zu verstehen ist, in erster Linie der Vertreter mystischer Frömmigkeit sondern allgemein der Fromme gemeint, der sein Leben ganz dem Gottesdienst widmet. Ibn al-Ǧauzī's Zitate von Frommen betreffen die Zügelung der Sinneslust, die vorbildliche Beherzigung von Gottes Geboten, sowie z. T. die asketische Weltabgewandtheit; mystische Spekulation und Erfahrung, für welche der Begriff Sufi in späterem Sinne steht, werden nur am Rande erwähnt. Der Hinweis auf die in diesen Überlieferungen vertretene asketische Tendenz nimmt zum Teil die Antwort auf eine sich in diesem Zusammenhang aufdrängende Frage vorweg: Steht die Tatsache, daß Ibn al-Ǧauzī sich hier auf Zeugnisse von Sufis stützt im Widerspruch zu seiner später verfaßten (s. S. 44) „Streitschrift" gegen das Sufitum (*Talbīs Iblīs*; vgl. Braune), mit der er seine grundsätzliche Gegnerschaft zur sufischen Frömmigkeit zu dokumentieren scheint?

Obgleich Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā fast ausschließlich Ermahnungen zur asketischen Disziplin zitiert, stützt er sich dabei auch auf Sufis, die den Weg mystischer Gotteserfahrung predigten, wie al-Ǧunaid (Ḏamm 85, 7), al-Muḥāsibī (Ḏamm 5) und Ḏū n-Nūn (Ḏamm 84, 18) und beweist damit seine Anerkennung ihrer Autorität. Die polemische Feder, die Ibn al-Ǧauzī im *Talbīs Iblīs* führt, ist leicht mißzuverstehen. In diesem neben seiner Chronik wohl bekanntesten Werk geht es Ibn al-Ǧauzī um die Beschreibung und Widerlegung seit alters als Häresien bekannter Lehren, sowie um die Anklage gegen unislamische Auffassungen und unrechte Verhaltensweisen innerhalb der islamischen Gemeinde. Über die Hälfte des Werkes nimmt das Kapitel über Taṣauwuf ein; seine Kritik gilt hier vornehmlich den Anhängern der Malāmatīya, die glauben, der Verbindlichkeit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000097

religiösen Verpflichtungen (*farāʾiḍ*) und Verbote entbunden zu sein, sowie der Relativierung des Gottesdienstes (*ʿibāda*) durch die mystische Erfahrung. Darüberhinaus wendet er sich gegen alle Anschauungen und Praktiken, die, seiner Auffassung nach, nicht auf Qurʾān und Sunna gründen oder gegen diese verstoßen. Heftig prangert er falsche Frömmigkeit an und — eine beliebte und vielgeübte Praxis der Sufis, wie er schreibt (Talbīs 375) — zur Schau gestellte Entsagung.

„Der Teufel schleicht sich auch unter die Leute, indem sie den Gelehrten solche vorziehen, die die Askese zur Schau stellen. Sähen sie eine wollene (*ṣūf*) Kutte selbst an dem unwissendsten Menschen, so ehrten sie ihn besonders, wenn er den Kopf gesenkt hielte und sich vor ihnen demütigte. Dann sagten sie: Was ist dieser gegen jenen Gelehrten; dieser sucht die weltlichen (Ehren), während jener Weltverachtende nichts ißt! (...)" (Talbīs 375).

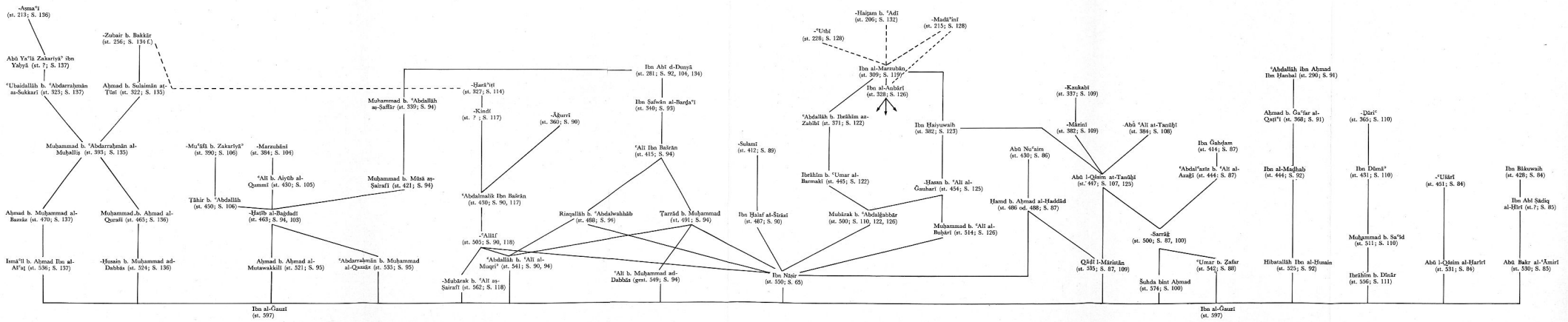
Unerbittlich erscheint Ibn al-Ǧauzī's Ablehnung sufischer Frömmigkeit jedoch, weil er auch Fehler anerkannter Vorbilder der Frömmigkeit zusammenzutragen suchte, welche den Taṣauwuf in unzweifelhafter Verbundenheit mit islamischen Gesetz (*šarīʿa*) und Tradition (*sunna*) verwirklichten (z. B. al-Makkī, gest. 386/996, Talbīs 203 f.; al-Qušairī, gest. 465/1074, Talbīs 240 f.).

Sein polemischer Eifer und undifferenzierter Rigorismus, die nicht zwischen nützlicher und verwerflicher Neuerung (*maḥmūda*, *maḏmūma*; vgl. Goldziher, Studien 2/26; EI² 1/1199 s. *bidʿa*) zu unterscheiden vermochten, schossen weit über das Ziel, Überlieferung und Gottesdienst vor Verfälschung zu bewahren, hinaus, so daß die Äußerung Ibn al-Aṯīr's (gest. 630/1233), selbst großzügigeren Geistes, ihre Berechtigung hat (Kāmil 11/671): „Ibn al-Ǧauzī hat ein Werk geschrieben, *Talbīs Iblīs* benannt, in dem er an keinem der muslimischen Größen und Frommen ein gutes Haar ließ".

Seine Vorbehalte gegen den Taṣauwuf richten sich nicht gegen Vertreter asketischer Frömmigkeit sowie frühislamischer Mystik (1.-3./7.-9. Jhdt.). Diese Haltung geht auch aus seinem Werk *Ṣifat aṣ-ṣafwa* hervor, das in die Reihen der vorbildlichen Frommen auch die großen Mystiker der ersten Jahrhunderte aufnimmt, und wird von den ihm zugeschriebenen Biographien mystisch orientierter Frommer bestätigt (ʿAlauǧī Nr. 175; Nr. 177; Nr. 178).

Ibn al-Ǧauzī's Beurteilung der Sufis ist also sowohl chronologisch bestimmt, wie auch inhaltlich differenziert, indem er zwischen dem Gottesdienst und Enthaltsamkeit gewidmeten Sufi und dem Vertreter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000098



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000099

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000100

einer spekulativ oder ekstatisch orientierten Mystik unterscheidet. Seine anerkennende Haltung einer von Gottesfurcht bestimmten sufischen Frömmigkeit und Praxis deutet sich darin an, daß er sufische Poesie in seinen Predigten verwendete (Pedersen, Preacher 224), und erweist sich durch den Beifall, mit dem er zeitgenössische Sufis in den Nekrologen seiner Chronik erwähnt.

Z. B. Abū Ġālib aṣ-Ṣaiqalī (Munt. 10/75), von dem auch sein Lehrer und Mentor Ibn Nāṣir (s. S. 65) überlieferte; Abū l-Ḫair at-Tikrītī (Munt. 10/100); Hibatallāh ibn Abī ʿAbdallāh (Munt. 10/226) und andere (vgl. Makdisi, Ḥanbali School 70).

Der Sufi Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn Ḥabīb (gest. 530/1136; s. S. 85), der in Bagdad ein Hospiz (*ribāṭ*) besaß — es fiel im Jahre 554 der großen Überschwemmung (s. S. 22) zum Opfer — und eine Gruppe Sufis um sich versammelt hielt, war Ibn al-Ǧauzī's Lehrer und wird im Ḏamm al-hawā als Überlieferer von Ibn Bākuwaih (s. S. 84) mehrfach erwähnt.

Die Herkunft der im ersten Teil des Ḏamm al-hawā gesammelten Überlieferungen von Sufis, die für ihr frommes Leben bekannt waren, läßt den Kampf um Beherrschung der Begierde aus der Lebenshaltung der großen frommen Gestalten der ersten islamischen Jahrhunderte entstanden erscheinen, deren Ergebenheit in die Gebote Gottes und von Entsagung geprägtes Leben (*nask*, *zuhd*) für den späteren Islām zum Vorbild wurde. Die Bedeutung ihrer Lehren und Taten für die islamische Gemeinde geht aus der Vielzahl von Gelehrten hervor, die sich mit der Tradierung und Sammlung von frommen Überlieferungen befaßten (s. u.). Ein Mahnspruch, der als eine Art Motto der vorherrschenden Tendenz dieser Überlieferungen Ausdruck gibt und für die Grundhaltung der im ersten Teil des Ḏamm al-hawā gepredigten Frömmigkeit kennzeichnend ist, wird von al-Ǧurairī (gest. 311/923-4; ṬṢ 259-264; Ṣifa 2/447 f.), einem Schüler von al-Ǧunaid (EI² s. n.) zitiert (Ḏamm 27). Er spricht von der Furcht vor Gottes Gerichtsbarkeit, durch die er sich zu Verzicht und Kasteiung veranlaßt sieht: „Der schnellste Weg (wörtl. das schnellste Reittier) zum Paradies ist die Enthaltsamkeit (*zuhd*) in der Welt, und der schnellste Weg zum Höllenfeuer ist die Zuneigung zu den Begierden. Wer auch nur (einmal) den Weg einer der Begierden einschlägt (wörtl. besteigt), wird am schnellsten zu dem geführt, was ihm verhaßt ist."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000101

B. Quellen und Überlieferungswege

1) Ibn al-ᶜUšārī

Belege: Kap. 3: 51 — Kap. 5: 64 — Kap. 8: 73 — Kap. 10: 79 — Kap. 16: 131 — Kap. 23: 175

Von Abū Ṭālib Muḥammad ibn ᶜAlī Ibn al-Fatḥ al-ᶜUšārī (gest. 451/1059; TB 3/107 Nr. 1107; Ibn Abī Yaᶜlā 2/191 f.; Ḏahabī, Mīzān 3/656; Ziriklī 6/276; GAL S 1/601 und Kaḥḥāla 11/33 geben als Todesjahr irrtümlich 441 an), dem für seine asketische Frömmigkeit gerühmten Rechtsgelehrten und Traditionarier, zitiert Ibn al-Ǧauzī zumeist Ḥadīṯe. Von Ibn al-ᶜUšārī, der ein Werk über Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq verfaßt haben soll, tradiert ausschließlich Abū l-Qāsim Hibatallāh ibn Aḥmad ibn ᶜUmar al-Ḥarīrī (gest. 531/1137; Munt. 10/71; Bidāya 12/212), von dem Ibn al-Ǧauzī auch mit der Formel *qaraᵓtu ᶜalā Abī l-Qāsim* zitiert (Ḏamm 51; 79). Aus Ibn al-Ǧauzī's *Mašyaḫa* (S. 62) geht hervor, daß Abū l-Qāsim (geb. 435/1043) in jugendlichen Jahren bei Ibn al-ᶜUšārī hörte. Auch in seinem *k. al-Quṣṣāṣ* nennt Ibn al-Ǧauzī ihn als Überlieferer von Ibn al-ᶜUšārī (al-Quṣṣāṣ, Introduction 73). Möglicherweise hat er von al-Ḥarīrī Aufzeichnungen erhalten.

2) Ibn Bākuwaih

Belege: Kap. 2: 21, 22, 23, 26 (2mal), 27 — Kap. 3: 49 — Kap. 14: 112 — Kap. 15: 128, 129 — Kap. 18: 141 — Kap. 23: 177 — Kap. 31: 234 — Kap. 32: 264 — Kap. 39: 352

Der Šīrāzer Sufi — diese Bezeichnung wird im folgenden nur für Vertreter mystischer Frömmigkeit verwendet — Muḥammad ibn ᶜAbdallāh Ibn Bākuwaih (gest. 428/1037; Ziriklī 6/227; Kaḥḥāla 10/202) ist Verfasser eines Werkes über den Mystiker al-Ḥallāǧ (s. Massignon, Quatre Textes, III) und war für seine Sammlung von Überlieferungen über Sufis berühmt (ᶜIbar 3/167). Überlieferungen dieser Art enthält, so läßt der Titel vermuten, sein Werk *Ḥikāyāt aṣ-ṣūfiya* (GAL S 1/770 1d Nr. 2 = Mikrofilm 2904 f., Sammlung H. Ritter in UB Uppsala). Ähnlichen Inhalts dürften auch die als sein Werk genannten *Aḫbār al-ᶜārifīn* (Baġdādī 2/65; Ḥāǧǧī Ḫalīfa 1/27) sein.

Ibn al-Ǧauzī zitiert von Ibn Bākuwaih mehrere Lehrsprüche gegen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000102

die Sinneslust, Erzählungen über Gottes wunderbare Unterstützung im Kampf gegen die Versuchung (2. Kap.; zu diesem Motiv siehe Ḏamm 21,1 f.; 21,16 ff.; 22,4 ff.; 70,14 ff.) und Beispiele vorbildlich standhafter Tugend (Ḏamm 141; 234; 264). Auch eine Erklärung der sehnenden, unerfüllt bleibenden Liebe aus der Sicht des Mystikers wird von Ibn Bākuwaih zitiert (Ḏamm 352; s. S. 279).

Von Ibn Bākuwaih tradiert Abū Saᶜd Ibn Abī Ṣādiq al-Ḥīrī (?) an den von Ibn al-Ǧauzī als Sufi bezeichneten Abū Bakr Muḥammad ibn ᶜAbdallāh ibn Ḥabīb al-ᶜĀmirī (gest. 530/1136; Munt. 10/65). Ibn al-Ǧauzī, der bei ihm Ḥadīṯ und Korankommentar studiert hat (Mašyaḫa 142 ff.), lobt ihn auch als fesselnden und unaffektierten Prediger (Munt. 10/65). In seinen *Quṣṣāṣ* erscheint al-ᶜĀmirī ebenfalls als Tradent von Ibn Bākuwaih über Abū Saᶜd Ibn Abī Ṣādiq (al-Quṣṣāṣ, Introduc. 73).

3) Abū Nuᶜaim

Belege: Ohne Zeilenangabe angeführte Zitate von Abū Nuᶜaim wurden in seinem Werk nicht zu belegen versucht.

Ḏamm al-hawā	*Ḥilyat al-auliyāᵓ*
Kap. 11:	
84,16 - 85,5	9/375
Kap. 12: 88,9-18	3/115
Kap. 13:	
92,10-14	5/95,15-18
93	
Kap. 15: 127,5-9	5/95,13-15
Kap. 16: 135,8-19	10/154
Kap. 18: 139	
Kap. 21:	
148,16 - 149,2	4/84 f.
Kap. 22	
155	
163,15-18	6/76
163,3-9	1/236 f.
164,19 - 165,3	nicht enth.
165,4-8	4/85
Kap. 24: 181,8-12	1/324
Kap. 25	
189	
191	
194,5-10	5/129 f.
Kap. 29: 211,7-11	nicht enth.
Kap. 31: 227	
Kap. 32: 245	
Kap. 33: 284,7-11	5/197
Kap. 37: 306,13-17	4/327 f.
Kap. 49: 640	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000103

Der Titel des bekannten Werks von Abū Nuᶜaim al-Iṣfahānī (gest. 430/1038; Pedersen in EI² 1/142), *Ḥilyat al-auliyāᵓ*, wird im Ḍamm al-hawā nicht genannt (vgl. S. 63). Ibn al-Ǧauzī's Zitate von Abū Nuᶜaim aber stimmen mit den Belegen in diesem Werk wörtlich überein. Auch die Tradentenketten von Abū Nuᶜaim bis zum eigentlichen Sprecher oder Erzähler sind mit den in der *Ḥilya* angeführten identisch, außer dem in Ḍamm 135, 8ff. angeführten Isnād, der ein Glied weniger als bei Abū Nuᶜaim und Namensverschreibungen enthält. Ibn al-Ǧauzī hat, so ist anzunehmen, direkt aus einer Fassung (s. u.) der *Ḥilya* zitiert, gibt aber, der gelehrten Überlieferung entsprechend, statt des Titels für jede Überlieferung den vollständigen Isnād an, der die zwischen ihm und Abū Nuᶜaim stehenden autorisierten Tradenten aufzählt.

Für diese Annahme spricht auch Ibn al-Ǧauzī's Werk *Ṣifat aṣ-ṣafwa* (s. S. 79), aus dem hervorgeht, daß er die *Ḥilya* des Abū Nuᶜaim studierte; im Vorwort nennt er Abū Nuᶜaim's Werk als seine Quelle, deren Mängel ihn zur Abfassung eines eigenen Werkes dieser Art veranlaßten (Ṣifa 1/20 ff.).

Jedoch hat Ibn al-Ǧauzī nicht in beiden Werken die gleichen Überlieferungen von Abū Nuᶜaim aufgenommen. Im Ḍamm al-hawā von ihm zitierte Überlieferungen über bekannte Fromme, zu denen Ibn al-Ǧauzī auch in der *Ṣifa* Überlieferungen sammelt, sind in den entsprechenden Abschnitten dieses Werkes nicht enthalten (z. B. Ḍamm 84,16 - 85,5 nicht in Ṣifa 4/315-21; Ḍamm 163,3-9 nicht in Ṣifa 1/489-502; Ḍamm 306,13-17 nicht in Ṣifa 3/75 f.). Eine entsprechende Beobachtung läßt sich auch bezüglich Überlieferungen von Aussprüchen und Taten der beispielhaften Frommen machen, welche er von Abū Nuᶜaim zitiert. Nicht alle im Ḍamm al-hawā erscheinenden Überlieferungen dieser Art sind auch in den betreffenden Abschnitten der *Ṣifa* enthalten: Ḍamm 24,8-11 (Ṣifa 2/237-247); Ḍamm 27,6-9 (Ṣifa 2/447 f.); Ḍamm 29,3-6 (Ṣifa 2/325-336); Ḍamm 48 f. (Ṣifa 4/165 f.).

Ibn al-Ǧauzī zitiert von Abū Nuᶜaim im Ḍamm al-hawā zumeist konkrete Ermahnungen zum rechten Umgang der Geschlechter; deshalb erscheinen seine Überlieferungen auch erst mit der Aufnahme des Themas „Blick" (Kap. 11). Nicht alle im Ḍamm al-hawā von Abū Nuᶜaim zitierten Überlieferungen, auch Personen betreffend, denen in der *Ḥilya* ein Abschnitt gewidmet ist, lassen sich dort nachweisen (Ḍamm 164, 19 ff.; 211, 7 ff.). Ibn al-Ǧauzī waren wohl mehr oder andere Überlieferungen von Abū Nuᶜaim bekannt, als in der uns zugänglichen Fassung der *Ḥilya* enthalten sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000104

Die im Ḏamm al-hawā über Abū Nuᶜaim zitierten Ḥadīṯe (Ḏamm 139; 155; 189 f.; 191) sind auch nicht in Abū Nuᶜaim's *Dalāʾil an-nubūwa* nachzuweisen.

Im Ḏamm al-hawā wird als Tradent aller Überlieferungen von Abū Nuᶜaim Ḥamd ibn Aḥmad al-Ḥaddād genannt, der nach Bagdad kam, um dort die Überlieferungen von Abū Nuᶜaim („*Ḥilya* und anderes" Munt. 9/88) weiterzugeben (gest. 486 oder 488/1093 oder 1095; Munt. 9/88; ᶜIbar 3/311). Von ihm überliefern an Ibn al-Ǧauzī sowohl Ibn Nāṣir (gest. 550/1155; s. S. 65), wie auch, zum überwiegenden Teil, Abū Bakr Muḥammad ibn ᶜAbdalbāqī al-Anṣārī al-Bazzāz, bekannt als Qāḍī l-Māristān (gest. 535/1141), der an Ibn al-Ǧauzī auch von at-Tanūḫī überliefert (s. S. 109). Beide Gewährsleute Ibn al-Ǧauzī's sind nicht als Überlieferer von Ḥamd ibn Aḥmad bekannt.

4) Ibn Ǧahḍam

Belege: Kap. 2: 24, 25, 27 (2mal), 28 (2mal), 29 — Kap. 3: 48 (2mal), 49 (3mal) — Kap. 10: 77 (3mal), 79, 80 — Kap. 11: 85 — Kap. 14: 111, 113, 115 — Kap. 15: 127 — Kap. 17: 137 — Kap. 30: 216, 217 — Kap. 39: 349 — Kap. 49: 592

Über Ǧaᶜfar ibn Aḥmad as-Sarrāg, Autor der *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* (s. S. 100), nimmt Ibn al-Ǧauzī siebenundzwanzig Überlieferungen von Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn ᶜAbdallāh Ibn Ǧahḍam auf (gest. 414/1023; Ziriklī 4/304; Kaḥḥāla 7/134; GAS 1/675). Er war Haupt der mekkanischen Sufis und wird als Verfasser des Werkes *Bahǧat al-asrār wa-lawāmiᶜ al-anwār* genannt, welches ihm den Vorwurf einbrachte, fabrizierte Prophetenworte wiedergegeben zu haben (Ibn Ḥaǧar, Lisān 4/238). Obleich auch Ibn al-Ǧauzī den Verdacht überliefert, er sei nicht ehrlich gewesen (Munt. 8/14), benutzt er ihn in der *Ṣifat aṣ-ṣafwa*, dort allerdings ohne ihn zu nennen (z. B. Ḏamm 25,19-24 = Ṣifa 2/395, Ḏamm 65,1-5 = Ṣifa 1/576), wie auch im Ḏamm al-hawā als Quelle für die Überlieferung von Lehrsprüchen und -erzählungen von Sufis zur rechten Haltung gegenüber dem Begehren und der Liebe (Knabenliebe).

Als unmittelbarer Tradent der Überlieferungen von Ibn Ǧahḍam wird in allen betreffenden Isnāden Abū l-Qāsim ᶜAbdalᶜazīz ibn ᶜAlī al-Azaǧī genannt (gest. 444/1052; TB 10/468 Nr. 5646; ᶜIbar 3/206). Er tradiert an Ǧaᶜfar ibn Aḥmad as-Sarrāǧ, der ihn auch in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* als Gewährsmann für einige dort zitierte Überlieferungen von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000105

Ibn Ǧahḍam nennt (z. B. Maṣāriᶜ 1/271; vgl. Bell[1] 51). Die im Ḍamm al-hawā angeführten Überlieferungen von Ibn Ǧahḍam finden sich in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*, obwohl über as-Sarrāǧ tradiert, nicht. Überlieferungen, die Ibn al-Ǧauzī in der Tradierung von as-Sarrāǧ (immer im zweiten Glied) aufnimmt, sind nur dann mit dem Material in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* identisch, wenn sie von Šuhda bint Aḥmad (s. S. 100) an Ibn al-Ǧauzī tradiert werden. Die über as-Sarrāǧ von Ibn Ǧahḍam zitierten Überlieferungen gelangen aber über Abū Ḥafṣ ᶜUmar ibn Ẓafar ibn Aḥmad aš-Šaibānī al-Muqriᵓ (gest. 542/1147-8) an Ibn al-Ǧauzī, der ihn als einen seiner Lehrer nennt (Mašyaḫa 135 ff.). Er war wohl einer seiner weniger bedeutenden Lehrer im Qurᵓān (Ibn al-Ǧazarī 1/593 Nr. 2410; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 20). Wichtiger war er für Ibn al-Ǧauzī, wie sich hier offenbart, als Tradent — interessanterweise wird er auch als Überlieferer von dem für Ibn al-Ǧauzī so wichtigen (s. S. 241 f.) Ibn ᶜAqīl erwähnt (Ḏail 1/155).

5) as-Sulamī

Belege: Den hier ohne vollständige Zeilenangabe aufgeführten Zitaten von as-Sulamī wurde in seinem Werk nicht nachgegangen.

Ḍamm al-hawā	*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*
Kap. 2	
27, 6-9	262
29, 4-7	35 f.
29, 8 f.	81
29, 10	
29, 12	
29, 15	
30, 1	
30, 4-6	235
30, 7	
30, 9	
30, 11	
Kap. 3	
50, 1-5	53
50, 6 f.	93
50, 8-10	101
50, 11 ff.	105
50, 13-15	114
50, 16 f.	129
50, 18-20	215
51, 1-4	
51, 5	
51, 9	
51, 14-17	158
54, 3-6	18 f.
Kap. 4	
61, 20 - 62,2	51
62, 3	
62, 7-9	289

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000106

Ḏamm al-hawā	*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*
Kap. 5	
66,1	
66,5-9	105
66,10 f.	149
66,12 f.	371
Kap. 7	
70,1-4	144
70,6-8	286
Kap. 10	
79,12-15	106
79,16 f.	349
Kap. 11	
83,18 - 84,5	143
84,12	

Ḏamm	*Ṭabaqāt*
Kap. 14	
112,11-16	232
114,18-21	190
Kap. 18: 141,12	
Kap. 21: 150,13	
Kap. 22: 164	
Kap. 24	
184,14-17	209
184,18 - 185,2	293
185, 3	
Kap. 49	
588,1-3	236
596,3-6	187
596,7-9	220

Die wichtigste Quelle für Überlieferungen frommen Inhalts ist Abū ᶜAbdarraḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusain as-Sulamī (gest. 412/1021; GAL² 1/218 f. S 1/360; Ziriklī 6/99; Kaḥḥāla 9/258; GAS 1/671 ff.) der in mehreren Werken Lebensdaten, Lehr- und Mahnsprüche, Ḥadīṯe und Koranauslegungen von Prophetengenossen, frühen Traditionariern und vorbildlichen Frommen überlieferte und zur Herausbildung eines sufischen Adab beitrug. Der Hälfte der Überlieferungen von as-Sulamī im Ḏamm al-hawā wurde in seinen Werken nachgespürt, von denen sich nur die *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* als Quelle Ibn al-Ǧauzī's erwiesen. Alle Überlieferungen, nach denen in diesem Werk gesucht wurde, fanden sich dort.

Ibn al-Ǧauzī's Zitate stimmen in Text und Isnāden mit den in seiner Quelle nachgewiesenen Überlieferungen überein. Es läßt sich daher annehmen, daß Ibn al-Ǧauzī die *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* in einer dem gedruckt vorliegenden Werk entsprechenden, identischen oder nahezu identischen Fassung als Quelle zur Verfügung stand.

Nur Ḏamm 61, 20 f. und 66, 10 f. weisen von beiden Ausgaben der *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* (s. Literaturverzeichnis) abweichende Isnāde auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000107

Die im Ḍamm al-hawā von as-Sulamī zitierten Überlieferungen gelangen fast ausschließlich (außer Ḍamm 51 und 383) über Abū Bakr Aḥmad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbdallāh Ibn Ḫalaf aš-Šīrāzī (gest. 487/1094; Ṣafadī 7/218 Nr. 3175; ᶜIbar 3/315), den nur as-Subkī (4/144) als Überlieferer von as-Sulamī nennt, an Ibn Nāṣir (s. S. 65) und von diesem an Ibn al-Ǧauzī.

6) al-Āǧurrī

Belege: Kap. 3: 37, 39, 40, 41, 42 (2mal), 43 (2mal) — Kap. 14: 112 — Kap. 26: 198 — Kap. 27: 203, 205

Der šāfiᶜitische Rechtsgelehrte und Traditionarier Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusain ibn ᶜAbdallāh al-Āǧurrī (gest. 360/970; GAL² 1/173 S 1/274; Ziriklī 6/97; Kaḥḥāla 9/243; GAS 1/194 f.), der die letzten Jahre seines Lebens ein gottergebenes Leben in Mekka führte, wird von Ibn al-Ǧauzī mit belehrenden Aussprüchen von Prophetengenossen zitiert. Von ihm sind Monographien zu Ḥadīṯ und Fiqh bekannt (*kitāb aš-Šarīᶜa*), und er wird als *aḫbārī* bezeichnet, also Überlieferer von bemerkenswerten Aussprüchen sowie beispielhaften und unterhaltenden Geschichten von bedeutenden Gestalten der Vergangenheit, wie sie auch in seinen Werken *Aḫbār ᶜUmar ibn ᶜAbdalᶜazīz* und *Aḫlāq al-ᶜulamāʾ* enthalten sind.

Von al-Āǧurrī überliefert — immer mit *ḥaddaṯanī* — Abū l-Qāsim ᶜAbdalmalik ibn Muḥammad ibn ᶜAbdallāh Ibn Bašrān (gest. 430/1038) — nicht zu verwechseln mit seinem Bruder ᶜAlī (s. S. 94) —, von dem al-Ḫaṭīb berichtet, er habe von al-Āgurrī tradiert (TB 10/432 Nr. 5595; vgl. Munt. 8/102), und der als Verfasser eines Amālī Werkes bekannt ist (GAL S 1/601; Ziriklī 4/164; Kaḥḥāla 6/190). Ibn Bašrān ist neben Ibn Nāṣir der am häufigsten in den Isnāden des Ḍamm al-hawā zu lesenden Name; denn ᶜAbdalmalik Ibn Bašrān überliefert von al-Ḫarāʾiṭī (s. S. 117), und sein Bruder ᶜAlī tradiert zahlreiche Überlieferungen von Ibn Abī d-Dunyā (s.u.). ᶜAbdalmalik tradiert an ᶜAlī ibn Muḥammad ibn al-ᶜAllāf (gest. 505/1111-2; Šaḍarāt 4/10; s. S.118), den Ibn al-Ǧauzī's Chronik als Überlieferer von Ibn Bašrān nennt (Munt. 9/168); er tradiert die Überlieferungen al-Āǧurrī's an Ibn Nāṣir (s. S. 65) und ᶜAbdallāh ibn ᶜAlī, bei denen Ibn al-Ǧauzī hörte. Letzterer, Abū Muḥammad ᶜAbdallāh ibn ᶜAlī al-Muqriʾ Sibṭ al-Ḫaiyāṭ (gest. 541/1146; Munt. 10/122; Mašyaḫa 129 ff.), war einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000108

der Lehrer, die Ibn al-Ǧauzī im Qurʾān unterrichteten (Ibn al-Ǧazarī 1/434; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 20).

7) ᶜAbdallāh ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal

Belege: x = nicht von seinem Vater Aḥmad Ibn Ḥanbal zitierte Überlieferungen; + = kein Ḥadīṯ.

Kap. 3: 40, x 41, + 41, + 47 — Kap. 5: x + 65 — Kap. 6: 67 — Kap. 8: 71, 72 — Kap. 9: 75 — Kap. 11: 82 — Kap. 12: 86, x +87 — Kap. 13: 91 (2mal), + 93 — Kap. 15: x + 127 — Kap. 18: 138 — Kap. 20: 146 — Kap. 21: 147, + 148 — Kap. 22: 152, 158, +163, x + 165 — Kap. 23: 174, 175, + 176, x + 176 — Kap. 24: 179, 180, + 182 (2mal), x + 183 — Kap. 25: 188, 189, x + 191 — Kap. 26: 197 (2mal) — Kap. 27: 201 — Kap. 30: 213, x 213, 214 (2mal), 215 — Kap. 33: 279, 280 (2mal), x + 282 — Kap. 34: 285, 286 — Kap. 43: 458 — Kap. 49: + 593, 594 (2mal), 595, 598 (2mal), 599, + 599 — Kap. 50: + 668 (2mal), x + 669

In den von Ibn al-Ǧauzī angeführten Isnāden erscheint rund sechzigmal ᶜAbdallāh ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 290/903; GAS 1/511). Zwei Drittel dieser Überlieferungen geben von Aḥmad Ibn Ḥanbal gesammelte Ḥadīṯe wieder, für deren Tradierung er berühmt ist; wie Stichproben ergaben, sind die meisten von ihnen, jedoch nicht alle, im *Musnad* nachzuweisen.

Über ᶜAbdallāh von Aḥmad Ibn Ḥanbal im Ḏamm al-hawā zitierte Ḥadīṯe wurden nachgewiesen: Ḏamm 90,7 = Musnad 7/40 (s. S. 219); Ḏ 86,1 = M 5/353, 357; Ḏ 136,10 = M 5/264; Ḏ 146 = M 3/330; Ḏ 153 = M 3/19 (s. S. 68). Nicht nachzuweisen: Ḏamm 17 f.; Ḏamm 82,17.

Außer Ḥadīṯen überliefert ᶜAbdallāh, teilweise auch über seinen Vater, Aussprüche von frommen Gelehrten und vorbildlich dem Gottesdienst ergebenen Frommen und Berichte über sie, welche der Warnung vor Sünde und vor den Gefahren der Begehrlichkeit dienen.

Seine Überlieferungen gelangen auf verschiedenen Tradierungswegen an Ibn al-Ǧauzī; am häufigsten, über dreißigmal, wird der folgende Isnād genannt: ᶜAbdallāh an den Traditionarier Abū Bakr Aḥmad ibn Ǧaᶜfar ibn Ḥamdān ibn Mālik al-Qaṭīᶜī (gest. 368/979; Ziriklī 1/107; Kaḥḥāla 1/182; GAS 1/200), von dem ein Werk über

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000109

Ḥadīṯ bekannt ist. Ibn al-Ǧauzī nennt ihn als Tradenten der Werke von Ibn Ḥanbal (Munt. 7/92).

al-Qaṭīᶜī an Abū ᶜAlī al-Ḥasan ibn ᶜAlī at-Tamīmī, bekannt als Ibn al-Maḏhab (gest. 444/1052; TB 7/390 ff. Nr. 3927; Munt. 8/155 f.), welcher zu seiner Zeit als der bedeutendste Kenner der ḥanbalitischen Tradition galt.

Ibn al-Maḏhab an den ḥanbalitischen Traditionarier Abū l-Qāsim Hibatallāh ibn Muḥammad ibn ᶜAbdalwāḥid Ibn al-Ḥusain aš-Šaibānī (gest. 525/1131), bei dem Ibn al-Ǧauzī in der frühen Jugend den *Musnad* studierte (Munt. 10/24; Mašyaḫa 53 f.; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 17 mit Quellenangaben, dazu: Ḏail 1/178-80).

Die nicht über diesen, fast ausschließlich Ḥadīṯe tradierenden Isnād zitierten Überlieferungen gelangen auf vielen verschiedenen Wegen an Ibn al-Ǧauzī. Nur ein Isnād, der in den ersten Gliedern nach ᶜAbdallāh ibn Aḥmad mit dem genannten Überlieferungsweg identisch ist, wird häufiger (zehnmal) genannt: von Ibn al-Maḏhab (s. o.) an Ǧaᶜfar ibn Aḥmad as-Sarrāǧ, Verfasser der *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*. Von diesem überliefert dann wieder Ibn Nāṣir (s. S. 65) an Ibn al-Ǧauzī. Auf diesem Überlieferungsweg werden keine Ḥadīṯe tradiert. Als Quelle für Überlieferungen frommer Lehren war ᶜAbdallāh ibn Aḥmad auch für Abū Nuᶜaim wichtig (Ḏamm 127, 148, 163, 165).

8) Ibn Abī d-Dunyā

Belege: Kap. 2: 21, 23 (2mal), 30, 33 — Kap. 3: 36, 40, 43, 44 (4mal), 45 (2mal), 46 (3mal), 47 (3mal), 48, 49, 52 — Kap. 4: 59, 60 (3mal) — Kap. 5: 67 — Kap. 13: 91 — Kap. 14: 107 (4mal), 116 — Kap. 16: 132 (3mal) — Kap. 17: 137 (2mal) — Kap. 18: 141 — Kap. 19: 144 — Kap. 21: 150 — Kap. 22: 165 (2mal) — Kap. 23: 175 (2mal) — Kap. 24: 183 (3mal) — Kap. 25: 192 — Kap. 26: 198, 199 — Kap. 27: 201, 202, 203, — Kap. 28: 208 — Kap. 29: 211, 212 (2mal), 216 (2mal) — Kap. 31: 225, 230 — Kap. 32: 244, 254, 258, 264, 269, 276 — Kap. 49: 660 — Kap. 50: 668

Ebenso häufig wie ᶜAbdallāh ibn Aḥmad wird im Ḏamm al-hawā Abū Bakr ᶜAbdallāh ibn Muḥammad ibn ᶜUbaid al-Qurašī, bekannt als Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894; EI² 3/684 s. n.), zitiert. Auch für as-Sarrāǧ ist Ibn Abī Dunyā, wie die Isnāde in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000110

zeigen, eine wichtige Quelle, sowohl als Tradent einiger frommer Überlieferungen — zumeist von seinem Lehrer Muḥammad ibn al-Ḥusain al-Burǧulānī (gest. 238/852; GAS 1/638) —, wie auch als Überlieferer von Liebesgeschichten (z. B. Maṣāriᶜ 1/302-6; vgl. Bell¹ 53 f.). Die Überlieferungen, die Ibn al-Ǧauzī von Ibn Abī d-Dunyā zitiert, sind in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* nicht enthalten; doch ist auch im Ḏamm al-hawā festzustellen, daß Ibn Abī d-Dunyā, der in der Hauptsache, wie auch seine Werke zeigen, als gelehrter Sammler und Tradent frommer Mahnungen asketischer Tendenz wirkte (vgl. Dietrich, I. a. Dunyā 35; Ḏamm 44 (4 mal); 45; 107; 132; u.v.a.m.), auch beispielhafte und unterhaltende erzählende Überlieferungen sammelte und tradierte (z. B. Ḏamm 225; 254 f.; 264 f.; 276 f.; 660; s. S. 134).

Die von Ibn Abī d-Dunyā zitierten Überlieferungen ließen sich in seinen Werken (*Makārim, Faraǧ, ᶜAql*) nicht nachweisen und scheinen — er wird als Muḥammad ibn ᶜAbdallāh oder al-Qurašī immer mit *ḥaddaṯanā* zitiert — aus der nicht werkgebundenen Überlieferung zu stammen. Nur zwei Überlieferungen zur Verurteilung der *ahl al-lūṭ* (Homosexuellen) sind in einem seiner Werke enthalten (Ḏamm 201,8-12; 208,12-16 = Ḏamm al-malāhī 60 f.). Während in diesem Werk von Ibn Abī d-Dunyā nur die Sprecher angegeben sind, führt Ibn al-Ǧauzī die Isnāde vollständig bis auf die im *Ḏamm al-malāhī* zitierten Sprecher an.

Die Überlieferung des Materials von Ibn Abī d-Dunyā erfolgt auf vielen verschiedenen Tradierungswegen. Die Durchsicht dieser Tradentenketten ließ keine Beziehung zwischen der Art der Überlieferungen und ihren Tradenten entdecken. Dennoch seien die wichtigsten Tradenten seiner Überlieferungen vorgestellt. Der zu einem Drittel der Überlieferungen am häufigsten genannte Isnād heißt:
Ibn Abī d-Dunyā an Abū ᶜAlī al-Ḥusain Ibn Ṣafwān al-Barḏaᶜī (gest. 340/952; TB 8/54 Nr. 4119; Samᶜānī 2/153; ᶜIbar 2/253) bekannt als Überlieferer der Werke von Ibn Abī d-Dunyā (Dietrich, Ibn abī d-Dunyā 35 f.). Er wird auch von as-Sarrāǧ mehrfach in Isnāden zu Ibn Abī d-Dunyā genannt (Bell¹ 55). Mit ihm aber trennen sich die Überlieferungswege zu den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* und zum Ḏamm al-hawā. Während as-Sarrāǧ die Überlieferungen über Ibn Aḫī Mīmī (gest. 390/1000; ᶜIbar 3/47) von Aḥmad ibn ᶜAlī at-Tauwazī (gest. 442/1050; TB 4/324 Nr. 2133; vgl. Bell¹ 56) erhält, heißt es im Ḏamm al-hawā:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000111

Ibn Ṣafwān an Abū l-Ḥusain ᶜAlī ibn Muḥammad Ibn Bašrān (gest. 415/1024; TB 12/98 f. Nr. 6527; Munt. 8/18; ᶜIbar 3/120), der Bruder von ᶜAbdalmalik Ibn Bašrān (s. S. 90), leicht zu verwechseln mit dem von as-Sarrāǧ gelegentlich (Maṣāriᶜ 1/227; 2/46) genannten Muḥammad ibn Aḥmad ibn Bašrān aus Ḥamadān (gest. 462/1070; Ziriklī 5/314; Kaḥḥāla 8/267). Ibn Bašrān zu gleichen Teilen an Ṭarrād ibn Muḥammad al-Hāšimī az-Zainabī (gest. 491/1098; Munt. 9/106; ᶜIbar 3/331; Ḥuffāẓ 1228; GAL S 1/603; Kaḥḥāla 5/40) und Rizqallāh ibn ᶜAbdalwahhāb (gest. 488/1095; Munt. 9/88 f.; Ibn Abī Yaᶜlā 2/250 f.; ᶜIbar 3/320 f.).

Von Ṭarrād und Rizqallāh an Ibn Nāṣir (s. S. 65) und/oder ᶜAbdallāh ibn ᶜAlī al-Muqriᵓ, schon als Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī's für die Überlieferungen von al-Āǧurrī genannt (s. S. 90);

sowie von Ṭarrād an ᶜAlī ibn Muḥammad ibn Abī ᶜUmar ad-Dabbās (gest. 549/1154; Munt. 10/160), bei dem Ibn al-Ǧauzī *qirāᵓatan ᶜalaihi* studierte (Mašyaḫa 137 ff. als ᶜAlī ibn Muḥammad ibn Muḥammad, mit weiteren Quellenang.).

Ibn Abī d-Dunyā ist auch eine wichtige Quelle für al-Ḫaṭīb al-Baġdādī; er wird oftmals im *Taᵓrīḫ Baġdād* zitiert und im *Mūḍiḥ* (2/209) in seiner Bedeutung für den Verfasser hervorgehoben. Auch an Ibn al-Ǧauzī gelangen die Überlieferungen von Ibn Abī d-Dunyā mehrfach über al-Ḫaṭīb (s. S. 104; Ḍamm 30, 52, 67, 144, 175, 183, 192, 211, 212, 216 (5mal), 230, 260). Obgleich al-Ḫaṭīb im Ḍamm al-hawā aus anderen Quellen mehrfach Liebesgeschichten überliefert (s. S. 103 ff.) gibt er von Ibn Abī d-Dunyā mit einer Ausnahme (Ḍamm 269) nur Ḥadīṯe und fromme Mahnungen wieder.

Der meistgenannte Isnād für Überlieferungen von Ibn Abī d-Dunyā über al-Ḫaṭīb lautet:

Ibn Abī d-Dunyā an Abū ᶜAbdallāh Muḥammad ibn ᶜAbdallāh aṣ-Ṣaffār al-Iṣfahānī (gest. 339/951; Munt. 6/368; Kaḥḥāla 10/195), der bekannte Traditionarier und Asket, der bei Ibn Abī d-Dunyā hörte (ᶜIbar 2/250; Ḥuffāẓ 851).

Muḥammad ibn ᶜAbdallāh an Abū Saᶜīd Muḥammad ibn Mūsā aṣ-Ṣairafī (gest. 421/1030; ᶜIbar 3/144). Obgleich al-Ḫaṭīb ihn als Überlieferer von Ibn Abī d-Dunyā zitiert (Ḍamm 52,2-9 = TB 9/73 f.), widmet er weder ihm noch dem vorgenannten Muḥammad ibn ᶜAbdallāh eine biographische Notiz. Ibn al-Ǧauzī nennt an seiner Stelle

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000112

einige Male einen Abū Saᶜīd Ibn Šāḏān (Ḏamm 30, 175, 216), der möglicherweise mit Muḥammad ibn Mūsā identisch ist.

Die Überlieferungen von al-Ḫaṭīb gelangen über zwei seiner Schüler an Ibn al-Ǧauzī. Zumeist wird Abū Manṣūr ᶜAbdarraḥmān ibn Muḥammad al-Qazzāz (gest. 535/1141; Munt. 10/90; Mirʾāt 8/178; Swartz, Quṣṣāṣ 18) genannt, bei dem Ibn al-Ǧauzī den *Taʾrīḫ Baġdād* studiert zu haben angibt (Mašyaḫa 117 f.). Einige Male wird auch Abū s-Saᶜādāt Aḥmad ibn Aḥmad al-Mutawakkilī (gest. 521/1127; Munt. 10/7; Swartz, Quṣṣāṣ 18) zitiert, von dem Ibn al-Ǧauzī eine Iǧāza besaß (Mašyaḫa 66 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000113

II

DIE LIEBESGESCHICHTEN

A. Stellung und Funktion der Liebesgeschichten

Ibn al-Ǧauzī stellt in zehn Kapiteln seines Werkes (Kap. 39-48) Liebesgeschichten zusammen, zu denen er sich selbst mit keinem Wort äußert; lediglich Kapitelüberschriften verraten die Perspektive, unter der der Verfasser die Liebesgeschichten zu betrachten vorgibt: als Zeugnisse für das Unglück der Liebe, die den Liebenden Leiden verursacht und sie zu Untaten verführt.

Kap. 39 (S. 330-54): „Über das Unglück, das den Liebenden widerfährt, wie Krankheit, Siechtum, Wahnsinn und anderes." Kap. 40 (S. 355-79): „Über Liebende, die List anwendeten, ihr Leben aufs Spiel setzten und umkamen wegen der Geliebten". Kap. 41 (S. 380-447): „Über die, deren Liebe sprichwörtlich wurde." Kap. 42 (S. 448-57): „Wen die Leidenschaft dazu brachte, mit seinen nächsten Verwandten Unzucht zu begehen." Kap. 43 (S. 458-60): „Wer aus Leidenschaft ungläubig wurde." Kap. 44 (S. 461-68): „Wen die Leidenschaft dazu brachte, Menschen zu morden." Kap. 45 (S. 469-80): „Wer den geliebten Menschen erschlug." Kap. 46 (S. 481-93): „Über Liebende, die auf Grund ihrer Leidenschaft erschlagen wurden." Kap. 47 (S. 494-569): „Wen die Liebe tötete." Kap. 48 (S. 570-81): „Wer aus Leidenschaft Selbstmord beging."

Nicht nur in diesem Teil des Ḏamm al-hawā finden wir Liebesgeschichten. Vereinzelt enthalten auch die Kapitel über den „Blick" Überlieferungen, die von Verliebten erzählen (s. S. 205), und in den Kapiteln über keusche Liebe und Standhaftigkeit gegenüber der Versuchung (Kap. 31, 32; Ḏamm 218-278) gibt Ibn al-Ǧauzī zahlreiche Geschichten wieder (s. Teil 4/II). Auch im vorletzten und längsten Kapitel (Kap. 49), das dem Leser erläutert, wie Liebesleidenschaft zu vermeiden und zu heilen ist (s. Teil 3/I), ergänzt Ibn al-Ǧauzī seine Ausführungen durch zahlreiche Liebesgeschichten. Diese sind thematisch vielfältiger als die Überlieferungen in den oben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000114

genannten zehn Kapiteln; denn neben Leiden und Mißgeschick der Liebenden wird hier auch berichtet, wie sie mit dem geliebten Menschen vereint werden (s. S. 168).

Vom Glück der Liebe ist in den Geschichten des Ḏamm al-hawā jedoch nur sehr selten die Rede. Wie ein roter Faden dagegen zieht sich durch Ibn al-Ǧauzī's Sammlung das Leiden und Sterben der Liebenden. Wohl deshalb stellt der Verfasser an den Anfang der zehn Kapitel Liebesgeschichten ein Kapitel mit Überlieferungen des *ʿišq*-Ḥadīṯ (Kap. 38; s. Teil 4/IV), der die keusche Liebe bis in den Tod für verdienstvoll erklärt. Damit entschärft Ibn al-Ǧauzī seine zuvor ausführlich dargelegte grundsätzliche Absage an die leidenschaftliche Liebe (Kap. 35-37; s. Teil 3/IV), und seine moralische Betrachtung öffnet sich der Überlieferung zahlreicher Liebesgeschichten, die seinen Ausführungen zur Ethik nicht eindeutig untergeordnet sind. Zwar verweist er in seinem Kapitel über die Heilmittel der Leidenschaft (Kap. 49; s. Teil 3/I) darauf, daß das traurige Schicksal der Liebenden zur Warnung diene (Ḏamm 589; s. S. 166), doch bezieht sich seine didaktische Verwendung der Liebesgeschichten nur auf das äußere Geschehen, das zumeist vom Unglück der Liebenden zeugt.

Die Liebesgeschichten im Ḏamm al-hawā entfalten eine doppelte Wirkung. Das beherrschende Motiv des Unglücks — das Sterben der Liebenden, ihr Mißgeschick, Leiden und ihre Vergehen — sind von moralisch mahnender Wirkung, die aus dem Eindruck entsteht, daß die leidenschaftlich Liebe zwangsläufig ins Unglück führt. Ebenso erweisen die vielen Überlieferungen über Liebende aber die Bedeutung der Liebe und bezeugen, daß das Erleben bzw. Schicksal der Verliebten ein faszinierendes und jedermann betreffendes Geschehen ist, das wert ist, beschrieben und überliefert zu werden. Das Unglück der Liebenden warnt sowohl vor dem Elend der Leidenschaft, als es auch Anteilnahme herausfordert (vgl. S. 140) und den Leser berührt; sei es, indem das tragische Schicksal von Liebenden erzählt wird, denen die Familien das Vereintsein mit der Geliebten verwehren (z. B. Ḏamm 333 f. 538 f.), oder indem das Leiden an der nicht erwiderten Liebe beschrieben wird (z. B. Ḏamm 352 f.), oder von der Tat des Eifersüchtigen (z. B. Ḏamm 376 f.) berichtet wird. Beide Wirkungsebenen waren auch schon den Sammlungen eigen, aus denen Ibn al-Ǧauzī schöpfte und dürften für die Tätigkeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000115

der Tradenten und Sammler von Liebesgeschichten bestimmend gewesen sein.

Die moralische Erörterung des Themas Leidenschaft ist der Rahmen, in den Ibn al-Ǧauzī seine Überlieferung von Liebesgeschichten stellt, ohne daß deshalb diese Geschichten nur als Illustration seiner Ausführungen zu betrachten sind; die Liebesgeschichten sprechen für sich und bilden in der Zusammenstellung ein eigenes Werk im Werk. Ibn al-Ǧauzī's Sammlung bietet ein lebendiges Bild von der Tradition der erzählenden Überlieferung zum Thema Liebe.

B. Quellen und Überlieferungswege

1) as-Sarrāǧ

Belege: Einige Überlieferungen, die Ibn al-Ǧauzī von as-Sarrāǧ zitiert, unterscheiden sich von ihren Belegen in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* (vgl. S. 121). Die Abweichungen werden in der Übersicht kenntlich gemacht:

A = in der Quelle ist die Überlieferung kürzer als im Ḍamm.
B = in der Quelle ist die Überlieferung länger als im Ḍamm.
D = das Zitat weicht in einzelnen Formulierungen vom Beleg ab.
E = die Abweichungen betreffen auch den Inhalt.
X = die Quelle enthält einen ausführlicheren Isnād als Ḍamm.
Y = die Quelle enthält einen anderen Isnād als Ḍamm.

Ḍamm al-hawā	*Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*
Kap. 14	
113 f.	1/32
119	1/245 f.
121 f.	1/327
Kap. 27	
205 f.	1/66
206	1/67
Kap. 31	
219-21	2/208-210 B/E X
Kap. 32	
252 f.	2/41

Ḍamm	*Maṣāriᶜ*
267	1/108 f.
270 f.	1/74
271 f.	2/253
276	
Kap. 34	
287	1/66
Kap. 35	
289	1/60
290 f.	1/11 f.
Kap. 36	
292	1/12, 5-10
302	2/58, 6-11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000116

Ḏamm al-hawā	*Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*
Kap. 37	
310	nicht enth.
320 f.	1/13
322	2/69
Kap. 38	
328	1/14
Kap. 39	
336 f.	1/77 f.
338, 5-15	1/312 D
338-41	2/13-16
347 f.	2/196
350 f.	2/197 f. B/E
352 f.	1/224 f. D
Kap. 40	
374-76	2/192 f.
377 f.	1/76 f.
Kap. 41	
381-83	2/46-48 B
381-83	2/285-7 B
383 f.	1/29 f.
386	1/52 f.
387	1/77 f.
390	1/125 f.
392, 2-10	1/75 f.
392-94	2/62-4
394 f.	1/33 f.
395 f.	2/99 f.
407-10	1/317-20 B
413	1/13
417	1/264, 5-10
435 f.	1/159 B X
436 f.	1/51
438 f.	1/254
444 f.	1/101

Ḏamm	*Maṣāriᶜ*
Kap. 45	
469-70, 10	1/69 f. X
479	1/68
Kap. 46	
486-88	1/72 f.
488 f.	1/75
489	1/71
491-93	1/307 f.
Kap. 47	
497-99	1/314-16 D
499 f.	nicht enth.
501	nicht enth.
503 f.	1/265 f.
510 f.	2/26
511 f.	1/323 B Y
512-15	1/46-48
519 f.	1/265 f.
525-7	1/280 f. B
528	1/292 f. B
530	?
531 f.	1/267
532 f.	1/288 B
533	1/308
534-6	1/19 f.
536 f.	1/21 f.
537 f.	1/40 f. D B/E Y
538 f.	2/106 f.
539 (Auszug)	1/119 f. B
540 f.	2/68 (B)
545 f.	1/26 f. X
546 f.	1/242 f. B
547 f.	2/139 f. B
548 f.	2/140-3 B
549 f.	1/128 f. B

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000117

Ḏamm al-hawā	*Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*	*Ḏamm*	*Maṣāriᶜ*
553-7	1/55-60 D/B	Kap. 49	
557	1/31 f.	602,1-5	2/33, 5-11 B
561	1/250 B	604-9	2/125-29
562 f.	2/157 f. B	625 f.	2/184 f. D
563 f.	2/246	627 f.	2/65 f.
564	2/284 B	636 f.	1/244 f.
Kap. 48		637-9	1/88 f.
574 f.	1/113 f.	654	2/214

Abū Muḥammad Ǧaᶜfar ibn Aḥmad ibn al-Ḥusain as-Sarrāǧ al-Qāriᵓ (gest. 500/1106; GAL² 1/431 S 1/594 f.; Ziriklī 2/121; Kaḥḥāla 3/131 f.), der gelehrte Koranleser, Traditionarier, Philologe, Dichter und Verfasser von Adab-Werken, ist die jüngste und wichtigste Quelle Ibn al-Ǧauzī's. Denn neben frommen Überlieferungen, die as-Sarrāǧ von Ibn Ǧahḍam tradiert (s. S. 87), werden von ihm 92 Liebesgeschichten, kurze Berichte, Verse und Aussprüche zum Thema Liebe zitiert. as-Sarrāǧ's Sammelwerk zur profanen Liebe (*Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*; Giffen, Theory 25-7; Bell, Love¹ 24-58; vgl. S. 61), in welchem sich fast alle Zitate nachweisen lassen (s. o.), hat Ibn al-Ǧauzī, wie er selbst angibt (Munt. 9/151) *qirāᵓatan ᶜalaihi* bei Šuhda bint Aḥmad studiert, die vom Autor zur Tradierung seines Werks autorisiert war (*bi-ḥaqqi samāᵓihā minhu*; vgl. Giffen, Theory 41 f.).

Die Gelehrte Šuhda bint Aḥmad ibn ᶜUmar al-Ibarī (gest. 574/1178; Munt. 10/288; Mašyaḫa 201; Šaḏarāt 4/248; Kaḥḥāla, Nisāᵓ 2/309 ff.; Schützinger, Das k. al-Muᶜǧam 68 f.) war eine vielgehörte Traditionarierin, die bei as-Sarrāǧ und Ṭarrād (s. S. 94) Ḥadīṯ studiert hatte. Ibn al-Ǧauzī erwähnt in den ihr gewidmeten biographischen Notizen (s. o.) nichts davon, daß sie Überlieferungen zur Liebe tradierte (s. S. 64), nennt sie aber im Nekrolog zu as-Sarrāǧ als Tradent der *Maṣāriᶜ*. Da er ihre schöne Handschrift lobt, läßt sich annehmen, daß er in ihre Aufzeichnungen Einblick nahm, vielleicht eine Kopie der *Maṣāriᶜ* von ihr kannte. Neben einigen Abweichungen in den Zitaten (s. o.) sprechen auch die nicht in den *Maṣāriᶜ* enthaltenen Zitate von as-Sarrāǧ dafür, daß die Ibn al-Ǧauzī bekannte Fassung von as-Sarrāǧ's Sammlung sich von der heutigen Ausgabe unterschied.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000118

Ibn al-Ǧauzī übernimmt zuweilen in langen, nur von kurzen Überlieferungen anderer Quellen unterbrochenen Reihen Liebesgeschichten von as-Sarrāǧ (z. B. Ḏamm 486-91; 531-41; 545-50), ohne daß hier oder in weniger auffälligen Beispielen die Reihenfolge im Ḏamm al-hawā mit der Anordnung des Materials in der vorliegenden Fassung der *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* übereinstimmt. Die im Vergleich zu der Menge der von as-Sarrāǧ zitierten Überlieferungen wenigen Übereinstimmungen in der Reihenfolge der Zitierung (s.o.) können sich rein zufällig ergeben haben. Wenn Ibn al-Ǧauzī die von as-Sarrāǧ gesammelten Überlieferungen nicht schon in einer gewissen thematischen Gliederung aufnahm, war, wie der Konkordanz zu entnehmen ist, die Einordnung der Überlieferungen in die Kapitel des Ḏamm al-hawā, also ihre thematisch gegliederte Anordnung, ein Unternehmen, das eine eingehende Beschäftigung mit den Überlieferungen von as-Sarrāǧ voraussetzte.

Die Schwerpunkte der Zitate aus den *Maṣāriᶜ* liegen in den drei Kapiteln 39, 41, 47, die auch Reihen ununterbrochener Zitierung von as-Sarrāǧ enthalten. Diese Kapitel, die Überlieferungen über unglückliche Liebe und die daraus folgenden Leiden der Liebenden sammeln (s. S. 96), entsprechen der Thematik des Werkes von as-Sarrāǧ, die sich im Titel, „Walstätten der Liebe", zu erkennen gibt. Die von ihm auch in anderen Kapiteln zitierten Überlieferungen schildern zumeist, wie die Liebenden der unglücklichen Liebe erliegen, daß sie in Scharen, wie von Schwertern getroffen, sterbend dahinsinken.

Für das Ḏamm al-hawā wichtige Tradenten, Sammler oder Autoren von Liebesgeschichten, die auch as-Sarrāǧ in seinen Isnāden zitiert, werden im Laufe der Untersuchung unter Hinweis auf ihre Quellenfunktion für as-Sarrāǧ angeführt.

2) al-Ḫaṭīb al-Baġdādī

Belege: Den hier ohne Zeilenangabe angeführten Zitaten wurde nicht nachgegangen. Kennzeichnung der Abweichungen wie S. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000119

Ḏamm al-hawā	*Taʾrīḫ Baġdād*
Kap. 1: 10	
Kap. 2: 27, 30	
Kap. 3: 39	
52, 1-9	9/73 f.
56, 4-12	nicht enth.
Kap. 6: 67	
Kap. 10: 78	
Kap. 14: 105, 110	
111, 113, 114, 116,	
119, 19-120, 2	5/260, 11-18
120, 3-8	5/260, 4-10
120, 9-16	5/258
120, 21-121, 7	5/262
122	
Kap. 15: 127	
Kap. 19: 144	
Kap. 21: 149, 3-9	nicht enth.
Kap. 22: 155	
156, 18-157, 10	nicht enth
168, 10-17	nicht enth.
175, 176	
Kap. 24:	
183, 5-8	nicht enth.
183, 9-11	nicht enth.
Kap. 25: 190, 192	
Kap. 28: 208	
Kap. 29: 210, 211	
212	
Kap. 30:	
216, 4-9	nicht enth.
216, 10-12	nicht enth.
216, 13-15	nicht enth.
Kap. 31:	
229, 8-13	nicht enth.
229, 14-20	nicht enth.
230, 13-18	8/190,10-15 B
Kap. 32: 269	
Kap. 34: 281	
Kap. 35: 289, 290	
291, 2-13	7/147 f. B Y
Kap. 36:	
302-305	6/254 ff.
Kap. 37: 318	3/412 f.
Kap. 38: 326	
Kap. 39: 348	
353 f.	2/343
Kap. 40: 371	
Kap. 41: 418	
419, 12-20	nicht enth.
420, 10-16	12/129
420, 17-421, 4	12/130, 6-12
421, 4-12	12/131,6-12 B
421, 13-20	12/131 f.
422, 1-7	12/130, 1-5
423, 14-424, 2	12/132, 8-17
424, 3-15	12/132 f.
Kap. 48: 577	
Kap. 49:	
619-622	14/249 ff. Y D
622, 4-19	10/185
624, 1-625, 10	7/154 f.
626	
628, 16-628, 15	9/412
629-632	5/91 ff.
645, 16-646, 11	14/18 f.
660, 8-16	nicht enth.
660 f.	
666, 3-14	6/258

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000120

Abū Bakr Aḥmad ibn ᶜAlī ibn Ṯābit al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 463/1071; GAL² 1/400 f. S 1/562), schon als Tradent der Überlieferungen von Ibn Abī d-Dunyā genannt (s. S. 94), ist eine wichtige Quelle Ibn al-Ǧauzī's, sowohl für die Überlieferung frommer Lehrsprüche (z. B. Ḏamm 27; 30; 52; 67; 114) als auch von Liebesgeschichten (z. B. Ḏamm 342 f.; 619 f.; 626 f.; 628 f.) und Liebespoesie (Ḏamm 420 ff.), und wird im Ḏamm al-hawā siebzigmal zitiert. al-Ḫaṭīb wirkte vor allem als Traditionarier und in der Ḥadīṯ-Methodologie (Sellheim in EI² 4/1111 f.), doch galt sein Interesse auch den klassischen Themen des Adab (*k. al-Buḫalā'*, *k. at-Taṭfīl*). Einige der von ihm zitierten Überlieferungen, vor allem die Versüberlieferungen von ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf (Ḏamm 400 ff.) und längere Liebesgeschichten, lassen sich in seiner biographischen Enzyklopädie (TB) nachweisen, in welcher sich beide Tendenzen seines literarischen Schaffens, die Darstellung von Tradierungswegen und Überlieferung von biographischen Angaben und Geschichten über die aufgenommenen Personen, vereinen.

Nicht alle Zitate jedoch sind im TB nachweisbar. Nicht nur, daß Überlieferungen von oder über Personen, die in sein biographisches Werk nicht aufgenommen sind, sich dort natürlich nicht nachweisen lassen (z. B. Ḏamm 149; 156; 229); Ibn al-Ǧauzī führt auch Zitate von al-Ḫaṭīb an, die weder in den der betreffenden Person, noch dem Erstüberlieferer gewidmeten Artikeln des *Taᵓrīḫ Baġdād* oder *Mūḍiḥ* enthalten sind (z. B. Ḏamm 56, 4-12; 168, 10-17; 183, 5-8, 9-11).

Die Tradenten, von denen Ibn al-Ǧauzī die Überlieferungen al-Ḫaṭīb's aufnimmt, wurden schon genannt (s. S. 94). al-Ḫaṭīb erscheint auch in den *Maṣāriᶜ al-uššāq* als ein wichtiger Überlieferer von Liebesgeschichten (vgl. Bell, Love¹ 45 f.). Der Vergleich von Zitaten al-Ḫaṭīb's im Ḏamm al-hawā und den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*, unter besonderer Berücksichtigung seiner Überlieferungen von Tradenten und Verfassern, die auch von as-Sarrāǧ häufig über al-Ḫaṭīb zitiert werden (s. u.) — Ibn Abī d-Dunyā, al-Marzubānī, al-Muᶜāfā —, ergibt, daß Ibn al-Ǧauzī diese Überlieferungen unabhängig von as-Sarrāǧ, den er auch nicht als Überlieferer von al-Ḫaṭīb nennt, aufnahm, denn es lassen sich nur wenige Übereinstimmungen feststellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000121

Seine Quellen

Den von al-Ḫaṭīb zitierten Überlieferungen stehen Isnāde voran, aus denen sich seine Quellen entnehmen lassen. Da hier nur die am häufigsten genannten Quellen berücksichtigt werden können, bilden die von ihnen zitierten Überlieferungen nur einen Teil der Zitate, die Ibn al-Ǧauzī im Ḏamm al-hawā von al-Ḫaṭīb anführt.

a) Ibn Abī d-Dunyā

Ibn Abī d-Dunyā wurde als eine Quelle von al-Ḫaṭīb bereits genannt (s. S. 94). Die im Ḏamm al-hawā von Ibn Abī d-Dunyā zitierten Liebesgeschichten gelangen mit einer Ausnahme (Ḏamm 269 f.) nicht in der Überlieferung al-Ḫaṭīb's an Ibn al-Ǧauzī. Ibn Abī d-Dunyā ist deshalb als eine Quelle für Liebesgeschichten noch einmal unabhängig von al-Ḫaṭīb anzuführen (s. S. 134).

b) al-Marzubānī

Belege: x = nicht von al-Ḫaṭīb tradiert

Ḏamm 113, 168, x 212, x 229, 290 (2mal), 302-305, x 306 f., 318, 418, 419, 421 (2mal) (Ḏamm 421, 13 fälschlich Ibn al-Marzubān statt: al-Marzubānī), 422, x 424 f., 645 f., 660 (2mal).

Achtzehnmal im Ḏamm al-hawā, davon nur dreimal nicht von al-Ḫaṭīb tradiert, erscheint Abū ᶜAbdallāh Muḥammad ibn ᶜImrān al-Marzubānī (gest. 384/994; Sellheim in EI² 5 / im Druck), Verfasser umfangreicher Sammelwerke von „Nachrichten und Geschichten (*aḫbār*) zu Leben und Werk alter und neuer Dichter, nach Generationen geordnet, sowie Bücher über Liebesgedichte (*ġazal*) und originelle Begebenheiten (*nawādir*) und anderes" (TB 3/135). Von ihm stammt auch ein bisher nicht wieder aufgetauchtes Werk zum Thema Liebe (*ar-Riyāḍ*; Ibn an-Nadīm 1/133; vgl. Giffen, Theory 16-20), das Liebesgeschichten und -verse, sowie Überlieferungen über Liebesdichter enthalten und 3000 Folien umfaßt haben soll. Die Zitate von al-Marzubānī lassen sich in seinen Werken (*Muᶜǧam, Muwaššaḥ, Muqtabas, Nisā'*) nicht belegen. Nur drei Verse des Abū Dulaf waren nachzuweisen (Ḏamm 660 = Muᶜǧam 334), jedoch ohne die im Ḏamm al-hawā überlieferte kurze Erklärung zum Anlaß der Entstehung dieser Verse; es läßt sich daher

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000122

annehmen, daß die Überlieferung nicht aus diesem Werk von al-Marzubānī stammt. Möglicherweise hat al-Ḫaṭīb die -*Riyāḍ*, bzw. eine überlieferte Fassung dieser Sammlung, gekannt und als Quelle benutzt.

Die Überlieferung von al-Marzubānī entspricht der Ausführlichkeit seines dem Thema Liebe gewidmeten Werkes nicht; denn im Vergleich zu Zitaten von anderen Quellen, sind Überlieferungen von al-Marzubānī sowohl in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššaq*, in welchen ebenfalls al-Ḫaṭīb von al-Marzubānī tradiert (Bell[1] 39), wie auch im Ḏamm al-hawā spärlich. Weder für den orthodoxen Streiter Ibn al-Ǧauzī noch für as-Sarrāǧ war es wohl eine Frage der Überzeugung, al-Marzubānī wegen seiner muᶜtazilitischen und šīᶜitischen Gesinnung keinen Platz in der Überlieferung einzuräumen — über al-Ḫaṭīb zitierten sie ihn ja —, vielmehr war ihnen die Quelle nur begrenzt zugänglich, weil das von al-Marzubānī verfaßte Material — vielleicht einer gewissen Anrüchigkeit wegen (Sellheim, Muqtabas 24) — nicht wie andere Werke Bestandteil der gelehrten Überlieferung im Maǧlis wurde.

Die Überlieferungen al-Marzubānī's im Ḏamm al-hawā lassen vorrangig sein Interesse an Dichtern und ihren Versen erkennen (z. B. die Verse von ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf, Ḏamm 420 ff.; Ḏamm 645 f.), welches auch die von ihm erhaltenen Werke bezeugen. Daneben stehen die Liebe geringschätzig kennzeichnende Aussprüche (Ḏamm 289; 289 f.) und Anekdoten, die vor der Versuchung durch den Blick warnen (Ḏamm 113; 168). Auch eine längere von al-Marzubānī überlieferte Prosaerzählung (Ḏamm 303-5) erweist seine Vorliebe für die Dichterbiographie; es handelt sich um eine Geschichte aus dem Leben des weltverachtenden Dichters Abū l-ᶜAtāhiya (gest. 210/823), der seinen Dichterruhm zunächst mit Liebesversen begründet hatte. Die Geschichte (Übersetzung, Appendix S. 141 ff.), in der er selbst von der Entstehung der Liebesverse berichtet, stellt einen höfisch anmutenden Minnedienst dar; hier wird die poetische, selbstlose und unsinnliche Verehrung der höher gestellten Dame geschildert. Die Erzählung erklärt die Verse des jungen Poeten als Erlebnisdichtung.

Die Überlieferungen von al-Marzubānī gelangen über Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn Aiyūb al-Qummī, auch bekannt als Ibn Šāribān, (gest. 430/1038-9; TB 11/351 Nr. 6199; Ḏahabī, Mīzān 3/115) an al-Ḫaṭīb, der ihn in seinem biographischen Werk als Tradenten von al-Marzubānī ausweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000123

c) al-Muᶜāfā

Belege: x = von as-Sarrāǧ tradiert

Ḍamm x 374-376, x 444 f., x 604-609, 619-622, 622, 628 f., 666.

Als eine weitere Quelle von al-Ḫaṭīb erscheint im Ḍamm al-hawā Abū l-Farağ al-Muᶜāfā ibn Zakarīyāᵓ ibn Yaḥyā an-Nahrawānī al-Ǧarīrī (gest. 390/1000; GAL² 1/195 S 1/312; Ziriklī 7/260; Kaḥḥāla 12/302 f., GAS 1/822 f.). Der Anhänger des von aṭ-Ṭabarī gegründeten Maḏhab (Ǧarīrīya) verfaßte auch ein Adab-Werk (*k. al-Ǧalīs aṣ-ṣāliḥ al-kāfī wal-anīs an-nāṣiḥ aš-šāfī*), das Dietrich in einer Vorstudie zur angekündigten Edition als eine Quelle für die *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* erkannte. Nur eine im Ḍamm al-hawā über as-Sarrāǧ von al-Muᶜāfā zitierte Überlieferung, die Geschichte zwischen Waḍḍāḥ und Umm al-Banain (s. S. 171), läßt sich im bisher einzig vorliegenden ersten Teil seines *al-Ǧalīs* nachweisen (Ḍamm 374-376 = al-Ǧalīs 581-583). Im Ḍamm al-hawā sind seine Überlieferungen weniger zahlreich als in den *Maṣāriᶜ* (vgl. Bell, Love¹ 41 f.); Ibn al-Ǧauzī zitiert nur einige Überlieferungen von al-Muᶜāfā über as-Sarrāǧ, an den Abū ᶜAlī Muḥammad ibn al-Ḥusain al-Ǧāzirī (gest. 452/1060; TB 2/255 f. Nr. 729; Munt. 8/217 f.; Dietrich, al-Ǧalīs 275) tradiert (Ḍamm 374-6, 562 f., 660, 4-9), oder der šāfiᶜitische Richter Abū Ṭaiyib Ṭāhir ibn ᶜAbdallāh ibn Ṭāhir (gest. 450/1058; TB 9/358 ff. Nr. 4926; Munt. 8/198) überliefert (Ḍamm 444 f.). Dieser Ṭāhir ibn ᶜAbdallāh überlieferte von al-Muᶜāfā auch an al-Ḫaṭīb, von dem Ibn al-Ǧauzī auf diesem (Ḍamm 622 f., 628 f.) und anderem Weg (Ḍamm 619-22, 666) von al-Muᶜāfā tradierte Liebesgeschichten aufnimmt.

Mit dem Namen al-Muᶜāfā ist die Überlieferung längerer, anschaulicher und spannender Liebesgeschichten verbunden, sowohl in reiner Prosa (Ḍamm 374; 604; 619) als auch mit Versen vermischt (Ḍamm 444; 622; 628). Der Ton der meist am omaiyadischen und abbasidischen Kalifenhofe spielenden Geschichten ist witzig, zuweilen frivol; die Liebe wird als ein lebensnahes, auch sinnliches Verlangen geschildert, dem nichts von der Sehnsucht der keuschen Liebeshelden anhaftet. Für den lebendigen, und, wie mir scheint, für den Autor al-Muᶜāfā kennzeichnenden Erzählstil beispielhaft ist die Geschichte über ᶜAbdallāh ibn Ǧaᶜfar — in Medina residierender Vetter des Propheten —, dem der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000124

Kalif Yazīd ibn Muᶜāwiya die geliebte Sängersklavin abzugewinnen sucht (Ḏamm 604-6; vgl. Paret Nr. 159; Weisweiler, Arabesken Nr. 34). Auch die Schilderung der Rechtskniffe des Oberkadi, welche dem Kalifen Hārūn ar-Rašīd eine legale Verbindung mit dem begehrten Mädchen erlauben, zeugt von seiner Erzählkunst, sowie dem Geschmack an pointenreichen, sich über streng moralische Gesichtspunkte hinwegsetzenden Geschichten (s. Übersetzung, Appendix S. 143 ff.).

d) Weitere Quellen

Nicht alle im Ḏamm al-hawā von al-Ḫaṭīb zitierten Überlieferungen zitiert dieser aus den genannten Quellen. Er überliefert auch von at-Tanūḫī (s. u.) Aussprüche (Ḏamm 116, 190), Verse (Ḏamm 424) und eine Liebesgeschichte (Ḏamm 371-3), sowie Liebesgeschichten aus verschiedenen Quellen, wie Ibn al-Marzubān (s. S. 119; Ḏamm 624 f.) und ad-Dāraquṭnī (gest. 385/995; Kaḥḥāla 7/157; Ḏamm 629-632).

Zwei Versionen der Geschichte, wie Ǧaᶜfar ibn Yaḥyā al-Barmakī (EI² s. n.) großzügig eine gekaufte Sklavin an ihren unglücklichen vormaligen Besitzer zurückgibt (Ḏamm 624 f.), hat auch Tanūḫī aufgegriffen (al-Farağ baᶜda š-šidda 393-6; Übers. 358-64; vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 80, 81). Der glückliche Ausgang eines bereuten Sklavinnenverkaufs ist Thema einiger Geschichten im Ḏamm al-hawā: S. 602 f. (vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 108); 624 f.; 625 f.; 629-32.

3) Abū l-Qāsim at-Tanūḫī

Belege: Zu den Überlieferungen, die er von Ibn Ḥaiyuwaih zitiert, s. S. 133.

Kap. 2: 34 — Kap. 14: 119 — Kap. 37: 307-309, 363-371, 371-373 — Kap. 42: 448-453, 453-457 — Kap. 44: 464 f., 465-469 — Kap. 45: 474 f., 475-477, 477 f., 479, 479 f.

Abū l-Qāsim ᶜAlī ibn al-Muḥassin at-Tanūḫī, der muᶜtazilitische Gelehrte und Kadi, (gest. 447/1055; Ziriklī 4/323; Kaḥḥāla 7/175; Sellheim, Materialien 1/349) erweist sich mit den Überlieferungen, die er nicht von Ibn Ḥaiyuwaih tradiert, und abgesehen von einer frommen Überlieferung und einem Ḥadīṯ, die von ihm zitiert werden (Ḏamm 34, 119), als Überlieferer längerer Liebesgeschichten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000125

Seine Quellen

a) Abū ᶜAlī at-Tanūḫī

Seine Hauptquelle, von der er alle angeführten Überlieferungen von Ḍamm 363 ff. an zitiert, ist sein Vater Abū ᶜAlī al-Muḥassin ibn ᶜAlī (gest. 384/994; GAL S 1/252 ff.; Ziriklī 5/288; Kaḥḥāla 8/185 f.), bekannt als Verfasser von Sammelwerken unterhaltsamer Erzählungen (*al-Faraǧ baᶜda š-šidda*; *Nišwār al-muḥāḍara*). Die von ihm zitierten Geschichten — einige von ihnen lassen sich in seinen Werken nachweisen (Ḍamm 465-8 = Nišwār 3/214-7; Ḍamm 479 f. = Nišwār 1/338 f.; Ḍamm 363-71 = Faraǧ 406-10) — konzentrieren sich im 42. und 44. Kapitel, welche Geschichten über Unzucht mit den nächsten Blutsverwandten (Schwester, Mutter), sowie über von Liebenden begangene Morde enthalten. Diesen Themen entsprechend schildern die von at-Tanūḫī in den drei Kapiteln zitierten Geschichten Untaten, die aus wildem Begehren begangen werden. Die sprachliche Gestaltung tritt hinter dem sensationellen Geschehen zurück, denn es wird in kunstloser, schlichter, in den Dialogen lebendiger Sprache erzählt, in die sich zuweilen das lokale Idiom mischt (vgl. Fakkār 99 ff.). Die hier geschilderte Leidenschaft führt zu Sünde und Verbrechen; mit den Gefühlen der beduinischen Liebenden oder den verliebten Jünglingen der städtischen Welt hat sie nichts gemein. Lüsternes Begehren und seine sündige Erfüllung nehmen in diesen Geschichten von Abū ᶜAlī at-Tanūḫī unübersehbar einen bedeutenden Raum ein; sie werden im Lichte der Verwerflichkeit dargestellt, denn nur unter der Bedingung, daß Abscheulichkeit und Bestrafung der Ausschweifung aufgezeigt werden, kann die Phantasie bei ihr verweilen, ohne sich selbst der Unsittlichkeit schuldig zu machen. Kennzeichnend für diese Geschichten ist darüberhinaus das lebendige Bild, das von der Stadt Bagdad und dem urbanen Leben der Zeit gezeichnet wird. Typisch für Abū ᶜAlī at-Tanūḫī's Erzählungen ist eine Detektivgeschichte (Ḍamm 465-468 = Nišwār 3/214-217; Wiedergabe in straffender Paraphrase, Appendix S. 146 ff.): anschaulich und mit vielen Details wird geschildert, wie es dem findigen Polizeiobersten gelingt, ein scheinbar „perfektes" Verbrechen — nächtliche Vergewaltigung und Mord — aufzudecken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000126

Im Ḏamm al-hawā finden sich auch zwei Beispiele (Ḏamm 363-71, 371-3) für eine andere Art der von Abū ᶜAlī at-Tanūḫī erzählten Geschichten, die das glückliche Überstehen von Not und Bedrängnis schildern. Dies ist das Grundmotiv der in seinem Werk *al-Faraǧ baᶜda š-šidda* gesammelten Geschichten (vgl. ᶜAbdallāh, Ḥubb 264-81). In diesem Werk ist auch — allerdings in Formulierung und einigen Einzelheiten gelungener — eine im Ḏamm al-hawā von at-Tanūḫī zitierte Erzählung enthalten (Ḏamm 363 ff. = Faraǧ 406 ff.; Übers. Hottinger 381-389): Ein Kaufmann — im Widerstreit von kleinmütiger Krämerseele und euphorischem Liebestaumel lebendig gezeichnet — durchlebt Enttäuschung, Gefahr und Mißgeschick, bis er sich der reichen Sklavin im Kalifenpalast als würdiger Ehemann erweist.

b) al-Kaukabī

Zwei Überlieferungen (Ḏamm 307-9; 355 f.) führt Abū l-Qāsim at-Tanūḫī über al-Māzinī (gest. 382/992; TB 2/365 Nr. 876; Munt. 7/171) auf den Kātib Abū ᶜAlī al-Ḥusain ibn al-Qāsim al-Kaukabī (gest. 337/938; TB 8/86 f. Nr. 4197; Munt. 6/297) zurück, der auch in anderer als at-Tanūḫī's Überlieferung einige Male im Ḏamm al-hawā zitiert wird, nämlich über al-Muᶜāfā (s. o.; Ḏamm 562 f.) und Ismāᶜīl ibn Saᶜīd ibn Suwaid (gest. 392/1001; Munt. 7/220; Ḏamm 218; 337; 622 f.). al-Kaukabī überliefert Liebesgeschichten ganz unterschiedlichen Charakters, sowohl reine Prosaerzählungen (Ḏamm 307 ff.) als auch mit Versen vermischte Erzählungen (Ḏamm 355 f.), und erzählt sowohl von heroischer Enthaltsamkeit (Ḏamm 218) wie von der glücklichen Zusammenführung eines Liebespaares (Ḏamm 622 f.).

Die Tradenten von Abū l-Qāsim at-Tanūḫī

Die meisten der von Abū l-Qāsim at-Tanūḫī zitierten Überlieferungen gelangen an Ibn al-Ǧauzī über Abū Bakr Muḥammad ibn ᶜAbdalbāqī ibn Abī Ṭāhir al-Bazzāz (gest. 535/1141; Munt. 10/92-3; Mašyaḫa 54-7), bekannt als Qāḍī l-Māristān (Ḏail 1/192-8; Swartz, Quṣṣāṣ 18; Schützinger, Qāḍī; GAS 5/404). Der große und vielseitige Gelehrte, der, hochbetagt, auch Ibn al-Ǧauzī unterrichtete, besaß von Abū l-Qāsim at-Tanūḫī eine Überlieferungsberechtigung, obgleich er nur fünf Jahre vor dessen Tod (447/1055) geboren wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000127

Munt. 10/92, 20; 93, 9; über solche Kinder-Iǧāzāt s. Sellheim, Materialien 1/54 f., mit weiteren Hinweisen.

Die Geschichten, die at-Tanūḫī von al-Kaukabī zitiert, gelangen, wie zwei Überlieferungen von Ibn Ḥaiyuwaih, über al-Mubārak ibn ᶜAbdalǧabbār (s. S. 126) an Ibn al-Ǧauzī.

Einige Male wird at-Tanūḫī von Ibn al-Ǧauzī auch über as-Sarrāǧ zitiert, für den Abū l-Qāsim at-Tanūḫī direkter Gewährsmann ist; in diesen Überlieferungen tradiert at-Tanūḫī von Ibn Ḥaiyuwaih (s. u.; Ḏamm 320 f.) über seinen Vater von Ibn Duraid (s. u.; Ḏamm 350 f.) und über Ibn Duraid von al-Aṣmaᶜī (s. u.; Ḏamm 503 f.).

4) aḍ-Ḍāriᶜ

Belege: Kap. 13: 92 f., 93, 93 f. — Kap. 36: 297 — Kap. 37: 315, 317 — Kap. 38: 326 (2mal) — Kap. 39: 331 — Kap. 49: 592

Zehn Überlieferungen zitiert Ibn al-Ǧauzī von dem Traditionarier Abū Bakr Aḥmad ibn Naṣr ibn ᶜAbdallāh ibn al-Fatḥ aḍ-Ḍāriᶜ (gest. 365/976; TB 5/184 Nr. 2632; Kaḥḥāla 2/195; nach TB 4/234 auch Aḥmad ibn ᶜAbdallāh ibn Naṣr), der u. a. ein Schüler von al-Ḥāriṯ ibn Abī Usāma (vgl. GAS 1/160) war und in einem Werk Ḥadīṯ-Überlieferungen zusammengestellt haben soll (Šaḍarāt 3/50). al-Ḫaṭīb sowie aḍ-Ḍahabī (al-Muštabih 206) überliefern Zweifel an seiner Verläßlichkeit als Traditionarier. Im Ḏamm al-hawā wird er zweimal als Tradent des *ᶜišq*-Ḥadīṯ genannt (Ḏamm 326, 8; 326, 14; s. S. 291); ansonsten zitiert Ibn al-Ǧauzī von ihm keine Ḥadīṯe, sondern kurze Aussprüche verschiedener Herkunft über Eigenart und Macht (Gefährlichkeit) der Liebe, sowie einen Bericht über Krankheit und Tod aus Liebe (Ḏamm 331). Bis auf eine Ausnahme (Ḏamm 326, 5-8) gelangen alle Überlieferungen von aḍ-Ḍāriᶜ über folgende Tradentenkette an Ibn al-Ǧauzī:

aḍ-Ḍāriᶜ an: Abū ᶜAlī al-Ḥasan ibn al-Ḥusain an-Naᶜᶜālī, bekannt als Ibn Dūmā; gest. 431/1040; TB 7/300 f. Nr. 3812; Munt. 8/106), von dem berichtet wird, er habe bei aḍ-Ḍāriᶜ gehört.

Ibn Dūmā an seinen Schüler Abū ᶜAlī Muḥammad ibn Saᶜīd ibn Ibrāhīm ibn Nabhān, Traditionarier und Kātib (gest. 511/1118; Munt. 9/195; Ḥuffāẓ 1252; Ṣafadī 3/104 Nr. 1041).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000128

Von ihm überliefert Abū Ḥākim Ibrāhīm ibn Dīnār an-Nahrawānī (gest. 556/1161; Munt. 10/201 f.; Mašyaḫa 184 ff.; Ḏail 1/239 ff.; vgl. Swartz, Quṣṣāṣ 21). Ibn al-Ǧauzī studierte bei diesem für ihn bedeutenden Lehrer Recht, vergleichende Rechtswissenschaft (*ḫilāf*) und Disputation von Rechtsfragen (*munāẓara*). Ibrāhīm ibn Dīnār, für den Ibn al-Ǧauzī zunächst Repetitor war (*muᶜīd*; Munt. 10/201, 11), bestimmte ihn dann zu seinem Nachfolger in beiden Schulen, in denen er unterrichtete (s. S. 34).

5) Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī

Belege: Kap. 14: 118 f. — Kap. 39: 335 f. — Kap. 45: 471 — Kap. 47: 539 f.

Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (gest. 356/967; EI² s. n.) wird im Ḏamm al-hawā direkt zitiert (*ḥakā Abū l-Faraǧ*); Ibn al-Ǧauzī entnimmt die Zitate dem *k. al-Aġānī*, in dem sie sich alle nachweisen lassen (s. u.). Nur eine Überlieferung über die Liebesqual des Dichters Ibrāhīm ibn Sayāba (gest. 198/814; GAS 2/527) versieht Ibn al-Ǧauzī mit einem Isnād bis Abū l-Faraǧ.

Ḏamm 335 f. = Aġānī 12/84 f. Text und Isnād von Abū l-Faraǧ sind identisch, außer Ḏamm 335, 11: ᶜAballāh ibn Naṣr al-Marwazī, statt: ibn Abī Naṣr al-Marwazī.

Ibn al-Ǧauzī benutzt das *k. al-Aġānī* jedoch nicht als eine vollwertige Quelle, sondern zieht es nur zur Ergänzung voranstehender Überlieferungen heran (s. S. 63): Er führt Abū l-Faraǧ an (Ḏamm 118 f. = Aġānī 20/225), um eine Reihe von Überlieferungen zu Yaḥyā ibn Akṯam (s. S. 203) zu vervollständigen; ergänzt (Ḏamm 471 = Aġānī 14/56) eine Überlieferung, welche sehr knapp die bekannte Geschichte über den Eifersuchtsmord des syrischen Dichters Dīk al-Ǧinn (gest. 235/850; GAS 2/475) an seiner Frau wiedergibt (zu einer längeren Version vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 91); und er zitiert ihn (Ḏamm 539 f. = Aġānī 15/112) zu einer Überlieferung (von az-Zubair ibn Bakkār s. u.) über den Tod des Kalifen Yazīd ibn ᶜAbdalmalik aus Trauer um die geliebte Sklavin Ḥabāba (vgl. Kaḥḥāla, Nisāʾ 1/232 ff.; Überlieferungen zu diesem Paar s. auch Ḏamm 616 f.; 659 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000129

6) al-Ḫarāʾiṭī

Belege: x = von al-Ḫarāʾiṭī wird ein Ḥadīṯ zitiert.

Ḏamm al-hawā	*Iᶜtilāl al-qulūb*
Kap. 1	
x 18 f.	12a, 21 - 12b1
x 19, 6-9	12b, 1-2
x 19, 10-13	12a, 20 f.
x 19, 14-17	12b, 18 f.
x 20, 1-4	—
Kap. 2	
27 f.	—
Kap. 3	
39	10b, 1 f.
x 53f.	—
54-56	10b,15 - 11a,17
Kap. 4	
61	12a, 3-7
Kap. 5	
65	8b, 7f.
66	8b, 15-17
Kap. 7	
x 69, 2-6	9b, 13 f.
69, 7-9	9b, 15 f.
Kap. 8	
x 73	7a, 1-4
Kap. 9	
x 75 f.	9a, 12-16
76	9b, 3-9
Kap. 10	
78, 4-8	—
78, 9-13	—
Kap. 13	
96	41b, 5-13

Ḏamm	*Iᶜtilāl*
Kap. 14	
107	31a, 11 f.
108	31b, 3-5
Kap. 18	
x 139	33a, 9-11
Kap. 21	
x 148	30b, 9 f.
Kap. 22	
156	27a,16 - 27b,4
163	26b, 16 f.
164, 6-10	25b, 10 f.
164, 11-17	—
166 f.	—
168 f.	25b,14 - 26a,6
Kap. 24	
x 180 f.	33a,11 f.
186	17b,7-12
Kap. 25	
x 191	22a,3-10
195f.	21b,7-11
Kap. 26	
x 198	—
Kap. 27	
x 202,6-11	53a,5-8
x 202,12-15	—
Kap. 31	
223f.	21a,14-21
224	20a,3-10
224f.	92b,12-16
228	65a,16-20
231,1-4	—

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000130

Ḏamm al-hawā	*Iᶜtilāl al-qulūb*
231,5-9	15b,18 - 16a,2
234,5-12	15b,7-10
234,13-17	88a,7-11
237,9 - 238,12	—
240	—
Kap. 32	
256f.	14b,17 - 15a,16
263f.	14a,11 - 15a,16
274	—
Kap. 37	
315,9-12	107a,11f.
315,13-19	120b,8-15
316,4-16	—
317	108a,1-3
Kap. 38	
326, 1-5	14b,15f.
Kap. 40	
358-6	63a,9 - 64a,10
373f.	—

Ḏamm	*Iᶜtilāl*
Kap. 46	
489f.	69a,13-20
Kap. 47	
494	106a,14 - 106b,2
504-06	49b,1 - 50b,6
509	50b,22 - 51a,13
509f.	51a,14 - 51b,5
527	55a,4-19
527f.	55b,9-19
Kap. 48	
572	61a,21 - 62a,6
573f.	—
Kap. 49	
602f.	88a,20 - 88b,9
603,5-17	88b,21 - 89a,8
603,18-20	89a,9-11
659	50b,6-14
664f.	—

Gleichlautende Kapitelüberschriften:

Kap. 2 (Ḏamm 12-35) „*fī ḏamm al-hawā waš-šahwa*" = Iᶜtilāl Kap. 7 (fol. 12a-13a) „*fī ḏamm al-hawā wa-ttibāᶜihī*".

Kap. 5 (Ḏamm 63-66) „*fī ḥirāsat al-qalb min at-taᶜarruḍ biš-šawāġil wal-fitan*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 3 (fol. 8bf.) „*fī ilzām al-qulūb ᶜammā yašġuluhū ᶜan fāsid al-fikr*".

Kap. 6 (Ḏamm 67 f.) „*fī ḏikr mā yaṣdaᵓu bihī al-qalb*" und

Kap, 7 (Ḏamm 69 f.) „*fī ḏikr mā yanfī ᶜan al-qulūb ṣadaᵓahā*" entsprechen Iᶜtilāl Kap. 5 (fol. 9bf.) „*man yanfī ᶜan al-qalb ṣadaᵓahā*".

Kap. 8 (Ḏamm 71-74) „*fī ḏikr taqlīb al-qulūb war-raġba ilā Allāh taᶜālā fī iṣlāḥihī*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 1 (fol. 6b-7b) „*fī r-raġba ilā Allāh taᶜālā fī ṣilāḥ mā fasada min al-qulūb*"

Kap. 9 (Ḏamm 75 f.) „*fī ḏikr al-wāᶜiẓ min al-qalb*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 4 (fol. 9af.) „*fī ḏikr man ǧaᶜala Allāh fī qalbihī wāᶜiẓan*".

Kap. 10 (Ḏamm 77-81) „*fī l-amr bi-tafrīġ al-qalb min ġair maḥabbat Allāh*" hat im Iᶜtilāl keine Entsprechung. Das Kapitel enthält aber auch zwei Überlieferungen von al-Ḫarāᵓiṭī (Ḏamm 78, 4 ff. 9 ff.), die sich im Iᶜtilāl nicht nachweisen lassen. Gab es

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000131

in der vermuteten (s. S. 59) vollständigeren Fassung als die vorliegende Handschrift des Iᶜtilāl ein dem 10. Kap. im Ḏamm entsprechendes Kapitel, dem diese Überlieferungen entstammen?

Kap. 14 (Ḏamm 105-125) „*fī n-nahy ᶜan an-naẓar ilā l-murdān wa-muǧālasatihim*", entspricht Iᶜtilāl Kap. 18 (fol. 31a-33a) „*fī l-fitna bil-murd wa-taḥarruz min an-naẓar ilaihim wal-ḥalwa maᶜahum*".

Kap. 18 (Ḏamm 138-143) „*fī ḏikr ṯawāb man ġaḍḍa baṣrahū ᶜan al-ḥaram*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 19 (fol. 33a-35b) „*fīmā ǧāᵓa fī ġaḍḍ al-baṣar ᶜan al-maḥārim*".

Kap. 21 (Ḏamm 147-51) „*fī taḥrīm al-ḥalwa bil-aǧnabīya*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 17 (fol. 30b-31a) „*fī taḥarruz min an-nisāᵓ wa-tark al-ḥalwa maᶜahumna*".

Kap. 22 (Ḏamm 152-73) „*fī taḥḏīr min fitnat an-nisāᵓ*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 14 (fol. 25a-29b) „*fī ḏikr fitnat an-nisāᵓ ᶜan ṭāᶜat Allāh taᶜālā*".

Kap. 25 (Ḏamm 188-96) „*fī ḏamm az-zināᵓ*" = Iᶜtilāl Kap. 10 (fol. 21b-23a) „*fī ḏamm az-zināᵓ*".

Kap. 31 (Ḏamm 218-40) „*fī l-iftiḫār bil-ᶜafāf*" = Iᶜtilāl Kap. 9 (fol. 19b-21b) „*fī l-iftiḫār bil-ᶜafāf*".

Kap. 32 (Ḏamm 241-78) „*fī ḏikr man ḏakara rabbahū wa-taraka ḏanbahū*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 8 (fol. 13a-19b) „*fī man ᶜaffa ᶜan muwāfaqat al-ḥarām wa-raqaba Allāh subḥānahū*".

Kap. 48 (Ḏamm 570-81) „*fī ḏikr man qatala nafsahū bi-sabab al-ᶜišq*" entspricht Iᶜtilāl Kap. 27 (fol. 61a-65a) „*fī ḏikr man qatala nafsahū asafan ᶜalā aḥbābihī*".

Vadet zählt in seiner Übersetzung der Kapitelüberschriften des Iᶜtilāl (Littérature 157-159), unverständlicherweise von der Numerierung im Manuskript abweichend, Kapitel 8 (Iᶜtilāl 13a-19b) als Kapitel acht und neun.

Abū Bakr Muḥammad ibn Ǧaᶜfar al-Ḫarāᵓiṭī as-Sāmarrī (gest. 327/938; GAL S 1/250; Ziriklī 6/70; Kaḥḥāla 9/154 f.), an dessen *Iᶜtilāl al-qulūb* Ibn al-Ǧauzī die thematische Anlage seines Werkes orientierte (s. S. 57), wird von ihm einundsiebzigmal mit Überlieferungen zitiert — die Kapitelüberschriften entlehnt Ibn al-Ǧauzī ohne zu zitieren (s. o.) —, die zumeist im *Iᶜtilāl* nachweisbar sind. Die Lücke von sechzehn nicht nachgewiesenen Überlieferungen ist wohl z. T., rechnet man einige im *Iᶜtilāl* eventuell übersehene Belege ab, in der Unvollständigkeit der Handschrift begründet (s. S. 59).

Ibn al-Ǧauzī zitiert al-Ḫarāᵓiṭī sowohl in den ersten Teilen des Ḏamm al-hawā, in denen auf Inferiorität, Gefährlichkeit und Sündhaftigkeit des Begehrens hingewiesen wird (bis Kap. 30; s. Teil 3), wie in den Kapp. 39-49 zur Darstellung der leidenschaftlichen Liebe durch Liebesgeschichten. Gemeinsam ist den von al-Ḫarāᵓiṭī zitierten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000132

Überlieferungen jedoch, daß der moralische Aspekt im Vordergrund steht. Die von ihm überlieferten Prophetenworte und Warnungen vor der niederen Natur, sowie Lehren zur rechten Haltung des Gläubigen vertreten unmittelbar einen moralischen Standpunkt. Auch die Liebesgeschichten (s. Übersetzungen, Appendix S. 149 ff.) zeigen sich mit dem Interesse des Moralisten verbunden. Entweder betrifft ihr Thema direkt die Morallehre, weil sie untadeliges und vorbildliches Verhalten schildern, wie die Überlieferungen zur beispielhaft keuschen Liebe (in Kap. 31; siehe Teil 4/I) und zur vorbildlichen Standhaftigkeit gegenüber der Verführung (in Kap. 32); oder es geht unausgesprochen eine moralische Aussage mit den Überlieferungen einher, wie bei den kurzen Geschichten über Leiden und Sterben der Liebenden, ob aus dem für seine Liebenden berühmten Stamme der ᶜUḏra (Ḏamm 494, 504-506; 509 f.; siehe Teil 4/II), oder außerhalb des ᶜuḏritischen Personenkreises (Ḏamm 509; 527; 527 f.; 572 f.; 573). Die Moral dieser Geschichten ergibt sich aus dem stereotyp unglücklichen Ende der Liebenden, das die Gefährlichkeit der Liebe erweist.

Der moralisch unterweisende Charakter dieser Geschichten geht zu dem aus der ihnen eigenen Form hervor. Kürze und äußerste Knappheit der Prosa ist nicht nur den Beispielen eigen, die zur Übersetzung ausgewählt wurden, sondern ist typisch für die Überlieferungen zum Tod der Liebenden, wie sie uns auch bei Ibn Duraid und Ibn Ḥaiyuwaih (s. u.) begegnen. Diese kurzen Überlieferungen erzählen nicht eine Geschichte mit komplexen Zusammenhängen, sondern berichten knapp von einem Geschehen. Die Berichte — vom Erzähler zumeist als Augenzeugenberichte ausgewiesen — enthalten keine Ausschmückung und Nebenhandlungen, sondern laufen eilig auf das Ende — den Tod der Liebenden — zu und reduzieren in ihrer Sachlichkeit das Geschehen zu einer Abfolge weniger Ereignisse, die im Tod des Liebenden gipfeln. Zu der knappen Prosa aber treten in den Geschichten zum Liebestod zumeist Verse, welche das Geschehen begründen; denn sie schildern das Leiden der Liebenden und ihre verzweifelte Lage. Die Verse, in denen die Liebenden sich erklären, oder erklärt werden, und der Bericht der Ereignisse bilden zusammen einen Typ von Geschichten, in dem sich die distanzierte, stillschweigend moralisierende Betrachtung und die Anteil nehmende Schilderung verbinden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000133

Aus der quellenvergleichenden Untersuchung eines „Augenzeugenberichts" (von al-Aṣmaᶜī, S. 139 f.), sowie einiger kurzer Berichte und längerer Erzählungen, in denen sich Prosa und Verse mischen (s. S. 127 f.; 130 f.; 132 f.; vgl. Teil 4/I) ergibt sich, daß unterschiedliche Überlieferungen gleiche Verse enthalten, bzw. verschiedene Überlieferungen der gleichen Geschichte in den Versen übereinstimmen, in der Schilderung des Geschehens aber Unterschiede aufweisen. Die Verse sind als der Kern und wohl älteste Bestandteil der Überlieferung zu betrachten. Sie sind eine Art poetisches Allgemeingut und keineswegs an den berichteten Vorfall gebunden. Die Faktizität, die vor allem der kurze Augenzeugenbericht beansprucht, ist scheinbar.

al-Ḫarāᵓiṭī ist nicht nur ein wichtiger Überlieferer von Geschichten zum Liebestod. Thematisch differenzierter sind historizierende Überlieferungen von ihm. Sie stellen die Liebe nicht als eine notwendigerweise tödliche Sehnsucht dar, sondern erzählen von ganz unterschiedlichen Ereignissen und sind keiner gemeinsamen Charakterisierung zu unterziehen. Kennzeichen der historizierenden Geschichten ist ihr anekdotischer Zug; es sind zumeist Episoden aus dem Leben bekannter Persönlichkeiten der islamischen Geschichte (vgl. Ḍamm 54-56; 167 f.; 168 f.; 169-173; 330; 338-341; 358-360; 373; 619-622; 659). Ein besonderer Reiz ergibt sich, wenn, wie in einer von al-Ḫarāᵓiṭī zitierten Geschichte (Ḍamm 54-56; Nacherzählung s. Appendix S. 151 f.), von wohlbekannten Gestalten erzählt wird, die, vermittelt durch die historische Überlieferung, mit bestimmten Eigenschaften verbunden gesehen werden. Der Leser, der mit den handelnden Gestalten vertraut ist — in diesem Fall der für seine Frömmigkeit bekannte Kalif ᶜUmar ibn ᶜAbdalᶜazīz (gest. 101/720) und der für seine grausame Strenge berüchtigte Gouverneur al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf (gest. 95/714) — sieht hier das bekannte Bild bestätigt und um eine ausschmückende Variante erweitert.

Seine Quellen

Leider besitzen wir nur die Isnāde, welche Ibn al-Ǧauzī für die Überlieferungen von al-Ḫarāᵓiṭī angibt, während die Hs. des *Iᶜtilāl* nur jeweils den Erstüberlieferer oder einen, manchmal zwei Tradenten aus dem Isnād anführt, mit diesen jedoch die Angaben Ibn al-Ǧauzī's

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000134

als richtig bestätigt (s. S. 59). Die im Ḏamm al-hawā zitierten Überlieferungen reichen nicht aus, ein genaues Bild von Quellen und Tradierungswegen dieses frühen Werks zur Liebe zu gewinnen. Doch seien einige Beobachtungen angemerkt.

Die einzige konstante Tradentenkette zu einer Quelle von al-Ḫarāʾiṭī führt über Abū Yūsuf az-Zuhrī zu az-Zubair ibn Bakkār (s. u.; Ḏamm 166 f.; 237; 256 f.; 494). az-Zubair wird im Iʿtilāl selbst 22mal genannt und ist eine seiner Hauptquellen[1].

Daneben ist al-Aṣmaʿī (s. u.; Ḏamm 233; 234; 504) zu nennen, der im *Iʿtilāl* dreizehnmal zitiert wird[2]. Ibn al-Ǧauzī nennt für zwei dieser Überlieferungen von al-Aṣmaʿī als direkten Gewährsmann al-Ḫarāʾiṭī's Ismāʿīl ibn Aḥmad ibn Muʿāwiya al-Bāhilī, bei dem al-Ḫarāʾiṭī hörte (TB 6/281 Nr. 3313). Er wird im *Iʿtilāl* mehrfach genannt und überliefert meistens von seinem Vater Aḥmad ibn Muʿāwiya al-Bāhilī (TB 5/162 Nr. 2608), einem Kenner von historizierenden Geschichten (*aḫbār*) und des Überlieferungsmaterials des Adab; er ist auch eine wichtige Quelle für al-Ḫarāʾiṭī.

Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh ibn al-Ǧunaid al-Ḫuttalī (gest. 260/874; Kaḥḥāla 1/51 f.; GAS 1/645) wird von Ibn al-Ǧauzī am häufigsten in den Isnāden von al-Ḫarāʾiṭī genannt (Ḏamm 27; 65; 66; 78; 198; 224 f.; 274). Er erscheint als direkter Gewährsmann von al-Ḫarāʾiṭī, eine Angabe, die von al-Ḫaṭīb bestätigt wird (TB 2/139; vgl. Vadet, Littérature 152). al-Ḫuttalī verfaßte Werke über fromme Themen, darunter über Gottesliebe.

Die Tradenten von al-Ḫarāʾiṭī

al-Ḫarāʾiṭī erscheint immer durch dieselbe Tradentenkette mit Ibn al-Ǧauzī verbunden:
al-Ḫarāʾiṭī an Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn ʿAlī al-Kindī (gest.?), als sein Tradent bekannt (TB 4/18 Nr. 1612).
Bei ihm hörte ʿAbdalmalik ibn Bašrān (gest. 430/1038), als Tradent von al-Āǧurrī schon erwähnt (S. 90).

---

[1] Iʿtilāl: 14b, 16b (2 mal), 21a, 53b, 65b, 66b, 69a, 72b, 77a, 80a, 83b, 85a, 99a, 101b, 105a, 106a, 108a, 116b, 118a, 119b, 123a, 124a.

[2] Iʿtilāl: 12a, 15b, 16a, 17a, 21a, 31a, 32a, 33a, 49b, 96b, 102a, 114b, 115b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000135

Er tradiert die Überlieferungen von al-Kindī, wie von al-Āǧurrī, an ᶜAlī ibn Muḥammad al-ᶜAllāf (gest. 505/1111-2; s. S. 90).

Als direkter Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī's für die Überlieferungen bzw. das Werk al-Ḫarāʾiṭī's wird der sonst im Ḍamm al-hawā kaum erwähnte Abū Ṭālib al-Mubārak ibn ᶜAlī aṣ-Ṣairafī genannt (gest. 562/1167 oder 564/1169; Mašyaḫa 180 f.; Šaḍarāt 4/206), von dem außer der kurzen Notiz, er habe von al-ᶜAllāf überliefert, nichts bekannt ist.

7) Ibn Duraid

Belege: Kap. 39: 350 f. — Kap. 40: 377 f. — Kap. 42: 446 f. — Kap. 47: 503 f., 537 f., 545 f., 549 f., 550 f. — Kap. 49: 610 f., 611 f.

Der Philologe und Dichter Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusain ibn Duraid (gest. 321/933; EI² 3/757; vgl. Sellheim, Gelehrte 69) erscheint hier als Überlieferer kurzer Liebesgeschichten aus der islamischen Frühzeit, die, inhaltlich verschieden, bis auf eine Ausnahme (Ḍamm 377 f.), neben einem kurzen erzählenden Teil Verse enthalten (s. o. S. 115). Ibn Duraid überliefert zumeist Geschichten tödlicher Liebesleidenschaft in beduinischem Milieu (Ḍamm 549 f.; vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 64), am Kalifenhofe (Ḍamm 616-18) oder in typisch städtischer Szenerie (Ḍamm 611 f.).

Ein Jüngling in Medina liebt insgeheim eine Sängersklavin, und als er sie eines abends im Maǧlis besucht, deutet sie in Versen ihre Liebe zu ihm an, worauf er sich in Versen in vornehmster Weise erklärt. Der Kalif ᶜUmar II., der sich gerade in Medina befindet und von der Begebenheit erfährt, kauft das Mädchen und schenkt es dem Jüngling, doch stirbt sie bald, und der Jüngling folgt ihr aus Trauer in den Tod.

Die Zuhörerrunde einer Sängersklavin spielt in mehreren Liebesgeschichten eine Rolle (Ḍamm 169; 337; 352 f.; 360-62; 547 f.; 569; 612 f.).

Neben dieser Art Geschichten über die durch den Tod besiegelte Liebe (s. auch Ḍamm 537 f.; 550 f.), werden von Ibn Duraid auch Geschichten zitiert, in denen die Hindernisse zwischen den Liebenden überwunden werden, und die Erzählung mit der Erfüllung der Liebe im Vereintsein endet (Ḍamm 350 f.; 610 f.). Im Ḍamm al-hawā erscheint er jedoch vornehmlich als Überlieferer von Geschichten über eine tödlich leidenschaftliche Liebe, die an Hingabe und Liebesschmerz der klassischen Paare (s. Teil 4/III) erinnert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000136

Die meisten der insgesamt zwölf Überlieferungen von Ibn Duraid zitiert Ibn al-Ǧauzī über as-Sarrāǧ; sie sind auch in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* enthalten. Von Ibn Duraid, der auch ein wichtiger Überlieferer für das *k. al-Aġānī* ist (Fleischhammer, Quellen 2/44 f.), werden so viele Tradenten genannt, daß weder unter den über as-Sarrāǧ an Ibn al-Ǧauzī gelangten Überlieferungen noch unter den anderweitig an ihn tradierten Überlieferungen von Ibn Duraid (Ḏamm 588 f.; 610 f.; 611 f.; 616-18) derselbe Isnād mehrfach genannt wird. Mehrfach von ihm erwähnte Quellen sind al-Aṣmaᶜī (s. u.; Ḏamm 503 f.; 549 f.; 588 f.; 616-8) und al-Haiṯam ibn ᶜAdī (s. u.; Ḏamm 350 f.; 377 f.).

ᶜAbdalmalik Murtāḍ (al-Qiṣṣa 161-180) untersucht einige von Ibn Duraid überlieferte Geschichten. Nach seiner Ansicht entstammen sie der Feder Ibn Duraid's, der sich auf Grund der Konvention gezwungen sah, Isnāde zu zitieren und die fiktiven Geschichten in dieser Weise auf frühere Autoritäten zurückzuführen. Murtāḍ unterteilt sie in unterhaltende (*al-qism al-adabī*) und von lexikographischen Interesse bestimmte (*al-qism al-luġawī*) Geschichten.

Diese Einteilung läßt sich zur Charakterisierung der im Ḏamm al-hawā von Ibn Duraid enthaltenen Geschichten nicht nachvollziehen. Auch ignoriert der Ansatz von Murtāḍ, Ibn Duraid ausschließlich als Autor zu betrachten, gänzlich die Bedeutung der von ihm aufgenommenen *riwāyāt*.

8) Ibn al-Marzubān

Belege: x = Ibn al-Ǧauzī zitiert Ibn al-Marzubān über as-Sarrāǧ. + = doppelter Isnād-Anfang, u. a. über as-Sarrāǧ

Kap. 2: 23 (2mal), 24, 26 — Kap. 12: 87, 89 — Kap. 13: 94 — Kap. 14: 105, 108, 116, 117 (3mal), 118 — Kap. 23: 176 — Kap. 24: 183 — Kap. 25: 190, 192 f., 193 — Kap. 30: 215 — Kap. 31: 219, 222 f., 225 f., 226 f., 236, 237 f. — Kap. 32: 242 (3mal), 244, 249, 250 f., 251 f., x252 f., 253 f., 256, 258-260, 260-262, 262-264, x272, 272 f., 273 f., 275, x276 (2mal) — Kap. 35: 295 — Kap. 36: 298 (2mal), 300 f., 301 f. — Kap. 37: x310, 316 f., — Kap. 39: 331 (2mal), 332 f., 333 (3mal), 334 f., +336 f., 337 f., +338-341, 343 f., x352 f. — Kap. 41: 380 f., 381-383, 383, 384 (2mal), 385 f., +386, x387, 388 f., 389 f., x390, +390-392, +392, +392-394, +394 f., x395 f., 397 f., 399 f., 400, x400 f., x407-410, x417, 420 f., x436 f. — Kap. 44: 463 f., — Kap. 45: +469 f., 471 f., 472 f. — Kap. 46: 481-486, x486-488, x491, x491-493 — Kap. 47: x497-499, x499 f., 501-503, 511, x511 f., 515-518, x519 f.,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000137

520 f., 521 f., 525, x525-527, 529 f., 532, x532 f., 542-545, x547 f., x548 f., 551-553, 561 f., x564, 565 f., 566-568 — Kap. 48: 570-572 — Kap. 49: 586 f., 595 f., 601, +601 f., 612-616, 624 f., +636 f., +637 f., 643-645.

Mit einhundertdreißig von ihm zitierten Überlieferungen ist der am häufigsten im Ḍamm al-hawā genannte Tradent Abū Bakr Muḥammad ibn Ḫalaf Ibn al-Marzubān al-Muḥauwalī (gest. 309/921; TB 5/237 ff. Nr. 2727; GAL² 1/130 S 1/189; Ziriklī 6/115; Kaḥḥāla 9/285 f.). Er tradiert einige fromme Überlieferungen; doch die meisten Überlieferungen Ibn al-Marzubān's sind Liebesgeschichten verschiedener Herkunft und Gestalt. Ibn al-Marzubān ist als Verfasser mehrerer bisher nicht wieder aufgefundener Werke bekannt, die wie die im Ḍamm al-hawā von ihm zitierten Überlieferungen mit dem Thema Liebe befaßt sind: 1) In seiner Sammlung von Dichterbiographien (*Ṭabaqāt aš-šuᶜarāᵓ*, auch unter anderen Titeln genannt; vgl. Fleischhammer, Dichterbücher 81) sind auch Überlieferungen von Liebesgeschichten enthalten. 2) Muġulṭāi (Wāḍiḥ 194) nennt ihn als Verfasser eines Werks über Liebende (*k. aḏ-Ḍuhūl wan-naḥūl*). 3) Ibn al-Ǧauzī erwähnt (Ḍamm 227), Ibn al-Marzubān hätte der Geschichte der Liebesbeziehung zwischen al-Ḥāriṯ ibn Ḫālid (vgl. GAS 2/417; Vadet, Sukaina 279) und ᶜĀᵓiša bint Ṭalḥa ein eigenes Werk gewidmet (vgl. GAL S 1/190, nach Angabe von Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya). Auch für Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī's *k. al-Aġānī* ist Ibn al-Marzubān eine wichtige Quelle (Fleischhammer, Quellen 2/40 ff.). Ibn al-Marzubān ist deshalb über seine Bedeutung als Sammler, Überlieferer und Verfasser von Liebesgeschichten hinaus als eine bedeutende Quelle für die im 3./9. Jhdt. verbreitete narrative Überlieferung zu betrachten.

Vergleichbar häufig wie im Ḍamm al-hawā wird Ibn al-Marzubān auch in den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* zitiert. Aus dem Vergleich der Zitate in beiden Werken läßt sich schliessen, daß die Überlieferung des von Ibn al-Marzubān gesammelten Materials sehr verbreitet gewesen sein muß; denn Ibn al-Ǧauzī zitiert zwei Generationen nach as-Sarrāǧ Ibn al-Marzubān zum überwiegenden Teil nicht von diesem, sondern von anderen Tradenten. Die aus den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* entnommenen Überlieferungen Ibn al-Marzubān's betragen nur ein Viertel der Zitate Ibn al-Ǧauzī's von Ibn al-Marzubān. Die Überlieferungen von ihm,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000138

die Ibn al-Ğauzī nicht über as-Sarrāğ zitiert, sich aber dennoch in den *Maṣāri*ᶜ nachweisen lassen, weisen zumeist in Isnād und Text erheblichere Abweichungen auf, als für Ibn al-Ğauzī's Zitate von as-Sarrāğ typisch ist; deshalb ist anzunehmen, daß Ibn al-Ğauzī sich hier nicht unter Angabe anderer Tradenten auf as-Sarrāğ stützte, sondern tatsächlich die Zitate von den angegebenen Tradenten übernahm (Kennzeichnung der Abweichungen wie S. 98).

Ḏamm al-hawā	*Maṣāri*ᶜ *al-*ᶜ*uššāq*	*Ḏamm*	*Maṣāri*ᶜ
222 f.	1/311	501-03	1/122 f. A/Y
226 f.	2/270 f. B	511	2/115
258-60	2/54 D	520	2/49 f.
331	1/42 D	521	1/16 ff. B/E
338 f.	2/287 f. B/E	529 f.	1/49 f. B
389	2/89 f. A	565 f.	2/108 f.
424-27	1/209-12		

Die Verbreitung der Überlieferung von Ibn al-Marzubān geht auch daraus hervor, daß al-Ğauharī als direkter Gewährsmann an as-Sarrāğ tradiert, das gleiche Material aber auch an andere weitergibt (s. S. 126), über die Ibn al-Ğauzī zuweilen dieselben Überlieferungen aufnimmt wie von as-Sarrāğ; viele Zitate von Ibn al-Marzubān versieht Ibn al-Ğauzī deshalb mit einem doppelten Isnād-Anfang.

Die im Ḏamm al-hawā von Ibn al-Marzubān zitierten Überlieferungen sind sehr vielfältig und lassen sich keiner gemeinsamen Charakterisierung unterziehen. Einige Aufschlüsse für eine inhaltliche Zuordnung der Überlieferungen bietet jedoch die Analyse seiner Quellen als auch seiner Überlieferer; denn bei den Tradenten des von Ibn al-Marzubān gesammelten Materials ist eine Spezialisierung auf bestimmte thematische Schwerpunkte festzustellen. Dies scheint ein Prinzip der gelehrten Überlieferung zu sein, das die auf ihr basierende Literatur prägt.

Die Tradenten von Ibn al-Marzubān

a) az-Zabībī

Belege: Kap. 12: 87 — Kap. 23: 176 — Kap. 24: 183 — Kap. 25: 190, 192 f. — Kap. 30: 215 — Kap. 31: 225 f., 231, 236, 237 f. — Kap.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000139

32: 242 (3mal), 250 f., 251 f., 252, 256, 258-260, 260, 260-262 — Kap. 46: 486-488, 491, 491-493 — Kap. 47: 515-518.

Ein Viertel der Überlieferungen von Ibn al-Marzubān tradiert Abū l-Ḥasan ᶜAbdallāh ibn Ibrāhīm az-Zabībī (gest. 371/982; TB 9/409 f. Nr. 5017; Samᶜānī, Ansāb 6/262), der al-Ḫaṭīb als ein Überlieferer von Ibn al-Marzubān bekannt ist. Bei Ibn al-Ǧauzī heißt es sowohl im Ḏamm al-hawā als auch in seiner Chronik (Munt. 7/109), — nach falscher Lesung der Herausgeber? — az-Zainabī.

Von ihm tradiert zumeist der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn ᶜUmar ibn Aḥmad al-Barmakī (gest. 445/1054; TB 6/139 Nr. 3180; Munt. 8/158; Ibn Abī Yaᶜlā 2/190 f. Nr. 660) an al-Mubarāk ibn ᶜAbdalǧabbār, der auch auf anderem Wege von Ibn al-Marzubān überliefertes Material tradiert (s. S. 126).

Einige Überlieferungen zitiert Ibn al-Ǧauzī auch über as-Sarrāǧ von az-Zabībī. Mit ihm ist as-Sarrāǧ durch zwei Tradenten verbunden: Abū l-Fatḥ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris (gest. 412/1022; TB 1/352 f. Nr. 279), Abū l-Fatḥ an Abū Ṭāhir Aḥmad ibn ᶜAlī as-Sauwāq (gest. 449/1057; aṣ-Ṣafadī 7/207 Nr. 3154; Ibn al-Ǧazarī 1/8 Nr. 397).

az-Zabībī gibt von Ibn al-Marzubān nur Überlieferungen moralisierender Tendenz wieder, fromme Traditionen, wie Ḥadīṯe (Ḏamm 190; 598 f.) oder Mahnsprüche zu Sünde und Reue (Ḏamm 183 f.; 192; 215) oder auch Liebesgeschichten. Die Mehrzahl von ihnen ist in den beiden der Keuschheit gewidmeten Kapiteln des Ḏamm al-hawā (Kap. 31, 32) zu finden, wo sie von vorbildlicher Standhaftigkeit gegen Versuchung und Verführung erzählen. Nicht immer steht die Achtung vor Gottes Geboten und Furcht vor Sünde als Motiv der Enthaltsamkeit im Vordergrund der Darstellung, denn zuweilen wird die Frömmigkeit als der Verliebtheit überhaupt entgegengesetzt dargestellt (Ḏamm 231-4; 515-18).

Letzterer Überlieferung ist eine kürzere Fassung der gleichen Geschichte vorangestellt, die Ibn al-Ǧauzī über as-Sarrāǧ von Ibn Ǧahḍam (s. S. 87) zitiert (Ḏamm 512-14; vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 110).

Außerdem überliefert az-Zabībī abschreckende Geschichten von Männern, die bei dem Versuch, die Willfährigkeit der begehrten Frau zu erzwingen, durch die Gegenwehr dieser oder ihrer Familie das Ende trifft, das sie verdienen (Ḏamm 486-8; 491; 491-3; vgl. Paret Nr. 67).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000140

b) Ibn Ḥaiyuwaih

Belege: x = at-Tanūḫī tradiert von Ibn Ḥaiyuwaih.

Kap. 2: 24, 26 — Kap. 12: 89 — Kap. 13: 94 — Kap. 14: 108 — Kap. 31: 219 — Kap. 32: x275 — Kap. 35: x295 — Kap. 36: 298 (2mal), 300 f., 301 f. — Kap. 37: 310, 316 f. — Kap. 39: x331 (2mal), x332 f., x333 (3mal), 334 f., 338-341, 343 f. — Kap. 41: x380 f., 381-383, x384 (2mal), x385 f., x388 f.,x389 f., x397 f., x399 f., 407-410, 417, 420 f. — Kap. 44: 463 f. — Kap. 45: 471 f., x472 f., — Kap. 46: 481-486 — Kap. 47: 497-499, 499, 511, 519, 520 f., x521 f., 525, x525-527, 529 f., 532, x532 f., x542-545, 547 f., 548, x551-553, 561 f., 564 — Kap. 48: 570-572 — Kap. 49: 586 f., 601, 612-616, 643-645.

Rund siebzig Überlieferungen von Ibn al-Marzubān tradiert Abū ᶜUmar Muḥammad ibn al-ᶜAbbās ibn Muḥammad ibn Zakarīyāᵓ al-Ḫazzāz, bekannt als Ibn Ḥaiyuwaih (gest. 382/992; Munt. 7/170; Ṣafadī 3/199 Nr. 1177; nach GAS 1/206 gest. 381/990; Ziriklī 6/182 vokalisiert Ḥaiyawaih, Samaᶜānī, Ansāb 4/334 aber Ḥaiyuwaih). al-Ḫaṭīb, der über Ibn Ḥaiyuwaih ebenfalls viele Überlieferungen von Ibn al-Marzubān aufnimmt (z. B. TB 8/383,10; 385,5), nennt ihn als einen Überlieferer von Ibn al-Marzubān (TB 3/121 f.). Ibn Ḥaiyuwaih besaß, wie aus den Isnāden im Ḏamm al-hawā hervorgeht (Ḏamm 471, 481, 601), eine Iǧāza (Überlieferungsberechtigung) von Ibn al-Marzubān. al-Ḫaṭīb zufolge wirkte Ibn Ḥaiyuwaih auch als Überlieferer großer grundlegender Werke der islamischen Wissenschaft, wie der -*Ṭabaqāt* von Ibn Saᶜd u. a., und fertigte selbst viele Niederschriften an. as-Sarrāǧ, der wie Ibn al-Ǧauzī die meisten Überlieferungen von Ibn al-Marzubān über Ibn Ḥaiyuwaih aufnahm (vgl. Bell, Love[1] 32), zitiert sie wie auch Ibn al-Ǧauzī meistens über al-Ǧauharī (s. u.); doch versieht er eine Anzahl Überlieferungen auch mit dem Vermerk, sie direkt der Niederschrift von Ibn Ḥaiyuwaih entnommen zu haben (*naqaltuhū min ḫaṭṭihī*). Zwölf auf diese Weise von Ibn Ḥaiyuwaih übernommene Überlieferungen zitiert Ibn al-Ǧauzī über as-Sarrāǧ (Ḏamm 407; 417; 497; 499; 511; 519; 525; 532; 547; 548; 561; 564).

Ibn Ḥaiyuwaih überliefert zum größten Teil Geschichten, in denen sich Poesie und Prosaerzählung mischen (s. S. 115). Die Verse sind mehr als ein ausschmückendes Beiwerk, denn häufig haben sie größeren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000141

Umfang als der erzählende Teil einer einzelnen Überlieferung. Einige „Erzählungen" gelten sogar vorrangig den Versen, die durch eine kurze einleitende, oder die Verse verbindende Schilderung einer Szene ergänzt werden (z. B. Ḍamm 529; 612-16). Nur ein kleiner Teil der von Ibn Ḥaiyuwaih zitierten Überlieferungen enthalten keine Verse; es sind kurze Aussprüche zu Begehren und Liebe (Ḍamm 26; 108; 310; 331; 586), Schilderungen von einzelnen Szenen in wenigen Zeilen (Ḍamm 380 f.; 601), oder kurze Berichte zu dem von leidenschaftlicher Liebe verursachten Unglück (Ḍamm 463 f.; 471 f.; 520; 561; 564).

Im Ḍamm al-hawā erscheint Ibn Ḥaiyuwaih, neben al-Ḫarāʾiṭī, Ibn Duraid und al-ʿUtbī als der wichtigste Sammler und Überlieferer der Geschichten zur unglücklichen, keuschen, meist tödlichen Liebe. Er überliefert sowohl zu den großen beduinischen Liebespaaren, wie Maǧnūn-Lailā, ʿUrwa-ʿAfrāʾ (Kap. 41), als auch eine Vielzahl von Episoden, die die keusche Liebe im beduinischen Milieu, wie auch in der städtischen Lebenswelt schildern (Kap. 47-49). Sie wirken, darin den beschriebenen Kurz-Geschichten von al-Ḫarāʾiṭī (s. S. 115) ähnlich, mehr berichtend als erzählend, denn das Geschehen wird mit äußerster Knappheit geschildert. Die häufig von den sterbenden Liebenden gesprochenen Verse künden von ihrem Leiden an der Liebe und der Ergebenheit in den Tod (z. B. Ḍamm 275; 334 f.; 521 f.; 525; 551 f.).

Vgl. Vadet, Esprit 420 ff., der für eine Charakterisierung der Überlieferungen von Ibn Ḥaiyuwaih in den *Maṣāriʿ al-ʿuššāq* auch die berichtende Erzählerhaltung hervorhebt.

Nicht alle Überlieferungen Ibn Ḥaiyuwaih's sind an das Thema der unerfüllten und keuschen Liebe gebunden. Der Tod aus Trauer um Gattin (Ḍamm 529) oder Sklavin (Ḍamm 532 f.) wird ebenso geschildert, wie Mord aus Eifersucht (Ḍamm 376 f.) und Verlassen der Gattin um einer schönen Christin willen (Ḍamm 636 f.; vgl. Paret Nr. 162). Besonders die längeren Geschichten, die Ibn Ḥaiyuwaih überliefert, heben sich in Ton und Inhalt von der kurzen Episode zur keuschen Liebe ab. In Schauplatz, Geschehen, Erzählton und Eigenart der Verse ganz unterschiedlich, beinhalten sie jeweils eine Reihe verschiedener Motive. Mit ihnen beweist sich Ibn Ḥaiyuwaih als Tradent der vielseitigen erzählenden Überlieferung, der Ibn al-Marzubān's gelehrte Sammlertätigkeit galt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000142

Ḏamm 381-3: Lailā prüft die Liebe von Maǧnūn; Ḏamm 481-6: ein abenteuerliches Erlebnis des Recken und Dichters ᶜAmr ibn Maᶜdīkarib (s. S. 133); Ḏamm 570-72: Treue auch über den Tod des Gatten hinaus; Ḏamm 542-44: Verschwiegenheit des Liebeskranken bis in den Tod; Ḏamm 612-16: glücklicher Ausgang eines bereuten Sklavinnenverkaufs; Ḏamm 637-9: Kuṯaiyir verrät ᶜAzza (s. S. 264).

Eine historizierende Überlieferung von Ibn Ḥaiyuwaih (Ḏamm 338-41; Nacherzählung und Erläuterung s. Appendix S. 152 ff.) läßt erkennen, daß Geschichten mit Versen über die unglückliche, den Liebenden verzehrende Liebe eine literarische Mode waren (vgl. S.268 f.). Hier wurde eine frühe Erzählsubstanz durch späteres Hinzufügen von Liebesversen, die sich in Metrum und Ausdrucksweise von den übrigen Versen der Überlieferung unterscheiden, zu einer Liebesgeschichte gestaltet. Neben der historischen Gestalt des Kalifen al-Muᶜāwiya, der sich guten Willens zur Gerechtigkeit zeigt, aber über Versuchung nicht erhaben ist, steht im Mittelpunkt der Geschichte die Bemühung eines Beduinen, seine Gattin zurückzugewinnen. Die Erzählung gewinnt ihre Spannung aus dem Widerstreit zwischen der Liebe des stolzen und armen Beduinen und der Begehrlichkeit und Macht der Herrscher. Von entsagender, unglücklicher Beduinenliebe findet sich in dieser naturalistisch anmutenden Geschichte mit glücklichem Ausgang, zumindest ursprünglich, keine Spur; denn die Verse über das Liebessehnen des Beduinen sind später hinzugekommen.

Die nicht über as-Sarrāǧ aufgenommenen Überlieferungen von Ibn Ḥaiyuwaih gelangen auf zwei Wegen an Ibn al-Ǧauzī:

Etwa ein Drittel dieser Überlieferungen tradiert Abū l-Qāsim ᶜAlī ibn al-Muḥassin at-Tanūḫī (s. S. 107), den al-Ḫaṭīb als Überlieferer von Ibn Ḥaiyuwaih bezeichnet (TB 3/121). at-Tanūḫī überliefert an Muḥammad ibn ᶜAbdalbāqī (s. S. 109), einen Lehrer Ibn al-Ǧauzī's.

Die Ibn al-Ǧauzī auf diesem Wege erreichenden Überlieferungen Ibn Ḥaiyuwaih's, bzw. seiner Quelle Ibn Marzubān, sind zumeist sehr kurz, nur eine der oben genannten längeren Geschichten ist von at-Tanūḫī überliefert. Auffällig ist außerdem, daß Ibn Ḥaiyuwaih's Überlieferungen zu Lailā und Maǧnūn fast ausschließlich von at-Tanūḫī tradiert werden (elf Überlieferungen; Ḏamm 380-99).

Außerdem überliefert von Ibn Ḥaiyuwaih auch Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn ᶜAlī al-Ǧauharī (gest. 454/1062; TB 7/393 Nr. 3930; Munt. 8/227 f.), der auch in den von Ibn al-Ǧauzī über as-Sarrāǧ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000143

aufgenommenen Überlieferungen oft als Tradent von Ibn Ḥaiyuwaih genannt wird. Der Traditionarier al-Ǧauharī (vgl. Vadet, Esprit 416, Anm. 13), den al-Ḫaṭīb als Tradent von Ibn Ḥaiyuwaih bestätigt (TB 5/121), überliefert zuweilen an Aḥmad ibn Muḥammad ibn ᶜAlī al-Buḫārī (gest. 514/1120-1; Munt. 9/219), Gewährsmann für Ibn Nāṣir (s. u.), und zumeist an Abū l-Ḥasan al-Mubārak ibn ᶜAbd-alǧabbār aṣ-Ṣairafī, bekannt als Ibn aṭ-Ṭuyūrī (gest. 500/1107; Munt. 9/154), ein Traditionarier und Verfasser von Ḥadīṯsammlungen (Ziriklī 5/271; Kaḥḥāla 8/172), dessen Frömmigkeit und Zuverlässigkeit Ibn al-Ǧauzī, sich auf Ibn Nāṣir berufend, rühmt. Er ist ein für die Überlieferung von Ibn al-Marzubān wichtiger, und sehr oft zitierter Tradent; denn durch ihn gelangt sowohl das über Ibn Ḥaiyuwaih an al-Ǧauharī, als auch das von az-Zabībī an al-Barmakī (s. S. 122) tradierte Material, als auch einige Überlieferungen von Ibn al-Anbārī an Ibn Nāṣir, den Lehrer und Mentor Ibn al-Ǧauzī's (s. S. 65).

c) Ibn al-Anbārī

Belege: x = von anderer Quelle als Ibn al-Marzubān.

Kap. 14: 116, 117 (3mal), 118 — Kap. 31: 222 f., 249, 262-264 — Kap. 41: x427-433, x445 f. — Kap. 44: x461 — Kap. 47: 501-503, x506-508, 565 f., 566-568 — Kap. 49: x622, x641 f.

Als Überlieferer von Ibn al-Marzubān erscheint, wenn auch im Vergleich zu den Vorgenannten nur gelegentlich, der gelehrte Philologe, Traditionarier und Überlieferer von geschichtskundlichem Material Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim al-Anbārī, bekannt als Ibn al-Anbārī (gest. 328/940; GAL² 1/122 f. S 1/182; Ziriklī 6/334; Kaḥḥāla 11/143 f.). Ebenso unterschiedlich wie die Tradierungswege von ihm zu Ibn al-Ǧauzī sind auch die dreizehn Überlieferungen Ibn al-Anbārī's von Ibn al-Marzubān im Ḍamm al-hawā. Von ihm stammen fünf Überlieferungen über den Kadi Yaḥyā ibn Akṯam, der eine Schwäche für Knaben hatte (Ḍamm 116 ff.; s. S. 203), sowie kurze Geschichten und Berichte zum Thema Keuschheit, bzw. gerettete Keuschheit (Ḍamm 222; 249; 262 f.), und mit Versen versehene Erzählungen über den Tod aus Liebesschmerz (Ḍamm 501-3; 565 f.; 566-8).

Ibn al-Anbārī überliefert auch sechsmal — unabhängig von Ibn al-Marzubān — Liebesgeschichten, die er über seinen Vater zum Teil

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000144

von auch für Ibn al-Marzubān wichtigen Quellen (s. u.), wie al-Madāʾinī, az-Zubair ibn Bakkār und al-Haiṯam ibn ʿAdī, zitiert (Ḏamm 427-33; 445 f.; 461; 506-08; 622; 641 f.). Sie geben das übliche Spektrum der im 3./9. Jhdt. verbreiteten Liebesgeschichten wieder; denn sie gelten sowohl den klassischen Liebespaaren, wie Begebenheiten am Kalifenhof, als auch dem Schicksal unbekannter Liebender.

Eine Überlieferung Ibn al-Anbārī's (Ḏamm 506-08) über den Liebestod eines Jünglings, dessen Geliebte, als sie von seinem unglücklichen Ende hört, ihm in den Tod folgt, ist in weiteren drei Fassungen aus andern Quellen erhalten. Der Vergleich dieser Überlieferungen ergibt, wie die Geschichte über Lailā al-Aḫyalīya (s. S. 130 ff.), daß Schauplatz und Hergang der Geschichte in den einzelnen Überlieferungen unterschiedlich dargestellt werden, die Verse aber in allen Versionen identisch sind.

Die Überlieferung (Ḏamm 506-08), die der Herausgeber dem Rand der Hs. Ahlwardt 8362 (fol. 234 b-235 b) entnommen und in den Druck eingebracht hat, wird als Bericht eines Reisenden zitiert, der, vom Statthalter Medina's an den Kalifen Yazīd ibn ʿAbdalmalik gesandt, dieses Geschehen unterwegs in der Wüste miterlebt. Sein Name wird als Muḥammad ibn Qais al-Abyadī angegeben, eine Verschreibung für Muḥammad ibn Qais al-Asadī (Tahḏīb 9/412 f.), von dem Ibn Qutaiba die gleiche Geschichte, mit gleichen Versen, aber anderem Wortlaut der Erzählung zitiert (ʿUyūn 4/128; vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 53). Eine andere Fassung derselben Geschichte ist im Ḏamm al-hawā der Überlieferung Ibn al-Anbārī's vorangestellt (Ḏamm 504-06). Ibn al-Ǧauzī zitiert sie über al-Ḫarāʾiṭī von al-Aṣmaʿī, der die Erzählung von „einem Beduinen" aus dem Stamm Tamīm wiedergibt. Ihm zufolge spielt das Geschehen — gleiche Verse und ähnlicher Hergang — im Stammesgebiet der ʿUḏra und knüpft mit diesem Topos an die ʿuḏritische Liebe an. Diese Überlieferung übernimmt auch der häufig aus dem Ḏamm al-hawā zitierende Nuwairī (Nihāya 2/110 f.; vgl. S. 72). Eine dritte Fassung mit gleichen Versen, aber nur sehr kurzer Erzählung bietet as-Sarrāǧ (Maṣāriʿ 1/110 f.), der über Ibn al-Marzubān von al-ʿUtbī (s. u.) zitiert. Seine Fassung übernimmt dann Muġulṭāi (Wāḍiḥ 169). Der Kern der Erzählung besteht somit aus dem Liebestod des Paares und den von ihnen rezitierten Versen.

Seine Quellen

Bei den hier angeführten wichtigsten Quellen von Ibn al-Marzubān handelt es sich um frühe Überlieferer und Verfasser, die am Anfang der Tradition des arabischen Adab stehen. Von ihnen zitiert Ibn al-Ǧauzī nicht nur Geschichten in der Überlieferung des Ibn al-Marzubān.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000145

Auch unabhängig von der Aufnahme ihres Materials durch diesen Sammler und Überlieferer von Liebesgeschichten sind diese Verfasser für die im Ḍamm al-hawā enthaltenen Überlieferungen bedeutende Quellen.

a) al-ᶜUtbī

Belege: x = nicht von Ibn al-Marzubān tradiert.

Kap. 2: x28 — Kap. 31: x227 f., x228 — Kap. 32: 260 — Kap. 41: x413 — Kap. 45: 469 f. — Kap. 47: x525-527, x527, x527 f. — Kap. 48: 570-572.

Muḥammad ibn ᶜUbaidallāh ibn ᶜAmr al-ᶜUtbī (gest. 228/842; Ziriklī 6/258 f.; Kaḥḥāla 10/278 f.; GAS 1/371), Dichter, Sammler und Überlieferer von Geschichten (historischer und historizierender Überlieferung; s. Blachère, -ᶜUtbī) und Verfasser von Werken des frühen Adab, wird im Ḍamm al-hawā zehnmal zitiert, davon viermal über Ibn al-Marzubān. In al-ᶜUtbī's Überlieferung überwiegen Geschichten über den Tod aus Liebe, sowohl bei ᶜUḏriten (Ḍamm 227 f.; 228; 413; 525-27), als auch außerhalb des ᶜuḏritischen Personenkreises (Ḍamm 527; 527 f.). Außerdem werden von ihm auch mahnende Aussprüche zu Begehren und Liebe (Ḍamm 28; 228; 260) und eine Geschichte über die üblen Folgen der Leidenschaft (Ḍamm 469 f.) zitiert. Die sich hier abzeichnende moralisierende Tendenz geht auch aus einer mit Versen versehenen Geschichte (Ḍamm 570-72; vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 55) über eine Witwe hervor, die an ihr Versprechen gemahnt wird, dem toten Gatten treu zu bleiben; sie paßt in die Thematik der *aḫlāq*-Literatur — Unterweisung durch das prominente und kuriose Beispiel — und könnte den unter diesem Titel zusammengestellten Erzählungen al-ᶜUtbī's zugehören. Seine Vorliebe für die beispielhafte, erzieherisch wirkende Überlieferung jedenfalls wird durch die Titel seiner Werke bestätigt (*k. al-Aḫlāq*; *k. al-Aᶜārīb wa-ašᶜār an-nisāᵓ allatī aḥbabna ṯumma abġaḍna*; s. Ibn an-Nadīm, Fihrist 1/121).

b) al-Madāᵓinī

Belege: x = nicht von Ibn al-Marzubān tradiert.

Kap. 2: 23 (2mal) — Kap. 31: 222 f. — Kap. 41: x427-433, 436 f. — Kap. 47: 511 f., x538 f., 547 f. — Kap. 49: 643-645.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000146

Auf Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn Muḥammad al-Madāᵓinī (gest. 225/840 oder 228/843 GAL² 1/146 S 1/214; s. dazu Rotter, al-Madāᵓinī) gehen sechs der von Ibn Marzubān zitierten Überlieferungen zurück. Ibn an-Nadīm (Fihrist 1/100-04) zählt von al-Madāᵓinī einhundertunddreißig Titel auf, ohne damit alle ihm zugeschriebenen Schriften zu nennen (vgl. Brockelmann EI¹ 3/87). Sein literarisches Schaffen galt vor allem der historischen (genealogischen: *kitāb al-murdafāt*) Überlieferung — er ist eine wichtige Quelle aṭ-Ṭabarī's — wie auch den Themen des Adab, zu denen ein Werk über Narren (vgl. Loosen 194) und andere Werke der erzählenden (*aḫbār*-)Literatur gehören (vgl. Ghazi 167).

al-Madāᵓinī wird von az-Zubair ibn Bakkār in seinen *Aḫbār al-Muwaffaqīyāt* über vierzigmal zitiert (Vorwort zu den -Aḫbār S. 22), von Muḥammad ibn al-Ḥāriṯ als Gewährsmann in den *Aḫlāq al-mulūk* genannt (s. Schoeler, Kitāb at-Tāǧ 218), und ist eine wichtige Quelle für das *Kitāb al-Aġānī* (Fleischhammer, Quellen Kap. 3 Nr. 4).

al-Madāᵓinī erscheint im Ḏamm al-hawā, die beiden nicht über Ibn al-Marzubān zitierten Überlieferungen eingeschlossen (Ḏamm 427-33; 538 f.), als Tradent, bzw. als Verfasser (s. u.) von Geschichten über die keusche, unglückliche, meist tödlich endende Liebe, der klassischen Liebespaare sowohl (Ḏamm 222 f.; 436 f.; 427 ff.), als auch anonymer beduinischer Liebeshelden (Ḏamm 538 f.; 547 f.). Die Überlieferung zur reinen und leidvollen Liebe geht auch bei ihm einher mit Warnungen vor Begehren und Wollust (Ḏamm 23; 642 f.; vgl. al-Ḫarāᵓiṭī, Ibn Ḥaiyuwaih). Überlieferungen frommen Inhalts enthält auch sein *Kitāb at-Taᶜāzī*.

Alle seine erzählenden Überlieferungen sind mit vielen Versen versehen. Die reizvolle Erzählung über einen Besuch der Lailā al-Aḫyalīya (s. S. 260) bei dem Gouverneur al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf, welche Ibn al-Anbārī (s. o.) von al-Madāᵓinī tradiert (Ḏamm 427-33), läßt sich mit anderen Überlieferungen zu derselben oder einer ähnlichen Begebenheit vergleichen. Auch hier, wie vorher bei einer anderen Überlieferung von Ibn al-Anbārī (s. o.), wird deutlich, daß die Verse oder in weiterem Sinne die poetische Formulierung, zu der auch die Reimprosa Lailā's zur Beschreibung der Not ihres Stammes zu rechnen ist, den Kern der Überlieferungen darstellt; denn auch Überlieferungen, die in der Erzählung von der Version al-Madāᵓinī's abweichen, geben die Verse oder Reimprosa Lailā's wieder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000147

Aus dem Vergleich der gelungenen Schilderung dieser Szene, die von al-Madāʾinī zitiert wird, mit anderen, nur zum Teil in Versen und Erzählung übereinstimmenden Überlieferungen über den Besuch Lailā's bei al-Ḥaǧǧāǧ ergibt sich, daß al-Madāʾinī hier nicht als Überlieferer, sondern als Erzähler zu betrachten ist: Die auf ihn zurückgehende Fassung ist offensichtlich ein gelungener Zusammenguß verschiedener Überlieferungen zu der geschlossenen Schilderung einer Szene. Die hier aufgespürte Komposition des Stoffes läßt sich auch bei anderen Autoren-Tradenten der frühen erzählenden Überlieferung, al-Haiṯam ibn ʿAdī (s. u.) und az-Zubair ibn Bakkār (s. u.), annehmen.

Die Schilderung von Lailā's Besuch bei al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf, die im Ḍamm al-hawā (427-33) über Ibn al-Anbārī von al-Madāʾinī zitiert wird, findet sich auch bei al-Qālī (Amālī 1/85 ff.), der häufig von seinem Lehrer Ibn al-Anbārī zitiert (vgl. Sellheim, al-Qālī 362), sowie bei al-Muʿāfā, al-Ǧalīs 1/331-337, bei as-Sarrāǧ (Maṣāriʿ 1/283 ff.) und Ibn Ḫallikān (2/47-50). Neben dieser Fassung von al-Madāʾinī gibt es andere Überlieferumgen über das Zusammentreffen von Lailā mit al-Ḥaǧǧāǧ — vor allem von al-Marzubānī (Nisāʾ 48-64) überliefert —, von denen die für den Vergleich mit dem Ḍamm al-hawā wichtigen hier vorgestellt werden.

Auf den bekannten Philologen Abū ʿAmr aš-Šaibānī (gest. 206/821; GAL² 1/119 S 1/179) beruft sich eine von al-Marzubānī (Nisāʾ 54-61) bewahrte Überlieferung, die auch al-Ḥuṣrī (Zahr 935-937, 3) von al-Marzubānī zitiert. Ḥuṣrī führt aber viel mehr Verse an, als die Ausgabe von Marzubānī's Nisāʾ enthält, und bricht das Zitat (Zahr 937, 1 = Nisāʾ 59, 3) ab, um gleich den Schluß der Überlieferung zu bringen (Zahr 937, 2-3 = Nisāʾ 61, 11-13). Der Vergleich mit der Fassung al-Madāʾinī's zeigt:

In aš-Šaibānī's Fassung fehlt die dichte Beschreibung in Reimprosa, die Lailā von der Hungersnot in ihrem Beduinenstamm gibt (Ḍamm 428, 7-13) — und die al-Qālī (Amālī 1/89 f.), ihrer seltenen Ausdrücke wegen, zu einer Reihe philologischer Bemerkungen veranlaßt. Die Verse, die Lailā dann an al-Ḥaǧǧāǧ richtet (Nisāʾ 54,7-10; Zahr 935, 5-11), entsprechen der Überlieferung al-Madāʾinī's (Ḍamm 428-9), doch läßt aš-Šaibānī zwei Verse aus, mit denen Lailā al-Ḥaǧǧāǧ erzürnt, weil sie seine sprichwörtliche Härte und Grausamkeit treffend charakterisieren (Lailā's Verse an al-Ḥaǧǧāǧ, vgl. Dīwān 120-22). Folgerichtig bleibt die sich bei al-Madāʾinī anschließende Szene aus (Ḍamm 429,10 - 430,3), in welcher al-Ḥaǧǧāǧ befiehlt, ihr die Zunge abzuschneiden, und Lailā sich durch ihre Schlagfertigkeit rettet. Von den nach al-Madāʾinī anschließend von Lailā zitierten Versen Tauba's auf seine Geliebte mit dem Reimbuchstaben hū (Ḍamm 430, 10-14) führt aš-Šaibānī nur zwei an (Nisāʾ 55,5 - 56,2; Zahr 935, 16 ff.), dafür aber mehr Verse als al-Madāʾinī (Ḍamm 430, 16 - 431,5) mit dem Reimbuchstaben hā (Nisāʾ 56, 5-9; Zahr 936, 1-22). Die Fragen von al-Ḥaǧǧāǧ an Lailā nach der Art ihrer Beziehung zu Tauba, sowie die Antworten Lailā's, in denen sie die Keuschheit ihrer Liebe beteuert (Ḍamm 431,6 - 432,7),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000148

schliessen sich auch bei aš-Šaibānī den vorher zitierten Versen an und entsprechen der Überlieferung al-Madāʾinī's (Nisāʾ 56,10 - 59,3; Zahr 936,14 - 937,1). Auch Lailā's Bericht vom Tod ihres Verehrers und ihre Trauerverse, sowie der zweifelnde Einwand eines Zuhörers und Lailā's dreiste Antwort sind bei al-Madāʾinī (Ḏamm 431,17 - 432,13) und aš-Šaibānī (Nisāʾ 59,4 - 60,10) identisch oder sehr ähnlich. Das Schenkungsangebot von al-Ḥaǧǧāǧ, das Lailā unverfroren und witzig nach oben treibt (Ḏamm 432,13 - 433,1), überliefert aš-Šaibānī nicht. Der Schluß der Erzählung ist in beiden Fassungen nur insofern ähnlich, als Lailā's Reise zu Qutaiba ibn Muslim erwähnt wird, auf der sie stirbt (Ḏamm 433, 1-5; Nisāʾ 60, 11-13; Zahr 957, 2 f.).

Bei aš-Šaibānī nicht entdeckte Teile der Schilderung von al-Madāʾinī finden sich in einer von Aiyūb ibn ʿAmr (?) zitierten Fassung. Diese überliefern sowohl Abū l-Farağ (Aġānī 11/225,10 - 227,11) und, allerdings kürzer, al-Marzubānī (Nisāʾ 71,10 - 81), dem sie vermutlich al-Ḥuṣrī (Zahr 397,12 - 398,18) verdankt: Lailā's Beschreibung der Not ihres Stammes ist hier aufgenommen (Aġānī 11/226, 3-9), wie auch der Zorn von al-Ḥaǧǧāǧ über die Verse der Lailā. Es sind zwar andere Verse, die al-Ḥaǧǧāǧ erzürnen, und Aiyūb ibn ʿAmr stellt diese Szene an den Schluß seiner Überlieferung (Aġānī 11/226,13 - 227,11), doch wird das gleiche Geschehen wie bei aš-Šaibānī erzählt.

al-Madāʾinī scheint seine Erzählung aus den beiden Fassungen von Abū ʿAmr aš-Šaibānī und Aiyūb ibn ʿAmr entwickelt zu haben. Andere Überlieferungen schildern ein anderes Geschehen beim Besuch oder einen anderen Besuch Lailā's bei al-Ḥaǧǧāǧ.

Die kurze Überlieferung, die al-Marzubānī (Nisāʾ 64,6 - 71,9) von al-Haiṯam ibn ʿAdī (s. u.) zitiert, enthält zwar einen ähnlichen Bericht Lailā's von der Not ihres Stammes, wie auch Verse auf Tauba, hat aber sonst mit der Schilderung al-Madāʾinī's nichts gemein.

Von al-Mubarrad (gest. 286/899) zitiert al-Marzubānī (Nisāʾ 61-63, 2 = Kāmil 1/173, 6-14) eine Version, die außerdem von Ibn ʿAbdrabbih (ʿIqd 1/322 f.) — für ihn ist al-Mubarrad eine wichtige Quelle (s. Werkmeister 271 ff.) — und über al-Marzubānī von al-Ḥuṣrī (Zahr 397, 4-11) aufgenommen wurde. Auch hier erhebt al-Ḥaǧǧāǧ Einspruch gegen Lailā's Verse und fordert sie auf, diese zu mildern. Am Ende der Szene steht ähnlich wie bei al-Madāʾinī, nur viel kürzer, Lailā's Feilschen um das Geschenk des Gouverneurs.

Eine Mischung der beiden Fassungen von Aiyūb ibn ʿAmr (Aġānī 11/225 ff.) und al-Mubarrad (Kāmil 173) stellt al-Masʿūdī (Murūǧ 5/389 f.) dar; denn dieser überliefert sowohl Lailā's Beschreibung in Reimprosa, als auch die bei al-Mubarrad beschriebene Szene, wie Lailā sich entscheidet, bei welcher der Gattinen al-Ḥaǧǧāǧ's sie für die Nacht Einkehr hält.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000149

c) al-Haiṯam ibn ᶜAdī

Belege: x = nicht von Ibn al-Marzubān tradiert.

Kap. 1: x8 — Kap. 3: x54-56 — Kap. 39: x350 f. — Kap. 40: x377 f. — Kap. 41: 394 f., x413-415, x415 f. — Kap. 46: 481-486 — Kap. 47: 497-499, 519 f. — Kap. 49: 601.

Das schriftstellerische Werk des Erzählers („Logographen", Histoire 116) al-Haiṯam ibn ᶜAdī (gest. 206 od. 207/822; GAL² 1/145 S 1/213; Ziriklī 8/104; Kaḥḥāla 13/156; GAS 1/272) galt vor allem der historischen Überlieferung. Im Ḍamm al-hawā erscheint er fünfmal in der Überlieferung von Ibn al-Marzubān und sechsmal in der Überlieferung anderer Tradenten, wie al-Ḫarāʾiṭī (Ḍamm 54-6), Ibn Duraid (Ḍamm 350 f.; 377 f.) u. a. (Ḍamm 8; 413-15; 415 f.). Die von ihm zitierten Überlieferungen sind historizierende (vgl. S. 116) Geschichten; sie drehen sich alle um Gestalten, die aus der Dichtung oder der islamischen Geschichte bekannt sind. So erzählt er von der Selbstüberwindung des Kalifen ᶜUmar ibn ᶜAbdalᶜazīz, der auf eine geliebte Sklavin verzichtet (Ḍamm 54-6, vgl. S. 151 f.), über den Eifersuchtsmord des sagenhaften Luqmān (Ḍamm 377 f.), über Maǧnūn (Ḍamm 394 f.) und ᶜUrwa (Ḍamm 413 ff.; 415 f.).

Mit einem historischen Ereignis verbunden ist die Geschichte über den Liebenden ᶜAbdallāh ibn ᶜAlqama, der wegen seiner Liebe zu Ḥubaiša dem Blutbad am Tage von *-Ġumaiṣāʾ* zum Opfer fällt (Ḍamm 497-499). Im Mittelpunkt von al-Haiṯam's Überlieferung stehen nicht die historischen Ereignisse — die Mordtat des vom Propheten ausgesandten Streiftrupps —, sondern die Liebenden; sie werden als Helden einer unglücklichen Liebesgeschichte geschildert, die am Tage von *-Ġumaiṣāʾ* zu einem jähen und traurigem Ende kommt. Im Vergleich zur rein historiographischen Überlieferung vom Tod der Liebenden am „Tage vom Triefäuglein" (vgl. Yāqūt, Buldān 3/817; Kunitzsch 63) zeigt seine Erzählung, daß aus dem Nukleus eines geschichtskundlichen Berichts eine Liebesgeschichte „großen Stils", dem Bild der klassischen Liebespaare (s. Teil 4/II) ähnlich, entstanden ist.

Das Ḍamm al-hawā enthält neben der von al-Haiṯam zitierten Überlieferung drei weitere Überlieferungen verschiedenen Umfangs zu dem Mord an dem unschuldigen Liebenden und dem Sterben der Geliebten aus Schmerz über seinen Tod (Ḍamm 495,15 - 496,16; 499,14 - 500,16; 500,1-15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000150

Alle diese Überlieferungen (ebenso Aġānī 7/282 f.) stimmen in den, allerdings verschieden zahlreich wiedergegebenen Versen überein. al-Marzubānī (Muqtabas 39) gibt einen Bericht — ohne Verse — der Begebenheit von ᶜIkrima (s. S. 274) wieder, den er von ᶜIkrima's Tradenten Yazīd ibn Abī Saᶜīd an-Naḥwī (Ibn Saᶜd 7, 2/102) zitiert. Auch Ibn al-Ǧauzī zitiert (Ḏamm 501; über as-Sarrāǧ) ᶜIkrima über denselben Tradenten, gibt aber eine ganz anders lautende Schilderung — mit Versen — des Vorfalls wieder als al-Marzubānī.

Hier können nicht alle in den bekannten Quellen überlieferten Berichte vom Tag von *-Ġumaiṣā'* betrachtet werden. Ein Bild von dem historischen Geschehen läßt sich schon dem Bericht al-Wāqidī's entnehmen (Wellhausen, Muḥammad 351-54; vgl. Caetani, Annali 2/148-52): Jenes blutige Ereignis im Jahre 8/630 wird von den Truppen des Ḫālid ibn al-Walīd bestimmt, die unrechterweise, um eine alte Fehde zu begleichen, ihre Glaubensbrüder vom Stamm Ǧaḏīma durch eine List gefangen nehmen und niedermachen. Davon ist in den Überlieferungen zum Schicksal des Liebenden nicht mehr die Rede. Bei al-Wāqidī wird auch von einem Mann berichtet, der heranritt und verlangte, eine Frau der Banū Ǧaḏīma zu sprechen, die sich, wie die anderen, in der Gewalt von Ḫālid's Leuten befand. Er mußte sich deshalb gefangen nehmen lassen und wurde nach dem Gespräch mit der Frau — eine wichtige Szene für die erzählende Überlieferung — umgebracht.

Geschichten, die auf den Tod des Liebenden oder des Liebespaares hinauslaufen, haben in den von al-Haiṯam zitierten Überlieferungen Vorrang. Sie sind jedoch nicht auf die Darstellung einer bis zum Tode schmerzlichen Liebe konzentriert; denn auch die unglückliche Liebe in beduinischem Milieu stellt sich bei ihm als eine Folge unheilvoller Ereignisse dar (Ḏamm 519 f.; s. Weisweiler, Arabesken Nr. 60). Eine längere, mit vielen Versen versehene Überlieferung von al-Haiṯam gibt Erinnerungen des Recken und Dichters ᶜAmr ibn Maᶜdīkarib (soll noch z. Z. des Kalifen Muᶜāwiya 41/661 - 60/680 gelebt haben; GAS 2/306 f.) an seine Taten wieder, unter anderem an einen mißglückten, mörderisch endenden Brautraub (Ḏamm 481-86). al-Haiṯam's Überlieferung, bemerkenswert in der Darstellung abenteuerfreudiger und edler Ritterlichkeit, atmet soviel ehernen Kampfesmut und läßt soviel Waffengetöse erklingen, daß sie wie eine Legende wirkt, die das Reckentum einer vergangenen Epoche — bis in unfreiwillige Komik gesteigert — verherrlichen will.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000151

9) Ibn Abī d-Dunyā

Belege: s. o. S. 92

Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894) tradiert zumeist Lehr- und Mahnsprüche. Einige Male werden von ihm auch erzählende Überlieferungen zum Thema Liebe zitiert, in denen der moralisierende Aspekt im Vordergrund steht (Kap. 31, 32). So gibt er eine Keuschheitsbeteuerung der ᶜAzza wieder (Ḍamm 225; vgl. S. 261), überliefert die Versuchung des frommen ᶜAṭāᵓ ibn Yasār (gest. zwischen 90/709 und 103/721-2; Ḥuffāẓ 90 f. Nr. 80; Ḍamm 254-56) und andere Geschichten dieser Art, die Ibn al-Ǧauzī in seinem Kapitel zur Standhaftigkeit gegenüber der Versuchung zusammenstellt. In diese Reihe gehört auch eine Überlieferung von ihm, welche die Entstehung der für seine Geschichten typischen Prägung erkennbar werden läßt: die Versuchung des frommen ᶜAbdarraḥmān ibn ᶜAbdallāh, „Priester" (*al-qass*) genannt, der sich in eine Sängersklavin verliebt, aber der Versuchung widersteht, als diese ihn zu einer illigitimen Beziehung auffordert (Ḍamm 258, 1-19). Die im Ḍamm al-hawā vorausgehende Überlieferung (Ḍamm 256 f.), über al-Ḫarāᵓiṭī von az-Zubair ibn Bakkār zitiert, gibt das gleiche Geschehen wieder, ist aber mit einigen Versen versehen. Demgegenüber konzentriert sich die kürzere Version von Ibn Abī d-Dunyā (übersetzt nach einer Parallelüberlieferung von Weisweiler, Arabesken Nr. 22) auf Verliebtheit und Standhaftigkeit des Asketen und stellt somit den moralischen Aspekt in den Vordergrund.

10) az-Zubair ibn Bakkār

Belege: x = aṭ-Ṭūsī tradiert von az-Zubair.

Kap. 22: 166 f. — Kap. 31: 239 — Kap. 32: 256 f., 274 f., 275, 277 — Kap. 37: 316 — Kap. 39: x330 f., 337, x351 — Kap. 41: 412, 445 — Kap. 47: 494, 494 f., 539 — Kap. 49: x647 f., x648 f., x649, x649-51, x654 f., 655, 659.

az-Zubair ibn Bakkār (gest. 256/870; GAL² 1/146 S 1/215; Ziriklī 3/42; Kaḥḥāla 4/180; GAS 1/317 f.) wird im Ḍamm al-hawā in den Isnāden zu rund zwanzig Überlieferungen genannt. az-Zubair, eine der Hauptquellen des *k. al-Aġānī* (Fleischhammer, Quellen Kap. 3 Nr. 76), befaßte sich hauptsächlich mit Überlieferungen zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000152

bekannten Gestalten der frühislamischen Geschichte, sowie über Dichter und ihr Versgut; er nahm sich auch der Tradierung von Poesie und Geschichten der Liebespaare der omaiyadischen Zeit an, die er in romanartigen, jeweils einem Liebespaar gewidmeten Werken zusammenfaßte (vgl. Ghazi 167). Im Ḏamm al-hawā werden von ihm keine Liebesgeschichten der klassischen Art (s. Teil 4/III) zitiert. Dagegen bieten sich Anhaltspunkte, daß Ibn al-Ǧauzī zum Teil aus der Überlieferung der *aḫbār*-Werke von az-Zubair, *k. an-Nasab* oder *Aḫbār al-Madīna*, schöpfte. Denn die durch Aḥmad ibn Sulaimān ibn Dāwūd aṭ-Ṭūsī tradierten Überlieferungen az-Zubair's im Ḏamm al-hawā (s. o.) weisen sich als Geschichten der historischen und historizierenden Überlieferung aus. aṭ-Ṭūsī (gest. 322/934; TB 4/177 f. Nr. 1860; Ṣafadī 6/405 Nr. 2921), auch Gewährsmann des Abū l-Farağ für az-Zubair ibn Bakkār (Fleischhammer, Quellen Kap. 2 Nr. 41) überlieferte das *k. an-Nasab* und andere Werke.

Weder im ersten Band seiner *Ǧamharat nasab Quraiš*, welche das Thema Liebe betreffende Überlieferungen enthält (z. B. S. 389-91), noch in der Sammlung von Geschichten zu historischen Gestalten (*al-Aḫbār al-Muwaffaqīyāt*) konnten die von az-Zubair im Ḏamm al-hawā zitierten Überlieferungen nachgewiesen werden. Im *Nasab Quraiš* seines Onkels Muṣᶜab az-Zubairī, der nur einmal zitiert wird (Ḏamm 330), sind jedoch einige dieser Überlieferungen enthalten: Ḏamm 330 f. = Nasab Quraiš 322; Ḏ 647 f. = NQ 277; Ḏ 648 f. = NQ 51; Ḏ 654 f. = NQ 276.

Die von ihm im Ḏamm al-hawā zitierten Geschichten sind nur in weiterem Sinne Liebesgeschichten; es wird von Begebenheiten berichtet, die sich ausschließlich in Kreisen des frühislamischen, in Medina residierenden Adels — vielleicht ein Hinweis auf *Aḫbār al-Madīna*? — zutragen und deshalb unter die Rubrik „gesellschaftliche Nachrichten" gefaßt werden könnten. Sie sind weniger mit Liebe als mit Eheverbindungen und Scheidungsgeschichten befaßt: Yaḥyā ibn al-Ḥakam kommt dem Kalifen ᶜAbdalmalik zuvor, indem er eine Witwe heiratet, die dieser auch zur Frau begehrte (Ḏamm 351); vier Überlieferungen berichten von der Unabhängigkeit oder „Untreue" frühislamischer Frauengestalten in Heiratsangelegenheiten (Ḏamm 647 f.; 648 f.; 649; 649-51).

Die von aṭ-Ṭūsī tradierten Überlieferungen gelangen alle über die gleichen Tradenten an Ibn al-Ǧauzī: aṭ-Ṭūsī an Abū Ṭāhir Muḥammad ibn ᶜAbdarraḥmān ibn Zakarīyāᵓ al-Muḫalliṣ (gest. 393/1003; Munt. 7/225; Ziriklī 6/190; Kaḥḥāla 10/140 fälschlich al-Muḫallisī;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000153

GAS 1/214), der als Traditionarier wirkte. Er studierte bei aṭ-Ṭūsī (TB 2/322) und überlieferte an Abū Ǧaᶜfar Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurašī, bekannt als Ibn al-Muslima (gest. 465/1073; Munt. 8/282; ᶜIbar 3/259 f.), der Ibn al-Ǧauzī zufolge „die großen Werke tradierte" und von dem alle seine Lehrer überlieferten.

al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn ᶜAbdalwahhāb ad-Dabbās, bekannt als al-Bāriᶜ (gest. 524/1130; Munt. 10/16 ff.; al-Ǧazarī 2/251 Nr. 1141), Traditionarier, Philologe, Koranleser und Dichter, von dem im Ḏamm al-hawā auch Verse zitiert werden (s. S. 70), ist für diese Überlieferungen Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī's, der über Ibn Nāṣir von ihm eine Iǧāza besaß (Mašyaḫa 73). Ibn al-Ǧauzī hebt die Kenntnisse seines Lehrers in Lexikographie und Adab hervor. al-Bāriᶜ ist der einzige Lehrer Ibn al-Ǧauzī's und Gewährsmann für das Ḏamm al-hawā, dessen Beschäftigung mit der Überlieferung des Adab Erwähnung findet, und der als Autor auf diesem Gebiet schriftstellerisch tätig war (*Ṭarāʾif aṭ-ṭuraf*; vgl. Ziriklī 2/255; Kaḥḥāla 4/54 f.).

Die übrigen vierzehn von az-Zubair zitierten Überlieferungen erreichen Ibn al-Ǧauzī auf diversen Tradierungswegen, darunter al-Ḫarāʾiṭī (s. S. 117). Das thematische Spektrum dieser Überlieferungen umfaßt Geschichten zu den klassischen Liebenden (Ḏamm 412; 445), historizierende Liebesgeschichten am Kalifenhof (Ḏamm 539; 659) und moralisierende Geschichten über vorbildliche Keuschheit (Ḏamm 239; 316) und beispielhafte Willensstärke und Gottesfurcht, die der Versuchung zur Unzucht widerstehen (Kap. 32). Im Gegensatz zu al-Madāʾinī und al-Haiṯam ibn ᶜAdī überliefert az-Zubair nicht zum Thema Liebestod.

11) al-Aṣmaᶜī

Belege: Kap. 2: 23 (2mal), 28, 33 — Kap. 3: 46 — Kap. 21: 149 — Kap. 24: 183, 185 — Kap. 31: 234 — Kap. 35: 291 f., 292 — Kap. 39: 342, 345, 347 — Kap. 41: 417, 424 — Kap. 47: 503, 504-506, 510, 518, 549 — Kap 49: 588, 592, 616.

Von dem Philologen Abū Saᶜīd al-Aṣmaᶜī (gest. um 213/828; vgl. Lewin in EI² 1/717) werden sechsundzwanzig Überlieferungen zum Thema *hawā* und *ᶜišq* zitiert. Moralisierende Äußerungen und Darstellungen des keuschen Liebestodes stellen in diesen Überlieferungen eben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000154

jene Mischung aus sittlich mahnender und von verzehrender Liebe erzählender Haltung dar, die für den Gesamteindruck von Ibn al-Ǧauzī's Sammelwerk kennzeichnend ist.

Die Tradierungswege der von ihm zitierten Überlieferungen sind so weit gestreut — einige Male zitiert Ibn al-Ǧauzī al-Aṣmaᶜī auch direkt (Ḏamm 292; 345; 347) —, daß nur ein Isnād mehrfach genannt wird (Ḏamm 28; 33; 46; 149). Dieser erweist die religiös-moralische Bedeutung der Überlieferungen von al-Aṣmaᶜī:

Von al-Aṣmaᶜī tradiert der basrische Traditionarier und Rechtsgelehrte Abū Yaᶜlā Zakarīyāᵓ ibn Yaḥyā as-Sāǧī (gest. ?), von al-Ḫaṭīb als ein Überlieferer al-Aṣmaᶜī's genannt (TB 8/451 Nr. 4574; s. auch Munt. 6/279). Er tradiert Aussprüche gegen das triebhafte Verlangen (*hawā*; Ḏamm 28, 33) und andere fromme Ermahnungen von al-Aṣmaᶜī (Ḏamm 46, 149).

Dies ist nicht der fast gleichnamige bekannte Muḥaddiṯ Abū Yaḥyā Zakarīyāᵓ ibn Yaḥyā as-Sāǧī (gest. 307/920; Ziriklī 3/47; Kaḥḥāla 4/184; GAS 1/349 f.).

Von ihm überliefert Abū Muḥammad ᶜUbaidallāh ibn ᶜAbdarraḥmān as-Sukkarī (gest. 323/935; TB 10/351 Nr. 5499; Munt. 6/279; Ḥuffāẓ 804 f.), nicht zu verwechseln mit dem berühmten Philologen ähnlichen Namens, Abū Saᶜīd as-Sukkarī (gest. 275/888), der über seinen Lehrer ar-Riyāšī auch mit al-Aṣmaᶜī verbunden war.

Von ihm überliefert Abū Ṭāhir al-Muḫalliṣ, schon als Tradent der Überlieferungen von az-Zubair ibn Bakkār genannt (S. 135), der an Abū l-Ḥusain Aḥmad ibn Muḥammad al-Bazzāz, bekannt als Ibn an-Naqūr (gest. 470/1078; TB 4/381 Nr. 2259; Munt. 8/314; ᶜIbar 3/272), überliefert. Bei ihm hörte auch al-Ḫaṭīb. Ibn al-Ǧauzī's Gewährsmann für diese Überlieferungen schließlich ist der Traditionarier Abū l-Qāsim Ismāᶜīl ibn Aḥmad ibn ᶜUmar ibn al-Aškaṯ as-Samarqandī aus Damaskus (gest. 536/1142; Munt. 10/98 f.; Subkī 7/46 Nr. 735), wohl Anhänger der šāfiᶜitischen Rechtsschule, aber traditionalistischer Tendenz; denn er diktierte Ibn al-Ǧauzī in der Ǧāmiᶜ al-Manṣūr (s. S. 25) mehr als dreihundert Sitzungen (Mašyaḫa 85).

In verschiedenen Isnāden erscheint auch viermal Ibn Duraid (s. o.) als Überlieferer. Zweimal ist Ibn Duraid durch Abū Ḥātim as-Siǧistānī (gest. 255/869; EI¹ s. n.) mit al-Aṣmaᶜī verbunden, der hier, im Gegensatz zu den Überlieferungen von al-Aṣmaᶜī bei Ibn ᶜAbdrabbih (Werkmeister 299 f., 308), ebenso wie ar-Riyāšī (gest. 257/870;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000155

GAL² 1/108 S 1/168; Ḍamm 23; 504; 549) keine bedeutende Rolle als Überlieferer von al-Aṣmaᶜī spielt.

al-Aṣmaᶜī war ein frommer Gelehrter mit großem Respekt vor der Tradition und Abscheu vor loser Rede (vgl. GAL S 1/163; Goldziher, Studien 1/199), der es aus Frömmigkeit vermied, seine Kompetenz als Sprachgelehrter auf die Auslegung der geoffenbarten Schrift auszudehnen (Lewin in EI² 1/715). Seine im Ḍamm al-hawā überlieferten frommen Mahnsprüche (s. o.; außerdem Ḍamm 23; 23 f.; 183; 185) bezeugen seine fromm gestimmte Gelehrsamkeit, wenn man davon ausgeht, daß die von ihm zitierten Überlieferungen tatsächlich von ihm stammen.

Eine Besonderheit al-Aṣmaᶜī's ist, Aussprüche von unbekannten Beduinen und Vorfälle unter Beduinen zu bezeugen; das heißt, die Überlieferungen werden so wiedergegeben, als habe er die betreffende Rede oder Begebenheit in der Wüste selbst gehört oder miterlebt (Ḍamm 23; 23 f.; 28; 292; 342; 510; 518; 592). Es ist bekannt, daß al-Aṣmaᶜī systematisch, vor allem lexikographisch orientiert, die Sprache der Beduinen studierte, da diesen, den ursprünglichen Lebensverhältnissen nicht entfremdet, das reiche Sprachgut noch vertraut war, das zu bewahren und als Sprachnorm zu fixieren, die Philologen als ihre Aufgabe betrachteten (vgl. Marzubānī, Muqtabas 108). Wie den einleitenden Worten der zahlreichen nach al-Aṣmaᶜī von Beduinen zitierten Aussprüche bei Ibn ᶜAbdrabbih zu entnehmen ist (vgl. Werkmeister 305 f.), hat al-Aṣmaᶜī differenziert angegeben, ob er die Rede selbst in der Wüste, in einem Überliefererzirkel in al-Baṣra (s. Ḍamm 424) oder von einem Beduinen hörte, der ihn aufsuchte, weil sein Interesse an Kennern der Sprache der Beduinen bekannt war.

Obgleich durch diese Hinweise bestätigt wird, daß al-Aṣmaᶜī Studien unter Beduinen betrieb, wird die Echtheit der von ihm wiedergegebenen Aussprüche durch die Feststellung in Zweifel gezogen, daß viele der im Ḍamm al-hawā zitierten Reden von Beduinen kaum philologisch interessante Ausdrücke oder Wendungen bergen, sondern eine mahnende und sittenstrenge Tendenz vertreten, die dem frommen al-Aṣmaᶜī, oder späteren Verfassern dieser „Zitate", wohl näher gelegen hat als den zitierten Beduinen. Deutlicher wird dieser Mißklang in Überlieferungen von al-Aṣmaᶜī, die die keusche Liebe als eine besonders unter Beduinen übliche und anerkennenswerte Erscheinung darstellen, sowohl durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000156

Aussagen von Beduinen selbst (z. B. Ḏamm 234; s. S. 258), wie durch knapp und wenig anschaulich erzählte, zumeist komponierte (s. u.) „Augenzeugenberichte" al-Aṣmaᶜī's (Ḏamm 518 f.; 510 f.; s. Weisweiler, Arabesken Nr. 85) oder Berichte, die er von beduinischen Gewährsleuten zitiert (Ḏamm 503 f.; 504-06; 549-51; s. Weisweiler, Arabesken Nr. 64).

al-Aṣmaᶜī's „Augenzeugenberichte" sind nicht immer originale Berichte über tatsächliche Begebenheiten. Die ausführliche Geschichte über den Tod eines Liebespaares z. B. (Ḏamm 504-06), die er von seinem Lehrer Abū ᶜAmr ibn al-ᶜAlāᵓ zitiert, enthält Verse (Ḏamm 505), die auch Bestandteil eines „Augenzeugenberichts" al-Aṣmaᶜī's über ein in der Umarmung sterbendes Liebespaar sind (Ḏamm 510). Diese im Mantel der Faktizität erscheinende Überlieferung offenbart sich damit als eine Komposition und zumindest teilweise fiktiv.

Die Idealisierung des beduinischen Milieus kommt nicht von ungefähr: Wie die Überlieferungen paränetischen Spruchguts von Beduinen zeigt, waren diese für al-Aṣmaᶜī (und auch für diejenigen, die sich später auf seine Autorität beriefen) mehr als Bewahrer der reinen arabischen Sprache; wohl auch in Zusammenhang mit den Angriffen der Šuᶜūbīya, denen al-Aṣmaᶜī entgegentrat, wurde der Beduine als Inbegriff ursprünglichen Arabertums in einem entsprechend idealisierten Bild gezeichnet. Wie die Mahnsprüche ihre einfache und beispielhaft feste Frömmigkeit erweisen (Ḏamm 28), stellen die Überlieferungen über keusche Liebe und Liebestod Poesie, Seelenadel, Feinfühligkeit und vorbildliche Sittenreinheit der Beduinen dar.

Von al-Aṣmaᶜī werden auch ganz andere Äußerungen zu leidenschaftlicher Liebe überliefert. Am Hofe Hārūn ar-Rašīd's waltete er als Erzieher seiner Söhne, wie auch als Unterhalter (vgl. Marzubānī, Muqtabas 129 ff.); zu dieser Rolle passen zwei von al-Aṣmaᶜī selbst erzählte Anekdoten über die Bewältigung der vom Kalifen gestellten Aufgaben. Von Hārūn nach der Definition der leidenschaftlichen Liebe gefragt, gibt er die bissige Antwort, es sei Leidenschaft, wenn Zwiebelgeruch an der Geliebten dem Liebenden angenehmer sei als Wohlgeruch an einer anderen (Ḏamm 652). Ein anderes Mal fordert der Kalif ihn auf, eine lustige Geschichte zu erzählen, worauf er ihn mit einer Erzählung zum Lachen bringt, die an das Bild vom schmachtenden, seine verzehrende Liebe in Versen besingenden Beduinenjüngling anknüpft (Ḏamm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000157

342 f.); er erzählt von einem 96jährigen Beduinenscheich, den die leidenschaftliche Liebe so erfaßt hätte, daß er dahinsieche und der Verehrten Verse darbringe. Diese Erzählung, welche die von al-Aṣmaᶜī überlieferten Geschichten zur beduinischen Liebesleidenschaft parodiert, spricht, wenn sie authentisch ist, nicht unbedingt gegen die Herkunft der Überlieferungen zur Beduinenliebe aus seiner Werkstatt; denn sie kann ebenso seine professionelle Betätigung als Sammler und Erschaffer einer beduinischen Liebes-Folklore in einer witzigen Laune reflektieren. Jedenfalls setzt der Spott dieser Erzählung die Vertrautheit mit dem üblichen Bild des leidenschaftlich Liebenden voraus und bestätigt seine Kenntnis der Überlieferung zur Beduinenliebe.

Neben Überlieferungen zum Tod aus Liebe auch außerhalb seiner Berichte über Beduinen (Ḍamm 424; 503 f.; 616.) werden von al-Aṣmaᶜī auch Warnungen vor dem Leiden der Liebe überliefert (Ḍamm 345 f.; 347). al-Aṣmaᶜī's Überlieferungen insgesamt wirken deshalb im kleinen ebenso doppeldeutig, wie auch die Überlieferungen zum *ᶜišq* in Ibn al-Ǧauzī's Werk. Sie sind ebenso warnende Beispiele für Qual und Unglück der Liebe, wie Vorbilder einer heroischen Liebe, die gerade von der Verhinderung der Vereinigung zu einer notwendig keuschen, sehnenden Liebe herausgefordert, durch das Unglück geadelt wird, und deshalb Anteilnahme verdient (s. Ḍamm 417, 10-14). Seine Überlieferungen weisen, zusammengenommen, als ein Nukleus des Ḍamm al-hawā die gleiche charakteristische Ambiguität auf, wie Ibn al-Ǧauzī's Kompilation zum Thema leidenschaftliche Liebe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000158

APPENDIX: ÜBERSETZUNGEN

Nr. 1 zu S. 105: *al-Marzubānī*

Ibn al-Ǧauzī zitiert über al-Ḫaṭīb al-Baġdādī von al-Marzubānī (Ḏamm 302-05; TB 6/254-6): Abū Šuᶜaib Aḥmad ibn Yazīd erzählte: Ich fragte Abū l-ᶜAtāhiya nach seiner Geschichte mit ᶜUtba[1], da erzählte er:

„Wir kamen zu dritt von Kūfa herauf, drei junge Literaten (*udabāᵓ*), und da wir in Bagdad niemanden wußten, zu dem wir hätten gehen können, nahmen wir uns ein Zimmer in der Nähe der Brücke. Jeden Morgen in der Frühe saßen wir in der Moschee, welche am Eingang zur Brücke stand. Eines Tages ritt an uns eine Frau vorbei, begleitet von schwarzen Dienern. ‚Wer war das?' fragten wir, und erfuhren, daß es Ḫāliṣa war. Daraufhin sagte einer von uns: ‚Ich habe mich in Ḫāliṣa verliebt' (*qad ᶜašiqtu Ḫāliṣa*), und er begann, Verse auf sie zu machen, und wir halfen ihm dabei.

Wenig später ritt eine andere an uns vorbei, von weißen Dienern begleitet, und als wir fragten, wer dies sei, hieß es: ᶜUtba. Daraufhin sagte ich: ‚Ich habe mich in ᶜUtba verliebt'. Und so fuhren wir fort, zu dichten, bis wir eine Menge Verse zusammen hatten. Mein Gefährte ließ seine Verse der Ḫāliṣa zukommen, und ich die meinen der ᶜUtba. Wir hörten damit nicht auf und bedrängten sie ungestüm. Manchmal wurden unsere Verse angenommen, manchmal zurückgewiesen, bis man ernsthaft versuchte, uns zu vertreiben.

Als ᶜUtba eines Tages bei den Juwelenhändlern saß, ging ich hin, kleidete mich wie ein christlicher Mönch, gab meine Kleider jemandem (zur Aufbewahrung) und fragte nach einem alten angesehenen Mann unter den Händlern des Marktes. Ich wurde zu einem Scheich geführt,

---

[1] ᶜUtba (Kaḥḥāla, Nisāᵓ 3/245 ff.) war Sklavin der Ḫaizurān (gest. 173/791; TB 14/430 ff. Nr. 7800; Kaḥḥāla, Nisāᵓ 1/395 ff.), Mutter des Kalifen Hārūn und Gattin des Kalifen al-Mahdī. Einige andere Überlieferungen zu der Geschichte zwischen Abū l-ᶜAtāhiya und ᶜUtba finden sich bei al-Masᶜūdī, Murūǧ 6/240-50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000159

und erklärte ihm meinen Wunsch, mich vor dieser Frau (ᶜUtba) zum Islām zu bekehren. Da sammelte er eine Menge der auf dem Markt befindlichen Leute um mich, und als man ᶜUtba herbeibrachte, sagte er: ‚Gott meint es gut mit dir, denn dieser Mönch möchte vor dir den Islam annehmen'. ‚Bringt ihn her', rief sie, und ich ging zu ihr und sprach: ‚Ich bekenne, daß es keinen Gott gibt außer Einem, und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist', dann zerschnitt ich den Gürtel (*az-zunnār*) und küßte ihre Hand. Dabei lüftete ich den Burnus, und sie erkannte mich. ‚Schafft den weg', rief sie, ‚Gott verfluche ihn'. Die Leute aber sagten: ‚Verfluche ihn nicht, er hat den Islam angenommen'! Sie aber redete (sich heraus): ‚Ich tat es, weil er so schmutzig ist'. Dann boten mir die Leute ein neues Gewand an, ich aber sagte: ‚Das brauche ich nicht, ich wollte nur die Ehre ihres Beistands (*wilāya*), Dank sei Gott für seine Wohltat, daß ihr dabei seid'.

Darauf begannen sie, mir zu zeigen, wie Gott zu preisen sei, und ich betete mit ihnen das Nachmittagsgebet und war währenddessen bei ihr, und schaute sie an, ohne daß sie etwas dagegen tun konnte. Als sie schließlich fortging, traf sie Ḫālişa, beklagte sich bei ihr und sagte: ‚Die beiden könnten (wahre) Liebende wie auch auf Gewinn aus sein'. Da kamen sie überein, uns mit Geld zu prüfen, indem wir zu ihnen vorgelassen werden sollten, und wenn wir Geld annähmen, seien wir auf Gewinn aus, und wenn nicht, seien wir Liebende.

Am nächsten Morgen zeigte sich Ḫālişa meinem Gefährten, und als die Diener ihn aufforderten, folgte er ihr. Genauso geschah es mir mit ᶜUtba. Sie ging mit mir zum Haus eines Bekannten von ihr, einem Tuchhändler, und als sie Platz genommen hatte, rief sie mich herbei: ‚Du bist jung und von feiner Bildung', sprach sie, ‚und ich gehöre zur Familie des Kalifen und bin dir deshalb verwehrt. So laß ab, sonst werde ich dem Beherrscher der Gläubigen davon berichten, und dann bist du (deines Lebens) nicht mehr sicher'. ‚Tu dies', entgegnete ich, ‚bei meinem Vater und meiner Mutter, wenn du mein Blut vergießt, verschaffst du mir Ruhe, aber bitte tue es nur, wenn dir gar nichts an mir liegt. Aber ein Leben im Gefängnis, ohne dich zu sehen, damit würdest du Unrecht begehen (*fa-anti fī ḥarağ min ḏālika*)'. ‚Tu das nicht', sprach sie, ‚erhalte dein Leben, nimm die 500 Dinar hier und verlaß das Land'. Als ich sie von Geld sprechen hörte, wandte ich mich zur Flucht. Sie aber ließ mich zurückbringen und versuchte wieder, mich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000160

zu überzeugen. ‚Was soll ich mit den Gütern dieser Welt', wandte ich ein, ‚wenn ich dich nicht sehe. Wenn du auch nur einen Tag später als gewöhnlich ausreitest, so wird die Welt, so weit sie ist, mir zu eng'.

Sie aber ging nicht darauf ein und blieb dabei, mir Geld anzubieten, bis zu 1000 Dinaren. Ich aber rang mit ihr und sagte schließlich: ‚Selbst wenn du mir alles bietest, was der Kalif besitzt, ich bedarf dessen nicht, wenn ich dich nicht sehen soll, jetzt, nachdem ich vor deinem Antlitz stand'.

So kehrte ich zu unserem Gemach zurück, wo mein Gefährte mit dick geschwollenen Ohren schon saß. Er hatte die gleiche Prüfung erfahren, und als er die Hände nach dem Geld ausstreckte, ohrfeigte man ihn, und Ḫāliṣa schwor, daß sie, wenn sie ihn noch einmal sähe, ihn ins Gefängnis werfen ließe. Da fragte er mich um Rat, wohin er gehen sollte, aber ich warf ihn hinaus.

Dann trafen sich die beiden Frauen, und erzählten sich, was sich zugetragen hatte, und ᶜUtba lobte mich und zweifelte nicht mehr, daß ich ein aufrichtiger Verehrer (*muḥibb*) sei. Nach einigen Tagen ließ sie mich rufen und sprach: ‚Wenn mein Leben dir etwas wert ist, nimmst du, was der Diener dir gibt, und stattest dich damit aus. Es bekümmert mich, dich in so schlechtem Zustand zu sehen'. Ich aber weigerte mich. ‚Es ist nicht, wie du denkst', sprach sie, ‚aber ich mag dich einfach nicht in diesem Gewande sehen'. Da sagte ich: ‚Könnte ich es einrichten, daß du mich im Kleide des -Mahdī (des Kalifen) siehst, so würde ich das tun'. Dann schwor sie mir, (mich deshalb nicht zu verstoßen), und ich nahm die Geldbörse mit dreihundert Dinaren, kleidete mich neu ein und erstand einen Esel."

Nr. 2 zu S. 115: *al-Muᶜāfā ibn Zakarīyāᵓ*

Ibn al-Ǧauzī zitiert über al-Ḫaṭīb al-Baġdādī von al-Muᶜāfā ibn Zakarīyāᵓ (Ḏamm 619-22, TB 14/249-51; vgl. die Version in 1001 Nacht, Littman 3/160 ff.): Bišr ibn al-Walīd (gest. 238/853; TB 7/80 ff. Nr. 3518) erzählt:

Als ich einmal bei dem Kadi Abū Yūsuf[1] war, erzählte er mir: „Als ich mich gestern ins Bett begeben wollte, wurde heftig an die Tür geklopft. Ich zog mir etwas über und trat hinaus. Da war es Harṯama

[1] Yaᶜqūb ibn Ibrāhīm, Schüler des Abū Ḥanīfa und Oberkadi (gest. 182/798; Schacht in EI² 1/164; GAS 1/419 ff.), wurde als Verfasser eines *k. al-Ḥiyal* zur Verkörperung des wendigen, mit allen Rechtskniffen vertrauten Advokatentyps.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000161

ibn Aᶜyan; der grüßte mich und sagte: ‚Du sollst dich zum Kalifen begeben'. ‚Aber Abū Ḥātim', entgegnete ich, ‚wir sind doch verschwägert, es ist mitten in der Nacht, da kann ich nicht sicher sein, daß der Kalif mich wegen etwas ruft, das schlimm wäre für mich; wenn es dir möglich ist, verschiebe es doch auf morgen, vielleicht sieht er es dann anders'. ‚Das vermag ich nicht', war die Antwort. ‚Was hat ihn denn veranlaßt?' fragte ich. ‚Der Diener Masrūr kam heraus und befahl mir, dich zum Kalifen zu bringen'. ‚Erlaube mir, mich ganz zu waschen und zu salben, denn wenn es etwas Ernstes ist (*amrun min al-umūr*), zu dem er mich ruft, so bin ich vorbereitet, und wenn Gott mich heil hindurchkommen läßt, so kann es nicht schaden'. Da ließ er mich, und ich ging hinein, kleidete mich in neue Gewänder, bediente mich aller wohlriechenden Essenzen, die ich zur Hand hatte, und kam heraus. Wir gingen zum Palast des Kalifen Hārūn ar-Rašīd, und da war schon der Diener Masrūr, dem Harṯama mich übergab. Zu ihm sagte ich: ‚Lieber Abū Hāšim, mein Dienst, meine Würde, — in so knapper Zeit (zum Kalifen gerufen zu werden), weißt du, warum er nach mir verlangt?' ‚Nein', gab er zurück. ‚Wer ist bei ihm?' ‚ᶜĪsā ibn Ǧaᶜfar[1]'. ‚Und sonst noch?' ‚Sie sind zu zweit. Geh jetzt', sagte er dann, ‚wenn du in den Vorhof (*aṣ-ṣaḥn*) gelangst, dann sitzt der Kalif in der sich anschließenden offenen Halle (*riwāq*), scharre mit den Füßen, dann wird der Kalif nach dir fragen, und du sagst, wer du bist'.

So ging ich hinein, und der Kalif fragte: ‚Wer da?' ‚Yaᶜqūb' sagte ich, und wurde hineingebeten. Da saß er, und zu seiner Rechten ᶜĪsā ibn Ǧaᶜfar. Ich grüßte, und er grüßte zurück und sprach: ‚Mir scheint, ich habe dich erschreckt'. ‚Ja', gab ich zu, ‚und ebenso die, die ich daheim gelassen'. ‚Setz dich', sagte er, und ich setzte mich hin, bis sich mein Schrecken legte. Dann wandte er sich an mich. ‚Weißt du, warum ich dich rief?' ‚Nein.' ‚Damit du diesem hier testierst; denn er hat eine Sklavin, die ich mir zum Geschenk erbat, aber er weigert sich und will sie mir auch nicht verkaufen. Bei Gott, wenn er nicht dreingibt, werde ich ihn töten.'

Da sprach ich ᶜĪsā an: ‚Was kann an einer Sklavin denn sein, daß du sie dem Kalifen verweigerst und dich so einer (entwürdigenden)

---

[1] ᶜĪsā ibn Ǧaᶜfar ibn Abī Ǧaᶜfar al-Manṣūr (gest. 172/788; TB 11/157 Nr. 5849), wie Hārūn ar-Rašīd Enkel des Kalifen al-Manṣūr; er war Emir von Baṣra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000162

Situation überläßt?' ‚Du hast Eile, mich zu ermahnen, noch bevor du weißt, was mit mir ist', entgegnete er. ‚Was soll das heißen?'. ‚Ich habe geschworen, mich zu scheiden, (Sklaven) freizulassen und (alles), was ich besitze, zu verschenken, wenn ich diese Sklavin verkaufe oder verschenke.'

Da fragte mich der Kalif: ‚Gibt es da einen Ausweg?' ‚Ja'. ‚Wie denn?'. ‚Er soll dir eine Hälfte von ihr schenken und die andere verkaufen, dann hat er sie weder verschenkt noch verkauft.' ‚Ist das legal?' fragte ᶜĪsā. ‚Ja', antwortete ich. ‚Dann mache ich dich zum Zeugen, daß ich sie ihm zur Hälfte für 100 000 Dinare verkaufe und zur Hälfte verschenke', sprach ᶜĪsā. Dann rief er nach dem Mädchen, und sie wurde gebracht, wie auch das Geld. Dann übergab er sie dem Kalifen mit einem Segenswunsch.

‚Jetzt bleibt noch eine Schwierigkeit, Yaᶜqūb', sprach der Kalif. ‚Welche?' ‚Sie ist eine Sklavin, der man sich enthalten muß (*istibrāʾ*) [1], aber bei Gott, wenn ich die heutige Nacht nicht mit ihr verbringen kann, werde ich es nicht überleben.' ‚O Beherrscher der Gläubigen', erwiderte ich, ‚laß sie doch frei und heirate sie dann, für die freie Frau gilt diese Enthaltungsfrist nicht' [2]. ‚Und wer soll uns verheiraten?' fragte der Kalif. ‚Ich.' Da rief er die Diener Masrūr und Ḥasan (als Zeugen) herbei, und ich verheiratete ihn gegen zwanzigtausend Dinare (als Brautgabe). Dann entließ er mich und wies Masrūr an, mir 100 000 Dirham und 20 Truhen (*taḫt*) Kleider zu geben."

Dann erzählte Bišr ibn al-Walīd weiter: „Nachdem er das erzählt hatte, wandte sich Abū Yūsuf mir zu und fragte: ‚Meinst du, ich habe übel gehandelt?' ‚Nein.' ‚Dann nimm davon, was dir zusteht.' ‚Was steht mir zu?' fragte ich. ‚Der zehnte Teil.'

Ich bedankte mich, sprach ihm meine guten Wünsche aus und stand auf, um gerade zu gehen, da kam eine alte Frau herein und sagte: ‚O Abū Yūsuf, deine Tochter läßt dich grüßen und dir sagen: Bei Gott, was ich heute vom Beherrscher der Gläubigen bekommen

---

[1] bis sich herausstellt, daß sie nicht schwanger ist (vgl. Juynboll, Handbuch 235, Anm. 3).

[2] Für die geschiedene Frau und Witwe aber gilt die Frist der *ᶜidda*. Da das Mädchen auf diese Weise aber weder Sklavin, noch geschieden, noch Witwe ist, kann Abū Yūsuf, ihre vorherige Verbindung mit ᶜIsā außer Acht lassend, jede gesetzliche Enthaltungsfrist für hinfällig erklären.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000163

habe, ist der Brautpreis, den du festgelegt hast, deshalb habe ich dir die Hälfte bringen lassen und habe den Rest für das, was ich selber benötige, zurückbehalten.' Da sprach er: ‚Bring es ihr zurück, das nehme ich nicht an. Ich habe sie aus der Sklaverei geführt und sie mit dem Beherrscher der Gläubigen verheiratet, und sie will mich damit zufrieden stellen?' "

Nr. 3 zu S. 108: *Abū ᶜAlī at-Tanūḫī*

Ibn al-Ǧauzī zitiert über Abū l-Qāsim ᶜAlī ibn al-Muḥassin at-Tanūḫī dessen Vater Abū ᶜAlī al-Muḥassin at-Tanūḫī (Ḏamm 465-68). Mit nahezu gleichem Wortlaut ist diese Geschichte auch in seinem Werk Nišwār al-muḥāḍara (3/214-20) enthalten:

Der Kadi Bahlūl ibn Abī Ṭālib (nach Nišwār 3/214 ist das al-Bahlūl ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Isḥāq ibn al-Bahlūl at-Tanūḫī, gest. 380/990; TB 7/110 f. Nr. 3551) erzählt:

„Ich pflegte mit dem Polizeiobersten von Bagdad zu arbeiten. Dieser ließ eines Tages Räuber aus dem Gefängnis bringen und fragte Muᶜizz ad-Daula[1] um Erlaubnis, sie hinzurichten und an der Brücke zu kreuzigen. Als dieser die Erlaubnis gab, ließ er die zwanzig Männer am Abend kreuzigen und vertraute sie einer kleinen Schar an, darunter ich, sowie ein Hauptmann, die wir den Rest des Tages und die Nacht über bis zur Hinrichtung wachen sollten. Während wir schliefen, gelang es einem Räuber, das Seil zu durchschneiden, und er kam vom Kreuz herunter. Erst von dem Geräusch, das sein Aufkommen und Weglaufen verursachte, wachten wir auf. Da liefen der Hauptmann und ich ihm nach, konnten ihn jedoch nicht mehr ergreifen. Aus Furcht, wir könnten die anderen Männer durch unser Wegbleiben in Aufruhr versetzen, so daß es noch einem gelingen könnte, zu entkommen, kehrten wir schnell zurück und setzten uns voll Kummer hin, um zu beratschlagen.

Der Hauptmann sagte: ‚Der Polizeioberste wird das nicht entschuldigen und meinen, ich hätte Geld genommen und einen Räuber freigelassen. Deshalb wird er mich peitschen lassen, um mich zu einem Geständnis zu bewegen, ich habe aber nichts dergleichen zu gestehen, so daß er meint, ich sei widerspenstig, und er wird mich totschlagen lassen. Was ist da zu raten?' Ich sagte ihm: ‚Flieh doch!' — ‚Und wovon soll ich leben?' Da entgegnete ich: ‚Es ist jetzt Mitternacht, und

[1] Der būyidische Herrscher (gest. 356/967; EI[1] s. n.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000164

niemand weiß, was geschehen ist. Laß uns aufstehen und umherstreifen, es wird nicht ausbleiben, daß irgendein Unglücklicher, dessen letztes Stündchen geschlagen hat, uns in die Hände fällt, den fesseln wir, binden ihn ans Kreuz, und sagen dem Polizeiobersten am Morgen: Du hast uns zwanzig Männer übergeben, hier sind sie. Er kennt sie doch nicht genau.'

So standen wir auf und schlugen den Weg zur Brücke ein, um auf die Westseite der Stadt zu gelangen. Da sahen wir unten auf dem Schwimmer (*kursī*) der Bootsbrücke (*ǧisr*) einen Mann, der gerade Wasser ließ. Wir machten uns heran und packten ihn. ‚Ich bin ein Schiffer', rief er, ‚und kam herauf, um Wasser zu lassen, das da ist mein Kahn!', und er deutete darauf, ‚Was wollt ihr?'. Da schlugen wir auf ihn ein und beschuldigten ihn, der geflohene Räuber zu sein, schleppten ihn zurück und banden ihn an Stelle des Geflohenen ans Kreuz. Dort schrie und heulte er die ganze Nacht, daß er uns dauerte, und wir sagten: ‚Es ist Unrecht, doch es gibt keinen Ausweg.'

Am Morgen kam der Polizeioberste angeritten, die Leute versammelten sich, und es sollte an die Hinrichtung gehen, da schrie der Schiffer: ‚Bei deinem Leben in Gottes Hand, halt ein und hör mir zu. Ich gehöre nicht zu den Räubern, mir ist Unrecht geschehen, und ich bin in eine Falle geraten.' Da wurde er heruntergelassen, und er durfte erzählen, was geschehen war. Dann ließ der Polizeioberste uns rufen und fragte: ‚Was ist mit diesem Mann?' Wir antworteten: ‚Wir wissen nicht, wovon er spricht. Du hast uns zwanzig Männer übergeben, und hier sind sie.' Er fragte: ‚Habt ihr von dem Räuber Geld genommen und seit dann auf der Straße auf einen Fremden gestoßen und habt ihn euch aufgegriffen?' ‚Nein', sagten wir, ‚das haben wir nicht getan, er ist der Räuber, den du uns übergabst.' Da ließ er allen außer dem Schiffer den Kopf abschlagen und dann einen Torwächter und einen Gefängniswärter herbeiholen. ‚Gehört dieser Mann zu denen, die aus dem Gefängnis geholt wurden?', fragte er sie. Da betrachteten sie ihn genau und verneinten es.

Danach überlegte der Polizeioberste kurz und ließ dann den Schiffer frei. Darauf rief er ihn noch einmal herbei. So wurde er zurückgebracht und mußte seine Geschichte noch einmal erzählen. Dann fragte er ihn: ‚Was hast du mitten in der Nacht an diesem Platz getan?' Der Schiffer antwortete: ‚Ich schlief in meinem Kahn, darauf spürte ich einen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000165

Drang und stieg aus, um Wasser zu lassen.' Daraufhin dachte er eine Stunde lang nach und drang nochmals in ihn: ‚Sag die Wahrheit, daß ich dich freilasse, was du auch immer getan hast.' Die Antwort aber war die gleiche wie vorher.

Es gehörte zur Methode des Polizeiobersten, daß er immer, wenn er jemanden verhören wollte, diesen vor sich stehen ließ und hinter ihn einige mit Peitschen ausgerüstete Männer stellte. Wenn er sich dann am Kopf kratzte, ging auf den Verhörten ein gewaltiger Schlag nieder, und er sprach zu dem Schläger: ‚Möge Gott dir Hände und Füße abschlagen, wer hat dir das denn befohlen!' An den Verhörten gewandt, fuhr er dann fort: ‚Nimm es nicht übel, sag die Wahrheit, und du bist sicher.' Und wenn der dann nicht gestand, kratzte er sich wieder am Kopf und wieder und wieder. So hielt er es mit allen Verbrechern!

So erging es auch dem Schiffer, bis er erschreckt bat: ‚Gott ist dein Zeuge, wird mir nichts geschehen, wenn ich die Wahrheit sage?' Als ihm das versprochen wurde, erzählte er: ‚Ich bin ein Schiffer an der soundso Flußstelle, und man kennt mich als sittsamen Mann. Gestern ließ ich nach Dunkelwerden den Kahn treiben und erfreute mich am Mondlicht, als mich jemand von einem Haus rief. Als ich herankam, grüßte mich eine Frau, bei der zwei kleine Mädchen waren, gab mir einen Dirham und verlangte von mir die Fahrt zum Bāb aš-Šamsīya[1]. Nachdem ich ein Stück Wegs mit ihr zurückgelegt hatte, entblößte die Frau ihr Gesicht und zeigte das herrlichste Antlitz, schön wie der Mond. Da ergriff mich das Verlangen nach ihr, ich steuerte den Kahn in die Mitte des Flusses, bewegte mich auf sie zu und suchte sie zu bewegen, sich mir zu ergeben (*rāwadtuhā ᶜan nafsihā*). Doch begann sie zu schreien, bis ich drohte, sie umzubringen. Da verstummte sie, wollte sich mir aber nicht hingeben. Als es mir nicht gelang, sie zu überwältigen, ergriff ich eine ihrer Töchter. ‚Ist es dir lieber, daß ich eine dieser hier ertränke?' — ‚Du kannst tun, was du willst, ich werde dir nicht zu Willen sein', antwortete sie. Da warf ich eines der Mädchen in das Wasser, und als die Frau schrie, schlug ich ihr auf den Mund und schrie sie an: ‚Ich werde dich nicht freigeben (scheiden), selbst wenn du mich umbringst', um die zu täuschen,

[1] Stadttor, durch welches die Straße nach Mosul aus Bagdad führte, also ganz im Norden der Stadt gelegen (vgl. Le Strange 170, Map V Nr. 50).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000166

die uns hören mochten. Da hielt sie inne und weinte. Nach einer Stunde weigerte sie sich noch immer, sich mir hinzugeben, und ich warf auch das zweite Mädchen ins Wasser. Schließlich packte ich die Frau, um auch sie ins Wasser zu werfen. Da wehrte sie sich nicht mehr, und ich verging mich an ihr. Dann wollte ich sie an einen Anlegeplatz bringen, bedachte jedoch die Gefahr, die mir drohte, wenn ich sie freiließ und sah keinen Ausweg, als auch sie zu ertränken. Ich fesselte sie an Händen und Füßen und stieß sie aus dem Kahn. Dann erst wurde mir klar, welch Verbrechen ich begangen hatte und fühlte mich wie aus einem Rausch erwacht. Was soll ich tun?, dachte ich, ich muß in meinem Kahn nach Basra herunter, wo mich keiner kennt! Als ich zum Schwimmer der Brücke kam, drückte meine Blase, und ich stieg aus, und mich zu entleeren, und da haben diese da mich gepackt.'

Der Polizeioberste gab ihm zunächst zu verstehen, er könne gehen, doch als der Schiffer sich zum Gehen wandte, rief er: ‚Du gehst und läßt bei uns deine Schuld offen, kehre doch wenigstens zurück und schwöre, daß du so etwas nicht wieder tust.' Als der Schiffer umkehrte, befahl er, ihn zu ergreifen und ihm die Hände abzuschlagen. ‚Du hast mir doch Sicherheit versprochen', wandte dieser ein. ‚Sicherheit für einen Hund wie dich?' antwortete er: ‚Du hast drei Menschen getötet, Unzucht getrieben und die öffentlichen Wege unsicher gemacht!' Darauf ließ er ihm Hände, Füße und schließlich den Kopf abschlagen und verbrannte seinen Körper auf der Stelle."

Nr. 4 zu S. 115: *al-Ḫarāʾiṭī*

Keusche Liebe (Ḏamm 231, 5-9)

Einige Medinenser erzählten: „Ein Mann liebte ein Mädchen und hielt sich ständig in der Nähe ihres Hauses auf; es tröstete ihn schon, einen von den Menschen zu erblicken, die sie sehen konnten. Wenn er sich in ihrem Maǧlis aufhalten durfte, tauschten sie Liebesklagen aus und rezitierten Verse. Eines Tages verständigten sie sich heimlich und verabredeten sich miteinander. Als sie sich dann trafen, klagte er nicht seine Liebe und sprach keine Verse, sondern stand bei ihr, als würde er Abū Huraira zum Zeugen ihrer Hochzeit machen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000167

Nr. 5 zu S. 115: *al-Ḫarāʾiṭī*

Vorbildliche Standhaftigkeit (Ḍamm 274, 6-12):

Ein Scheich vom Stamm ᶜAbdalqais: Ich hörte Leute erzählen: „Ein Mann suchte eine Frau zu verführen (*arāda ᶜan nafsihā*), sie aber entgegnete: ‚Du hast doch die Worte des Propheten gehört und den Koran gelesen, also müßtest du es doch besser wissen!' Er bat: ‚Schließ die Türen', und sie verschloß sie. Als er sich näherte, aber sagte sie: ‚Eine Tür ist noch unverschlossen.' ‚Welche?' fragte er. ‚Die Tür, die zwischen dir und Gott dem Erhabenen ist!'

Nr. 6 zu S. 115: *al-Ḫarāʾiṭī*

ᶜUḏritische Liebe (Ḍamm 494):

ᶜIkrima (s. S. 274) erzählte: „Ich war am Abend des ᶜArafa-Tages (9. Ḏū l-Ḥiğğa) mit ᶜAbdallāh Ibn ᶜAbbās (gest. 68/687-8) zusammen, als eine Gruppe junger Männer herbeikam, die einen ᶜUḏriten trugen; sein Körper war ganz ausgezehrt, doch zeigte er noch Anmut und Schönheit. Sie legten ihn vor Ibn ᶜAbbās nieder und sagten: ‚Bitte, Vetter des Propheten, fleh um seine Heilung!' ‚Was hat er?' fragte er. Da trug der ᶜUḏrit mit schwacher, kaum verständlicher Stimme vor:

‚Die Glut des Liebesschmerzes habe ich, ein Herzweh,
darob die Seele dem zergeht, der mit mir fühlt.
Ein letzter Lebensfunke bleibt dem um sein Schicksal Klagenden,
weil er so hart und fest wie Holz geworden ist.
Was Wunder, das der Liebende in seiner Leidenschaft vergeht,
ein Wunder wäre, wenn er weiterlebt.'

Dann seufzte er und starb. Ibn ᶜAbbās aber hörte während der verbleibenden Stunden des Tages nicht auf, Gott um Schutz vor der Liebe anzuflehen."

Nr. 7 zu S. 115: *al-Ḫarāʾiṭī*

Liebestod auch außerhalb des ᶜuḏritischen Personenkreises (Ḍamm 527 f.):

ar-Rabīᶜ ibn Ziyād erzählt: „Ich sah ein Mädchen bei einem Grab stehen und sagen: ‚Ein Mann ist mir der Treuste auf Erden und der Stärkste im Ertragen der Liebe bis in den Tod.' Ich fragte:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000168

‚Wodurch wurde er der Treuste und Stärkste?' Sie antwortete: ‚Er liebte, und als er die Liebe zu mir offen bekannte, trug es ihm die Schelte meiner Familie ein, und als er sie verschwieg, waren sie doppelt gemein. Als er nicht mehr konnte, sprach er zwei Verse, die er wiederholte, bis er starb.' ‚Welche Verse?' fragte ich. Da sprach sie:

‚Sie sagten: Du bist liebestoll — wenn ich mich offenbarte,
und als ich meine Liebe nicht bekannte: Gedulde dich!
Dem Liebenden, der schweigt, bleibt nur
der Tod, worauf man ihm verzeiht.

— Oh Gott, ich werde nicht aufhören, bis unsere Gräber sich berühren!' Dann seufzte sie noch einmal, und die Frauen schrien und riefen: ‚Sie ist dahin, bei dem, der ihren Tod beschloß!' Nie habe ich jemanden schneller sterben sehen."

Nr. 8 zu S. 116: *al-Ḫarāʾiṭī*

Historizierende Überlieferung (Ḏamm 54-56; ebenso in Ibn al-Ǧauzī Miṣbāḥ 1/379-81):

Fāṭima, Tochter des verstorbenen Kalifen ᶜAbdalmalik ibn Marwān und Gattin des ᶜUmar ibn ᶜAbdalᶜazīz besitzt eine junge schöne Sklavin, die ihrem Gatten so gefällt, daß er sie von ihr erbittet. Zunächst möchte sie ihm den Gefallen nicht erweisen, als ᶜUmar aber die Kalifenwürde verliehen wird, sieht sie sich veranlaßt, ihm das herausgeputzte Mädchen zu überbringen. Der erfreute Kalif, dem das Mädchen die ganze Zeit nicht aus dem Sinn gegangen ist, bemerkt, als er sie auffordert, sich zu entkleiden, ihre Bedrücktheit. Auf seine Frage muß er erfahren, daß sie ihrem vormaligen Besitzer und Herrn, einem Steuereintreiber des Gouverneurs al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf, zur Tilgung einer von al-Ḥaǧǧāǧ willkürlich auferlegten Geldschuld entrissen worden war. Daraufhin läßt der Kalif den hinterbliebenen Sohn dieses Steuereintreibers aufspüren, erstattet ihm, was seinem Vater von al-Ḥaǧǧāǧ genommen worden war, und gibt auch die Sklavin, von der er nun weiß, daß sie ihm nicht rechtmäßig zu- und für eine Verbindung freisteht, an den jungen Mann zurück. Dieser hat von des Neigung des Kalifen zu der Sklavin erfahren und will sie ihm überlassen. Der Kalif aber lehnt ab mit den Worten: „Auch mir ist das Verlangen (*hawā*) nicht fern" und gibt sie weg, um sich nicht zu etwas hinreißen zu lassen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000169

das seine fromme Überzeugung nicht für recht hält; er tut dies, obgleich, wie er dem Mädchen gesteht, seine Liebe noch zugenommen hat. Bis zu seinem Tod soll dem Kalifen das Mädchem nicht mehr aus dem Kopf gegangen sein.

Nr. 9 zu S. 125: *Ibn Ḥaiyuwaih*

Ibn al-Ǧauzī zitiert über as-Sarrāǧ von Ibn Ḥaiyuwaih, der von Ibn al-Marzubān überliefert (Ḏamm 338-41; Maṣāriᶜ 2/13-16). Der Historiker Abū Miḫnaf (gest. 157/775) beruft sich für seine Wiedergabe der Geschichte auf Hišām ibn ᶜUrwa ibn az-Zubair (gest. 146/763; GAS 1/88 f.).

Die gleiche Geschichte findet sich mit nahezu identischem Wortlaut auch in einer Sammelhandschrift (Maǧmūᶜa Gotha 29 fol. 36 b-38 b). Diese Hs. enthält fol. 3 b-52 b Überlieferungen, die zwei Werken der Liebesliteratur entnommen sind, ohne jeweils für die einzelne Überlieferung die Quelle zu nennen: 1) *Rauḍat al-qulūb wa-nuzhat al-maḥbūb* (*Nuzhat al-muḥibb wal-maḥbūb*) von ᶜAbdarraḥmān ibn Naṣr aš-Šaizarī (gest. 589/1193; GAL S 1/832; s. S. 56). 2) *Manāzil al-aḥbāb wa-manāzih al-albāb* von Šihābaddīn Maḥmūd ibn Salmān ibn Fahd al-Ḥalabī (gest. 725/1325; GAL² 2/54 S 2/42 f.; Giffen, Theory 32). — Die Hs. nennt für diese Geschichte als einzigen Gewährsmann Abū l-Ḥasan al-Qāriʾ. al-Qāriʾ ist auch der Laqab von as-Sarrāǧ, der die Geschichte überliefert. Seine Kunya lautet allerdings Abū Muḥammad. Ein Abū l-Ḥasan al-Qāriʾ ließ sich nicht identifizieren. Da die beiden von der Hs. als Quellen benutzten Werke noch nicht ediert sind, muß die Frage nach der Herkunft dieser Überlieferung zunächst ungeklärt bleiben.

Der Kalif Muᶜāwiya ibn Abī Sufyān gab eines Tages eine Audienz, und unter denen, die sich bei ihm einfanden, war auch ein junger Mann vom Stamm der ᶜUḏra. Als alle sich gesetzt hatten, trat er zwischen die Reihen und sprach Muᶜāwiya an:

„Güte, Großmut und Klugheit, Fürsorge,
Wohltat und Freigebigkeit verheißt dein Name.
Ich komme, da kein anderer Weg mir mehr offen,
und ich nicht billigen kann, was mir widerfahren.
Befrei mich, ich bitte dich, aus meiner mißlichen Lage,
ich erlitt, was noch keiner vor mir erlebt.
(.....)"

„Tritt heran", sprach Muᶜāwiya daraufhin, „was ist dein Anliegen?" Er antwortete: „Möge Gott dich lange leben lassen! Ich bin ein Stammesmann der ᶜUḏra und habe meine Kusine Suᶜād zur Frau

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000170

erhalten. Ich besaß einen Anteil (an einer Herde) von Kamelen und Schafen, welchen ich für sie aufwendete. Als ich dann Pech hatte, und das Schicksal (*ad-dahr*) mir übel wollte, wurde ihr Vater mir schlecht gesinnt, und das Mädchen, das Anstand und Ehrgefühl besitzt, mochte nicht ihrem Vater entgegen handeln. Da begab ich mich zu deinem Gouverneur Ibn Umm al-Ḥakam (s. u.) und erzählte ihm davon. Als er aber von ihrer Schönheit erfuhr, gab er ihrem Vater zehntausend Dirham, daß er sie ihm zur Frau versprach, und warf mich ins Gefängnis und setzte mir hart zu. Als mich das Eisen umschloß und der Schmerz der Folter befiel, gab ich sie schließlich frei, und habe mich jetzt zu dir begeben, Beherrscher der Gläubigen, denn du bist die Zuflucht der Vergewaltigten." Dann weinte er und sprach (die simplen Verschen):

„In meinem Herzen ist ein Feuer,
und im Feuer da sind Funken.
Mein Körper ist mager,
und seine Farbe ist bleich.
Das Auge weint vor Kummer,
seine Tränen reich.
(.....)"

Da entließ Muᶜāwiya ihn und verfaßte ein langes Schreiben an Ibn Umm al-Ḥakam, an dessen Ende es hieß:

„Du hast Schlimmes getan, von dem ich nicht wußte,
Gott verzeihe dem Tyrannen und Ehebrecher.
Du schienst ein Frommer, schriftenkundig,
mit den Gesetzen vertraut und der heiligen Schrift.
Bis in Tränen ein ᶜuḏritischer Jüngling erschien
und zu Recht die Untat beklagte.
(.....)"

Als das Schreiben (das die Aufforderung enthielt, die Frau sofort wieder freizugeben) Ibn Umm al-Ḥakam erreichte, seufzte er und sprach: „Ich wünschte, der Beherrscher der Gläubigen ließe mich ein Jahr mit ihr gewähren, um mich dann dem Schwerte auszuliefern." So begann er im Stillen über die Scheidung nachzudenken, vermochte es aber nicht zu tun. Doch als ihn der Gesandte (,welcher das Schreiben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000171

überbracht hatte,) bedrängte, sprach er die Scheidung aus. Als der Gesandte dann Suᶜād sah und ihre große Schönheit und feinen Charme erkannte, sagte er: „Diese ist nur des Beherrschers der Gläubigen würdig, nicht eines Beduinen." Er schrieb an Muᶜāwiya:

„Du sollst deinen Eid ja nicht brechen, Beherrscher der Gläubigen,
dein Versprechen ist in Treu und Redlichkeit erfüllt.
Ich beging kein Verbrechen, beeindruckt zu sein,
wie sollte man Verräter, Ehebrecher mich heißen?
Zu dir wird eine unverhängte Sonne kommen,
das schönste der Geschöpfe, ob Mensch oder Ǧinn.
(.....)"

Als der Brief bei Muᶜāwiya eintraf, sprach er: „Wenn sie zu ihrer Schönheit auch noch über Wohlklang verfügt, so ist sie das vollkommenste Geschöpf." Dann bat er sie zu sprechen, und es erwies sich, daß ihre Rede ebenso wohlgefügt, wie ihre Gestalt vollkommen war. (Da wandte sich Muᶜāwiya an den ᶜUḏriten) und sprach: „Kannst du dich, Beduine, mit einem besonderen Wunsch über sie hinwegtrösten?" „Ja", entgegnete dieser, „wenn du mir den Kopf vom Körper trennst." Und er sprach:

„Handle nicht so, daß auf mich das Sprichwort paßt,
dem der Boden unter den Füßen brannte, hat im Feuer Zuflucht gesucht.
Gib Suᶜād dem hilflosen Betrübten wieder,
der Tag und Nacht in Sorge und Gedenken lebt.
(.....)
Wie soll vergessen, wer nur Liebe im Sinn hat
und dessen Herz ihr nicht entraten kann."

Da erzürnte Muᶜāwiya und sagte schließlich zu Suᶜād: „Wähle, ob du mich willst, Ibn Umm al-Ḥakam oder den Beduinen ."
Da sprach sie:

„Dieser, selbst wenn er in Lumpen geht,
und der Wohlstand ihm fehlt,
ist mir lieber als mein Vater, Nachbar
oder ein Herr vieler Dirham und Dinar."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000172

„Nimm sie", sprach Muᶜāwiya dann, „Gott segne dich nicht mit ihr." Dann sprach der ᶜUḏrit:

„Gebt den Weg frei für einen Beduinen!
Habt ihr, weh euch, nicht Mitleid mit mir?!"

Da lachte Muᶜāwiya, befahl, ihm 10000 Dirham, sowie Kamele und Weideland zu geben, ließ Suᶜād in einem seiner Schlösser die Wartezeit der geschiedenen Frau verbringen (ᶜ*idda*) und sie dann dem Beduinen zuführen.

Das Lachen Muᶜāwiya's, welches in dieser Geschichte den Wandel von Willkür und Zorn zu Gerechtigkeit und Wohlwollen verdeutlicht und ihn fähig zeigt, eine Niederlage großzügig hinzunehmen, entspricht der arabischen Tugend des Großmuts und der Selbstbeherrschung (*ḥilm*), welche der erste omaiyadische Kalif der Überlieferung zufolge wie kein anderer verkörperte. Auch daß der Kalif von einem einfachen Stammesaraber hier als Richter bemüht wird, paßt zum Bild des frühislamischen Herrschers. Die Sprache, in der erzählt wird, wirkt in ihrer knappen Präzision und Anschaulichkeit altertümlich. Auch die Gliederung der Geschichte, die einzelne, durch Verse abgeschlossene Szenen aneinanderreiht und kaum miteinander verbindet, weist auf ein Alter der Überlieferung, das der vom Isnād angegebenen Herkunft entspricht. Hier scheint im Kern ein alter Bericht der geschichtskundlichen Überlieferung (*aḫbār*) vorzuliegen. Dafür spricht auch, daß der Gouverneur Ibn Umm al-Ḥakam in einer im -ᶜ*Iqd al-farīd* überlieferten Episode eine ähnliche Figur macht, wie in dieser Geschichte. Schließlich paßt die Geschichte auch noch zu den Streitigkeiten zwischen Kalif und Gouverneur, von denen andernorts berichtet wird. ᶜAbdarraḥmān ibn ᶜAbdallāh aṭ-Ṭaqafī Ibn Umm al-Ḥakam war Sohn einer Tochter des Abū Sufyān, also ein Neffe des Muᶜāwiya (Balāḏurī 1/441). Dieser setzte ihn im Jahre 57/672 als Statthalter von Kufa ein (Caetani, Chronographia 1/625; nach Zambaur 42 im Jahre 58; vgl. Qālī, Amālī 2/251, 12), um ihn auf Grund von Streitigkeiten bald darauf wieder abzusetzen (Balāḏurī 4, 1/136 ff.). Im Jahre 65/670 setzte ᶜAbdalmalik ihn über Damaskus ein (Balāḏurī 5/299).

Wenig vornehm erweist sich Ibn Umm al-Ḥakam einer Überlieferung von al-ᶜUtbī (s. S. 128) zufolge, bei einer ähnlichen Gelegenheit (ᶜIqd 6/125 f.): Zu ihm kommt ein Mann mit einer reich mit Silberschmuck behangenen Frau und beschwert sich, sie habe ihm, als er schlief, den Kopf einschlagen wollen. Die Frau gibt als dürftige Entschuldigung an, ihr sei aus Versehen der Stein entglitten, mit dem sie einen Duftstoff zerstoßen wollte. Auf die Frage von Ibn Umm al-Ḥakam, warum er sich nicht von der Frau trenne, gibt der Mann zur Antwort, er hätte einen Brautpreis von 4000 Dirham vereinbart (wovon im Scheidungsfall ein Drittel oder mehr an die Frau bezahlt werden müßte, *ṣadāq*). Nachdem sich Ibn Umm al-Ḥakam vergewissert hat, daß der Mann die Frau freigeben will, übernimmt er für diesen die Zahlung, um ihr selbst die Ehe anzutragen und den Mann als einen von der anspruchsvollen Frau überforderten Tölpel zu verspotten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000173

Deutlich aber heben sich von diesem Eindruck die Verse ab, mit denen der ᶜUḏrit dem Kalifen seinen Liebesschmerz schildert (S. 153; Ḍamm 339). Versmaß (*al-muǧtaṯṯ*), sowie die platte Aufzählung, welche die üblichsten poetischen Bilder der Liebespathologie rekapituliert, lassen hier eine spätere Einfügung annehmen, die diese Überlieferung vielleicht eindeutig als Liebesgeschichte ausweisen sollte. Diese Ausstattung ist wohl auch im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit des hilfesuchenden Liebenden zum Stamme der ᶜUḏra zu suchen; denn das einzig „uḏritische" Element der Geschichte ist die Liebesklage des Beduinen, während der glückliche Ausgang nicht in die übliche Form der Geschichten ᶜuḏritischer Liebe paßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000174

TEIL 3

MISSBILLIGUNG DER LEIDENSCHAFT: ḌAMM AL-HAWĀ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000175

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000176

Im Ḏamm al-hawā wird nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, jeglicher Leidenschaft eine entschiedene Absage erteilt. Ibn al-Ǧauzī hat keine durchgehend systematische, von kühler und klarer Vernunft gezeichnete Abhandlung verfaßt. Vielmehr kommt die leidenschaftliche Liebe in den literarischen Zeugnissen, die Ibn al-Ǧauzī in großer Zahl zusammenstellt, ausführlich zur Darstellung (s. S. 97), und der keuschen Liebesleidenschaft, die den Tod des Liebenden verursacht, wird im Ḏamm al-hawā besondere Aufmerksamkeit und Würdigung zuteil (s. Teil 4).

Die von Ibn al-Ǧauzī im Titel seines Werkes angekündigte „Mißbilligung" richtet sich auch nicht grundsätzlich gegen die Sexualität. Das Triebbegehren und seine Befriedigung in dem vom Gesetz dafür vorgesehenen Rahmen — Ehe oder Konkubinat — wird uneingeschränkt als ein natürliches Bedürfnis anerkannt (s. S. 213, 218). Im Zusammenhang seiner Empfehlungen, wie Leidenschaft zu kurieren sei, empfiehlt Ibn al-Ǧauzī auch, das natürliche Triebverlangen auf legale Weise zu stillen, um die „hitzige" Leidenschaft zu einem unerreichbaren Menschen zu lindern (s. S. 170).

Die zwischenmenschliche Liebe im allgemeinen, wie Gattenliebe, Freundschaft oder familiäre Zuneigung, wird im Ḏamm al-hawā nicht erörtert. Ibn al-Ǧauzī wendet sich mit seinen Argumenten und den vielen zitierten Mahnungen, Unterweisungen und Beispielen gegen Begehren und Verliebtheit, welche einem in legalem Rahmen unerreichbaren Menschen gelten und deshalb die Gefahr bergen, in folgenschwere Sünde oder in die Qualen unglücklicher Liebe zu führen. Ibn al-Ǧauzī's Ziel ist, vor den Folgen der Leidenschaft zu warnen und zu zeigen, daß Schutz und Heilung möglich sind.

Folgt man Ibn al-Ǧauzī's Werk Kapitel für Kapitel durch alle Etappen der Erörterung, so wird der Blick auf das zentrale Anliegen des Autors durch die Vielzahl der zitierten Lehren und angeführten Mahnungen und Erläuterungen verstellt. Der Autor selbst hat nicht alle Passagen seines Werks „im Griff"; das zusammengetragene Material

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000177

(wie zur Liebestheorie; s. Teil 3/V) steht zuweilen im Widerspruch zu dem von ihm immer wieder angesprochenen Ziel, Vermeidbarkeit und Korrigierbarkeit der Leidenschaft zu erklären.

Im ersten Teil des Ḏamm al-hawā (Kap. 1-10) stellt Ibn al-Ǧauzī eigene Überlegungen und viele fromme Lehrsprüche zusammen, aus denen hervorgeht, daß Begehrlichkeit und Triebverlangen der höheren Bestimmung des Menschen entgegenstehen und sein Heil gefährden (s. Teil 3/II).

In den anschließenden Kapiteln (Kap. 11-30, 33-34) werden die Regeln und Bestimmungen behandelt, welche die Geschlechtlichkeit betreffen: Ibn al-Ǧauzī erörtert das religiöse Gesetz, führt Lehren und Beispiele der Frommen an und erläutert unter religiösen, moralischen und lebenspraktischen Gesichtspunkten ausführlich die Bedeutung des Gebots, den Blick zu kontrollieren (s. Teil 3/III).

Die leidenschaftliche Liebe schließlich kommt in einer theoretischen Erörterung zur Sprache (Kap. 35-38), die sich an die herkömmliche Liebestheorie anlehnt (s. Teil 3/V).

Erst im vorletzten und längsten Kapitel seines Werks (Kap. 49) stellt Ibn al-Ǧauzī die schon in seinem Vorwort angedeutete Absicht (s. S. 70) und seine eigenen Überlegungen in den Vordergrund, indem er ausführlich erklärt, wie die Leidenschaft zu vermeiden und wie sie zu heilen ist. Auch in den vorausgegangenen Passagen des Ḏamm al-hawā hat Ibn al-Ǧauzī immer wieder Instruktionen zum Heil und Wohle des Belehrbaren erteilt und sich damit bemüht gezeigt, Schaden und Unheil abzuwenden. Doch erst das 49. Kapitel hat sein therapeutisches Vorhaben zum Thema. Ibn al-Ǧauzī faßt hier diejenigen der vorausgegangenen Hinweise und Argumente zusammen, die seinem zentralen Anliegen dienlich sind, und läßt sie in Anweisungen eingehen, mit denen er einen systematischen Behandlungsplan für den von Liebesleidenschaft Heimgesuchten erstellt.

Es entspricht dem Konzept traditionalistischer Gelehrsamkeit, daß Ibn al-Ǧauzī seinen eigenen Ausführungen in vielen Kapiteln eine Fülle von Überlieferungen zu diesem Thema voranstellt und die traditionelle Beurteilung von Begehren und Liebesleidenschaft darlegt, bevor er die Leidenschaft seiner eigenen Auffassung entsprechend als einen korrigierbaren Fehltritt erörtert. Seine eigenen Ausführungen sind von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000178

dem Gedanken an lebenspraktische Anwendung der zuvor vermittelten Einsichten und erteilten Lehren bestimmt und bilden deshalb eine Quintessenz der vorausgegangenen Gedanken, Lehren und Beispiele aus seiner Sicht. Außerdem mag auch die dem Prediger Ibn al-Ǧauzī vertraute Kunst der Dramaturgie dazu beigetragen haben, daß er seine eigenen Worte, die den Leser immer wieder direkt ansprechen, als Höhepunkt an das Ende des Werkes stellt. Den Schluß des Ḏamm al-hawā bildet das sehr kurze 50. Kapitel, das die Wirkung von Ibn al-Ǧauzī's eigenen Ausführungen nur unterstreicht, indem zum Ausklang einige fromme Überlieferungen zitiert werden, die zu Gottesfurcht und frommer Lebensweise mahnen.

Um dem Leser das Verständnis des zentralen Anliegens und der originären Lehren Ibn al-Ǧauzī's zu erleichtern und nicht mit der Untersuchung der vielen von ihm zusammengetragenen Vorstellungen und Argumente, die nicht immer mit seiner eigenen Auffassung korrespondieren, Verwirrung zu stiften, wird das vorletzte Kapitel des Ḏamm al-hawā hier zuerst vorgestellt. Ibn al-Ǧauzī bezieht sich in seinen Ausführungen mehrfach auf die vorausgegangenen Teile seines Werks; sein Kapitel zur „Behandlung der Leidenschaft" dient deshalb auch als eine Einführung in seine vielfältige Materialsammlung und Argumentation gegen Begehren und Liebesleidenschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000179

I

DIE BEHANDLUNG DER LEIDENSCHAFT

Das 49. Kapitel, „Heilmittel gegen die Liebesleidenschaft" (Ḏamm 582-667), zeichnet sich durch einige Besonderheiten vor den anderen Teilen des Ḏamm al-hawā aus. Hier, zum Thema Heilung und Vermeidung von der leidenschaftlichen Liebe, äußert sich der Verfasser weit häufiger als sonst üblich; seine eigenen Ausführungen stellt er jeweils an den Anfang eines neuen Abschnitts und ergänzt sie durch Überlieferungen — Ḥadīṯe, Verse, Geschichten —, die seine Gedanken belegen und illustrieren. Ibn al-Ǧauzī stellt die leidenschaftliche Liebe als eine durch Vernachlässigung des rechten Verhaltens selbstverschuldete Erkrankung dar, die, obgleich mit lebensbedrohlichen körperlichen Folgen, nicht die Physis des Liebenden betrifft, sondern sein Gemüt, und deshalb auch nicht durch eine körperliche Behandlung zu heilen ist. Vielmehr muß sich Ibn al-Ǧauzī, um seinem Unternehmen gerecht zu werden, mit der seelischen Verfassung und Entwicklung des Liebenden befassen. Die psychologische Erörterung, die, nur sporadisch deutlich und unsystematisch, doch als ein Grundzug seiner Ausführungen sichtbar ist, führt Ibn al-Ǧauzī in zwei Richtungen fort: Zum einen erklärt er Zustand und Vorgänge in der Psyche des Liebenden, soweit sie Illusion und Gefahr der Leidenschaft beschreiben; zum anderen bedient er sich im Kampf gegen die Leidenschaft psychologisch wirksamer Mittel, indem er an Stolz und Selbstwertgefühl des Liebenden appelliert und ihm Praktiken anweist, wie die Autosuggestion, die der Beeinflussung seines Gemütszustandes dienen (s. u.).

Ibn al-Ǧauzī's Warnungen gelten neben dem Unglück der leidenschaftlichen Liebe auch der Verwerflichkeit des Verlangens nach und der Liebesbeziehung mit einer nicht legal (*ḥalāl*) anverbundenen Frau. Er erwähnt die Sünde hier aber nicht als eine mögliche Folge der Leidenschaft, um gegen *hawā* und *ʿišq* einen Einwand vorzubringen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000180

(vgl. S. 186). Vielmehr zitiert er Worte des Propheten und maßgeblicher Frommer, aus denen die Strenge der zu erwartenden Strafe hervorgeht, um die damit angeratene Furcht vor den bitteren Folgen der Leidenschaft in die Reihe seiner Verschreibungen einzubeziehen: Er empfiehlt dem Patienten, sich die harte Bestrafung vorzustellen, und damit dem unheilvollen Liebessehnen entgegenzuwirken. Auf diese Weise verbinden sich die moralische und psychologische Ausrichtung seiner Mahnungen zur Unterweisung in die praktische Umsetzung der moralischen Einsicht, die damit ihre Gültigkeit unter Beweis stellt.

Das umfängliche Kapitel ist in zwei thematische Abschnitte zu scheiden. Während in einem ersten Teil grundsätzlich die Prinzipien und Erfolgsaussichten einer Behandlung der Leidenschaft in ihren verschiedenen Stadien erörtert werden (Ḏamm 582-633), beschreibt ein zweiter Teil die Therapie, die sich in die Verschreibung bestimmten Handelns („Behandlung des Äußeren" Ḏamm 643-40) und eine mentale Therapie (Ḏamm 640-67) gliedert. Da innerhalb dieser Abschnitte des Kapitels verschiedene kleinere Einheiten aufeinander folgen, die neben den Ausführungen des Autors auch zahlreiche verschiedenartige Überlieferungen enthalten, ergibt sich der Eindruck einer wirren Folge von verschiedenen Gedanken und Überlieferungen. Ibn al-Ǧauzī führt das reiche Material jedoch innerhalb einer schlüssigen Gedankenführung an, die hier nachgezeichnet werden soll, weil sie den eigenen Beitrag Ibn al-Ǧauzī's zur Erörterung der leidenschaftlichen Liebe zusammenhängend darstellt.

Einleitend erläutert Ibn al-Ǧauzī sein Hauptthema: die Heilung von der selbstverschuldeten Erkrankung an der Leidenschaft, die hier nicht als „Neigung der Seele zum ihr Passenden" (s. S. 227), sondern als geschlechtliche Anziehung betrachtet wird (Ḏamm 582): „Da alle Naturen zum Triebbegehren (*hawā*) neigen, obliegt es dem Klugen (*al-ḥāzim*), zu vermeiden, wodurch es ausgelöst wird. Wann immer ihn etwas von dieser Krankheit heimsucht, muß er zum Arzt eilen, bevor die Wiederherstellung erschwert und der Untergang bereitet ist." Als wichtigsten Fehler, welcher das Übel auslöst, nennt er das Alleinsein mit einer fremden, d. h. nicht anverbundenen Frau. Dieses verwerfliche Tun wird nicht nur als ungesetzlich (s. S. 214) kritisiert, sondern auch als der Vernunft zuwider bewiesen (Ḏamm 582, 15): „Erst wird die Natur dem ausgesetzt, zu dem zu neigen sie veranlagt ist, und dann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000181

gilt es, sich um die Enthaltung davon zu bemühen. Wenn (in diesem Widerstreit) die Natur siegt, kommt es zur Sünde, und wenn sie bezwungen wird, ist Verderbnis die Folge, indem dem Durstigen das Wasser zu trinken verwehrt wird." Diese klare, ganz und gar unromantische Absage an die bei Besuchen untadelig keusche, in Sehnsucht verzehrende Liebesbeziehung, wie sie von den klassischen Paaren (siehe Teil 4/III) überliefert wird, zeigt, daß Ibn al-Ǧauzī hier nicht gewillt ist, die Liebesleidenschaft *ᶜišq* zu erörtern, welche die Liebesgeschichten zeichnen.

Er spricht hier als ein an der „menschlichen Natur" orientierter pragmatischer Moralist, der die Theorie des *ᶜišq* unberücksichtigt läßt, um das Problem Leidenschaft auf das Format einer durch Verhaltensmaßregeln beeinflußbaren Erscheinung zu verkleinern. Die Widersprüche (vgl. S. 170) zwischen seinen Ausführungen zu Wesen und Ursachen der Leidenschaft, in denen er die traditionellen Auffassungen wiedergibt und verarbeitet (s. Teil 3/IV), und dem Standpunkt, den er als Therapeut der Leidenschaft einnimmt, ist kennzeichnend für seine Bemühung, im Ḏamm al-hawā eine eigenständige lebenspraktische Moral mit der Aufnahme traditioneller Vorstellungen zu verbinden.

Mit der Frage (Ḏamm 583,16), wie Selbstbeherrschung (*imsak nafsak*) empfohlen werden könne, wenn die leidenschaftliche Liebe sich doch gerade in unstillbarer Unruhe (*qalaq lā sukūn fīhi*) und nie endendem Rausch (*sukr lā ṣaḥw maᶜahū*) kenntlich mache, eröffnet Ibn al-Ǧauzī seine Erklärung der Bedingung und Methode der Behandlung. Grundlegende Bedingung ist, daß die Erkrankung in frühem Stadium behandelt wird (Ḏamm 583). Ihre Methode wird von der Unterscheidung mildernder und verstärkender Momente bestimmt, die es anzuwenden oder zu vermeiden gelte. Ibn al-Ǧauzī stellt klar, daß er nicht die Änderung der menschlichen Natur empfiehlt, sondern dem Unglück abzuhelfen beabsichtigt: „Ich habe dich nicht geheißen, dahingehend zu wirken, daß Feuer nicht mehr brennt, sondern es zu löschen, oder daß Wasser nicht mehr ertränkt, sondern habe dich schwimmen gelehrt."

Auch aus seiner ausführlichen Erörterung des Blicks (s. S. 202 ff.) geht hervor, daß er diesen als den wichtigsten Faktor, sowohl für die Entstehung als auch Beendigung unglücklicher Liebesleidenschaft betrachtet. Entsprechend gilt auch in den Ausführungen zur Heilung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000182

von der Leidenschaft seine besondere Aufmerksamkeit dem Blick, mit dem sie oft ihren Anfang nimmt (Ḏamm 584,7). Doch differenziert Ibn al-Ǧauzī die initiale Wirkung des Blicks. Harmlos könne seine Wirkung sein, schränkt er ein (Ḏamm 584,12 ff.), wenn er nicht Liebesleidenschaft evoziere. Zwar hänge sich oft nur auf Grund eines zufälligen Blickes das Herz an die betreffende Person; doch wenn nur ein ideales Bild imaginiert werde, zu dem begehrliche Vorstellungen und lüsterne Phantasien beitragen, dann komme diese Einbildung zum Erliegen, wenn bei wiederholtem Betrachten die Wirklichkeit festgestellt werde. Die Möglichkeit einer anderen, gefährlichen Wirkung des Blicks aber bedeutet einen grundsätzlichen Einwand gegen das uneingeschränkte Betrachten fremder Personen (Ḏamm 585,10 ff.): Wenn wiederholtes Betrachten den ersten Eindruck bestätige, werde die Krankheit heftiger und münde in der alles beherrschenden Leidenschaft (*al-ᶜišq al-mutamakkin*). Dieser Hinweis begründet die zentrale Doktrin aller seiner Behandlungsempfehlungen: Da beide Wirkungsweisen nicht von vornherein zu unterscheiden sind, muß, wer die Faszination durch einen Blick auf einen schönen Menschen spürt, diesen sofort abwenden; denn eine Wiederholung wäre gegen das Gesetz (vgl. S. 205) und unvernünftig, weil sie der Leidenschaft den Weg bereite.

Es verweist die unglückliche Liebe in den Bereich eigenen Verschuldens, daß sie durch die Kontrolle des Blicks als beherrschbar betrachtet wird. Einen Einwand, der dieses Prinzip in Frage stellen könnte, räumt Ibn al-Ǧauzī gleich aus (Ḏamm 585,15 ff.): Auf einen ersten, zufälligen, unverschuldeten Blick hin komme leidenschaftliche Liebe kaum zustande, und wenn, sei sie bei Enthaltung von jedem weiteren Betrachten leicht zu unterbinden.

Nach Klärung, wie durch die Kontrolle des Blicks den Anfängen der Leidenschaft zu wehren ist, nennt er die gleiche Disziplin auch tauglich für die Behandlung der einmal begonnenen Leidenschaft (Ḏamm 586), der auch durch Bedenken der üblen Folgen und Gottes Strafe entgegenzuwirken sei. Die Entschlossenheit empfiehlt er dadurch zu stärken, daß die Hoffnung aufgegeben (*yaᵓs*) und das Denken auf den zu erwartenden Lohn für die Tugend gerichtet wird (Ḏamm 587, 1 ff.).

Genau das Gegenteil der Hoffnungslosigkeit, nämlich die Begierde, den geliebten Menschen zu besitzen, ist für die fortgeschrittene Leidenschaft kennzeichnend (Ḏamm 587). Wenn die mehrfach wiederholte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000183

Betrachtung „das Bild der Geliebten im Herzen gezeichnet hat", so daß der Liebende sie vor sich sieht, „als ob er sie im Schlaf umarme und in ungestörter Zweisamkeit mit ihr spreche", dann wirke darin die Begierde, die geliebte Person zu erhalten (*aṭ-ṭamᶜ fī nail al-maṭlūb*), welche durch ihre Erreichbarkeit bedingt sei; denn „wenn jemand die Frau des Königs sähe und sich in sie verliebte (*hawiyahā*), würde er doch nicht sein Herz an sie verlieren, da er auf sie keine Hoffnung hegen kann". Auch gegen diese fortgeschrittene Form der Leidenschaft empfiehlt Ibn al-Ǧauzī die bekannten Maßnahmen (Ḏamm 588): Strenge Entschlossenheit, sich von dem geliebten Menschen entfernt zu halten, sich mit der Hoffnungslosigkeit abzufinden und die im ersten Teil des Werkes vorgebrachten Einwände und Mahnungen zu beachten (s. Teil 3/II B).

Auch eine noch stärkere Leidenschaft, die den Liebenden dermaßen ergriffen hat, daß er der Zurechtweisung und Schläge nicht mehr achtet (Ḏamm 588), sieht Ibn al-Ǧauzī hier, allen Erzählungen über Liebende, die aus Kummer und Sehnsucht starben, zum Trotz, im Prinzip durch eben diese Maßregeln heilbar (Ḏamm 589). Sich von der geliebten Person entfernt zu halten, erläutert er die Erfolgsaussichten der Behandlung, tilge allmählich das, was durch den Blick in das Herz gezeichnet worden sei, wie der Lauf der Zeit auch die Spuren des Unglücks aus dem Herzen tilge. Zur Unterstützung dieser Bemühungen empfiehlt er (Ḏamm 589), sich vor Augen zu halten, was zur „Mißbilligung von *hawā*" vorgebracht wurde, sowie das traurige Schicksal der Liebenden zu bedenken. Diese Empfehlung, die Liebesgeschichten als Illustration seiner Mahnungen zu betrachten, beweist jedoch mehr seinen didaktischen Anspruch, als daß er sie als Beispiel für die Macht der Leidenschaft über die Liebenden ungeschrieben machen könnte (s. S. 97).

Die Vorstellung des Liebenden — von Ibn al-Ǧauzī offensichtlich mit den Liebesgeschichten assoziiert —, seine Leidenschaft zu heilen, indem er die Geliebte betrachte und besuche (ohne sich ihr anverbinden zu können), sieht Ibn al-Ǧauzī als eine besonders heimtückische und schwer heilbare Form der Erkrankung (Ḏamm 590 f.). Ihre Gefährlichkeit besteht nicht darin, daß die Behandlungsmethode schwer zu bestimmen sei — denn diese ist die gleiche wie in den vorherigen Fällen —

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000184

sondern ergibt sich aus der Schwierigkeit, diese Vorstellung als verhängnisvollen Trugschluß aufzuklären. Entsprechend seiner anfänglich formulierten Ablehnung der keuschen, unglücklichen, aber aufrechterhaltenen Liebesbeziehung erklärt er auch hier (Ḏamm 591), daß Betrachten und Besuche der Geliebten zwar im Moment beruhige, weil sich der Liebesschmerz (*waǧd*) wegen der Nähe zur Geliebten lege, doch entfache dann die Trennung das Feuer der Sehnsucht nur noch mehr: „Du bist, um ein Gleichnis zu nennen, wie ein Durstender, der Wein trinkt; denn er empfindet beim Schlucken die Nässe als durstlöschend, die ihn danach vor Durst schmachten läßt und den Durst nur verstärkt." Zur Beschreibung dieses Irrtums führt Ibn al-Ǧauzī einige Verse an, z. B. (Anonymus):

> „Ich küsste sie, um mich dadurch zu heilen / doch die schönen Lippen haben den Schmerz nur noch vermehrt. // Sie fragte nach dem Grund für meine Schwäche: / Der deine Augenlider schwächt (d. h. mein Blick, der dich zum Niederschauen zwingt), macht mich durch diese (d. h. weil sie niedergeschlagen sind) krank."

Anschließend (Ḏamm 592) kommt Ibn al-Ǧauzī auf die Sünde und ihre Folgen zu sprechen, die im Gefolge der Leidenschaft den Gläubigen bedroht. Dieses neben der unheilvollen Dynamik der Leidenschaft zweite Thema seiner Erörterung von Notwendigkeit und Erfolgsaussichten einer Behandlung betrifft nur die mit einer Liebesbeziehung verwirklichte Leidenschaft und fügt sich daher sinnvoll der Besprechung fortgeschrittener, durch die Nähe zum geliebten Menschen verstärkter Erkrankung an der Liebe an. Ibn al-Ǧauzī gibt zu bedenken, daß für alles Tun, für die Schritte, die zum Besuch der geliebten Person führten, wie für die Worte, die man mit ihr sprach, dereinst Rechenschaft abgelegt werden müsse (Ḏamm 593). Es hieße sich in die Höhle (wörtl. Dickicht) des Löwen zu begeben, aus der nur die Flucht retten könne, wolle man sich mit dem geliebten Menschen alleine aufhalten (Ḏamm 595). Zur Rettung aus dieser Versuchung mahnt Ibn al-Ǧauzī zu dem Bewußtsein, in jedem Moment von Gott gesehen zu werden.

Im Folgenden (Ḏamm 596-99) werden weitere, die Abkehr von der Leidenschaft fördernde Betrachtungen ausgeführt, die Ibn al-Ǧauzī dem anrät, der, von Anfechtung heimgesucht, im Begriffe steht, sich dem sündigen Verlangen zu ergeben. Sie beziehen sich auf die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000185

Vergänglichkeit des irdischen Lebens und seiner Freuden, welchen Gottes ewig gültige Gerichtsbarkeit entgegenhalten wird.

Es wirkt mißverständlich, daß der Erörterung, wie man die Abwege der Leidenschaft und das nachhaltige Übel der Sünde vermeiden könne, sich Ibn al-Ǧauzī's Empfehlung anschließt, das beste Heilmittel sei, die geliebte Person dem Liebenden, wenn möglich — die Freie durch Heirat, die Sklavin durch Kauf — anzuverbinden (Ḏamm 600). Ibn al-Ǧauzī stellt dies als die Lösung einer durch keine noch so entschlossene Trennung heilbaren Liebe dar. Nun ist diese naheliegende Empfehlung nicht notwendigerweise mit der Behandlung einer besonders schwierigen und hartnäckigen Liebesleidenschaft verbunden zu betrachten; denn der Geschlechtlichkeit im Rahmen einer legalen Beziehung bringt Ibn al-Ǧauzī keine Abneigung entgegen (s. S. 213), und Liebe erscheint, wie er vom Propheten zitiert (Ḏamm 601), auch vom frommen Standpunkt aus als ein guter Grund, eine Verbindung einzuleiten. Außerdem ist die Unvereinbarkeit von Ehe und Leidenschaft eine zentrale These von Ibn al-Ǧauzī's Betrachtung des *ʿišq* (s. S. 248, 254); die legale Verbindung grundsätzlich als die beste Möglichkeit zu empfehlen, um der Leidenschaft zu begegnen, scheint daher ein einfacher, den im Ḏamm al-hawā geäußerten Vorstellungen nicht widersprechender Schritt. Das unsystematische Vorgehen, diese Empfehlung hier als eine Art Notlösung für Unheilbare zu erwähnen, anstatt sie an den Anfang der Erörterung zu stellen, so daß die Behandlung erklärtermaßen der unglücklichen, nicht auf diese natürliche Weise beendbaren Leidenschaft beträfe, findet eine logische Erklärung im Zusammenhang mit Ibn al-Ǧauzī's Auffassung von Trug, Täuschung und Wankelmut der Leidenschaft (s. S. 248). Das bei Erfüllung schnell erlahmende, mit neuem Ziel entfachende leidenschaftliche Verlangen kann nicht als rechte Grundlage für eine dauerhafte Verbindung gelten, sondern erfordert Zügelung und Tadel.

Wenn eine Verbindung mit der geliebten Person nicht ausgeschlossen, aber schwierig sei, so fügt Ibn al-Ǧauzī ergänzend an (Ḏamm 602), solle der Liebende Gott um Beistand anflehen und sich des Verbotenen enthalten. Anschließend an diese mahnenden und ermutigenden Worte zitiert Ibn al-Ǧauzī achtzehn Geschichten (Ḏamm 602-33), in denen die Liebe einen guten Ausgang nimmt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000186

Für den Fall der Unmöglichkeit einer Verbindung tritt wieder die Frage nach der Heilung von dieser aussichtslosen und unglücklichen Liebesleidenschaft in den Vordergrund (Ḏamm 633). Von der Entschlossenheit des Patienten, seine Leidenschaft durch Trennung von der geliebten Person zu beenden, geht Ibn al-Ǧauzī als Voraussetzung einer erfolgreichen Behandlung aus und zählt zur „Behandlung des Äußeren" eine Anzahl von Handlungsweisungen auf, deren Ziel es ist, die Leidenschaft durch ihr entgegengesetzte Reize zu besänftigen.

Die erste Empfehlung gilt der Kühlung des Körpers (Ḏamm 634), „denn wenn der Körper des Liebenden mager ist (Magerkeit ist eine Folge der Liebeskrankheit s. S. 250), verzehrt ihn die Hitze umso schneller". Als kühlend wird der Duft frischer Blumen empfohlen, kurze Aufenthalte im Badehaus, langer Schlaf, kühle Speisen, Betrachten klaren Wassers auf frischer Au und Unterhaltung mit aufmunternden Freunden.

Nach Reisen (zweitens; Ḏamm 634) wird als drittes Mittel die Beschäftigung mit Erwerb des Lebensunterhalts gegen die Leidenschaft angeraten, weil diese „die Beschäftigung des müßigen Herzens" sei (Ḏamm 634 f.; s. S. 244).

Eine vierte Behandlungsmöglichkeit sieht Ibn al-Ǧauzī darin, sich über die Leidenschaft für eine unerreichbare Person mit der Suche nach einer reizvollen Frau hinwegzutrösten, mit der eine Verbindung aussichtsreich ist (Ḏamm 635). So soll man Freie zum Zwecke der Ehe und Sklavinnen, um sie als Beischläferinnen zu erwerben, betrachten und dabei die vollendetste Schönheit suchen. Er läßt es sich an dieser Stelle (Ḏamm 635 f.) nicht nehmen, einen ausführlichen und detaillierten Kanon der körperlichen Vorzüge der Frau aufzuzählen, welche für ihre Schönheit entscheidend sind.

Dieser Kanon, von Ibn al-Ǧauzī mit „man sagt" zitiert, ist der Form nach — zu den in Gegensatzpaaren geordneten Qualitäten, wie lang-kurz, breit-schmal werden jeweils vier Körperteile genannt — mit geringen inhaltlichen Abweichungen eine in der Literatur des Adab verbreitete Erscheinung (vgl. Munaǧǧid, Ǧamāl 109 ff.).

Ibn al-Ǧauzī begründet die Wirksamkeit seiner Empfehlung damit (Ḏamm 636), daß er die Schönheit, welche den Liebenden beeindruckt, zum ausschlaggebenden Motiv der Leidenschaft erklärt. Wenn der Liebende deshalb andere Frauen betrachte — im Rahmen der Suche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000187

nach einer legalen Verbindung unbedenklich (s. S. 211) — werde er wahrscheinlich durch einen neuen Eindruck seine alte Faszination überwinden; denn „die Seele bleibt nicht bei Einem stehen und verharrt nicht im gleichen Zustand". Die hier geäußerte Auffassung von der Priorität der Schönheitsempfindung widerspricht seiner Definition der leidenschaftlichen Liebe (s. S. 237 f.), nach welcher eine innere Entsprechung im Gegensatz zur äußeren Erscheinung die Verliebtheit verursacht.

Als wirksame Maßnahme, die Leidenschaft zu kurieren, empfiehlt Ibn al-Ǧauzī fünftens (Ḏamm 639) den — allerdings in gesetzlichem Rahmen gedachten — Beischlaf mit einer Anderen als der unerreichbaren Geliebten. Diese, seine Unvoreingenommenheit gegen die Geschlechtlichkeit erweisende Empfehlung begründet er damit, daß die Hitze verringert werde, aus der die Leidenschaft sich entfalte, und wenn die „Instinkthitze" (*ḥarārat al-ġarīzīya*) geschwächt werde, „entsteht Erschlaffung, das Herz erkaltet und die Glut der Leidenschaft erlischt."

Mit der Vorstellung heilsamer Triebabfuhr, bzw., wie es heißt, Schwächung der die Leidenschaft nährenden Hitze, ist auch die Lehre von der schädlichen Wirkung des Samenstaus im Körper verbunden, die Ibn al-Ǧauzī an anderer Stelle erläutert (Ṣaid 1/79 § 28). Die Ausscheidung des Samens, wie des Urins, sei wichtig, denn „wenn er zurückgehalten wird, verursacht er Krankheiten, läßt wertlose Gedanken heftig werden, führt zu Liebesleidenschaft, innerer Unruhe (*waswās*) und anderen Übeln". Eine Warnung vor schädlichem Samenstau hat schon Platon formuliert (Timaios 86 c).

Die sechste Empfehlung Ibn al-Ǧauzī's (Ḏamm 639) zielt, wie für die sich anschliessende mentale Therapie kennzeichnend, auf die Veränderung des Bewußtseins, hier die Entwertung der Leidenschaft durch die Abkehr von den Freuden des irdischen Lebens. Um den Menschen aus „der Herrschaft des Begehrens (*šahwa*) in den Bereich von Trauer und Nachdenken" zu führen, werden ihm, entsprechend der „Behandlung des Äußeren", bestimmte Tätigkeiten angewiesen: Kranke zu besuchen, Begräbniszüge zu begleiten, etc.

Für die „Behandlung des Inneren" richtet Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 640) die Aufmerksamkeit zunächst auf die Unvereinbarkeit des Strebens nach Tugend und Vollkommenheit mit Schmach und Elend, welche aus der leidenschaftlichen Liebe entstehen. „Wer hohen Sinnes ist (*ḏū*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000188

l-himma), ist zu stolz, um sich von irgendetwas (wie der Leidenschaft) versklaven zu lassen." Wer aber einen über Niedrigkeiten erhabenen Sinn (*al-himma al-abīya*) nicht besitze, werde von der Heimsuchung der Leidenschaft, die, wie Ibn al-Ǧauzī durch anschließend zitierte Geschichten belegt (Ḏamm 640-2), auch die Großen (*ahl al-ᶜizz*) in Schmach und Elend führt, kaum befreit werden können.

Den Appell an Stolz und Selbstwertgefühl durch ein Dulden und Ohnmacht entgegengesetztes Ideal führt Ibn al-Ǧauzī fort (Ḏamm 642). Das Streben nach Höherem (*ṭalab ᶜulūw al-qadr*) veranlasse „die Triebseele zu töten und den Körper im Streben nach großen Taten anzustrengen". Als Gegenbild zu dem in seine Leidenschaft willenlos Ergebenen verweist Ibn al-Ǧauzī auf den Scholaren (*ṭālib al-ᶜilm*), den weitreisenden Händler und auch den gemeinen Mann, deren Mühen zur Mehrung des Besitzes und Verzicht auf die Gelüste Beispiele vernünftiger Ausrichtung des Leben bieten (vgl. S. 178).

Auf Erniedrigung und Elend des Liebenden verweist Ibn al-Ǧauzī auch, indem er auf dessen Abhängigkeit von der geliebten Person eingeht, welche ihn durch ihre Ausflüchte (*at-taǧannī*) hinhalte und demütige (Ḏamm 645).

Für Ibn al-Ǧauzī sind die aus den poetischen Beschreibungen bekannten Zweifel und Hoffnungen des bangen Liebenden nur Anlaß, um auf die Untragbarkeit seines Zustandes für den „stolzen Menschen" hinzuweisen. Eben dazu dient ihm auch das Thema der Unstetigkeit des geliebten Menschen (Ḏamm 646). Stolz, mahnt er, bedeute auch, sich für die Liebe zu jemandem zu schade zu sein, in dessen Natur der Verrat liege, wie bei den Frauen, deren verräterisches Wesen er in den im Ḏamm al-hawā vorausgegangenen Geschichten belegt sieht.

Ibn al-Ǧauzī spricht jedoch nicht das Spiel des Geliebten mit dem Liebenden an, sondern bezieht sich auf sehr prosaische Geschichten, die die Bluttaten betrogener oder sich betrogen sehender Liebender oder Gatten schildern: die Eifersuchtstat des Luqmān (Ḏamm 376 f.), sowie die in Kap. 45, „Wer den geliebten Menschen mordete", aufgenommenen Geschichten (Ḏamm 469-80), von denen einige die Rache des Betrogenen schildern (Ḏamm 469 f., 471 f., 472 f., 478 f.). Treuebruch ereignet sich außerdem in den Geschichten über die Sängersklavin eines Emirs (Ḏamm 360-62), sowie über Umm al-Banīn, Gattin des Kalifen Yazīd ibn ᶜAbdalmalik (Ḏamm 374-76), bzw., der historischen Überlieferung entsprechend (Kaḥḥāla, Nisāᵓ 1/150 ff.), des Kalifen al-Walīd (Ḏamm 373 f., s. Weisweiler, Arabesken Nr. 49).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000189

Unstetigkeit und Wankelmut der Frauen belegt Ibn al-Ğauzī auch mit Geschichten (über az-Zubair ibn Bakkār zitiert), die die „Untreue" berühmter Frauen nach dem Tod ihrer Gatten berichten (Ḏamm 647 ff.).

Das zweite Thema von Ibn al-Ğauzī's Empfehlungen für die „Behandlung des Inneren" ist die Diskrepanz zwischen der Vorstellung vom geliebten Menschen und der Wirklichkeit (Ḏamm 652): „Der Mensch ist gefüllt mit Schmutz und Dreck, doch der Liebende sieht die Geliebte im Zustand der Vollkommenheit (.....); denn die Wirklichkeit kann nur der unvoreingenommenen Wahrnehmung (*iʿtidāl*) offenbar werden", nicht aber, wenn die Macht des Verlangens (*sulṭān al-hawā*) die Makel verdecke.

Dieser Gedanke stellt nicht nur den wirklichen Wert des Objekts der Begierde in Frage; es werden auch Unvernunft und Willkür der Liebesregung angesprochen, denn den Konflikt zwischen Phantasie und Wirklichkeit stellt Ibn al-Ğauzī als Ursache für die Unbeständigkeit des Liebenden heraus (Ḏamm 653; vgl. S. 248). Mit dem Hinweis auf den ewig suchenden Charakter der Leidenschaft als der Jagd nach einem phantastischen Bild, gelingt Ibn al-Ğauzī ein feinerer, psychologisch folgerichtigerer Einwand gegen Ausschließlichkeit und unbedingte Fortdauer leidenschaftlicher Liebe, als mit dem zuvor angeführten Argument der austauschbaren Wirkung der Schönheit (s. o. S. 170).

Zur Vermeidung des sinnlosen Schweifens der Leidenschaft empfiehlt Ibn al-Ğauzī (Ḏamm 653), sich die physischen Makel des begehrten Menschen, welche die Kleider verbergen, bildhaft vorzustellen.

Auch die letzten Empfehlungen Ibn al-Ğauzī's gelten der Vorstellung (*taṣwīr*), einer Art Autosuggestion, als einem Mittel, sich der Leidenschaft zu erwehren. Den Gedanken an die Trennung von der Geliebten ertragbar zu machen, dient die Vorstellung, diese durch Tod, unfreiwillige Trennung, Überdruß, oder Entstellung ihrer Reize zu verlieren (Ḏamm 658).

Ibn al-Ğauzī rekapituliert gegen Ende des Kapitels (Ḏamm 659) die bekannten Mahnungen zu moralisch bewußtem, gottesfürchtigem Lebenswandel durch die Warnungen vor den üblen Folgen der Leidenschaft, die er dem Liebenden zum Zweck seiner Heilung sich vorzustellen empfiehlt. Zu diesem seinem Hauptmotiv aller Einwände gegen die Leidenschaft werden noch einmal, als wäre es nicht schon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000190

in reichem Maße geschehen, Geschichten angeführt, die über das Unglück von Liebenden erzählen.

Zur Betrachtung der Folgen rechten Handelns verweist er auf das Beispiel von Yūsuf (Ḏamm 661) und führt über dieses Vorbild zum Verständnis der Versuchung (*ibtilāʾ*), in der der Mensch seinen wahren Wert unter Beweis stellen (Ḏamm 662) und höchsten Lohn erringen könne; denn Gottesliebe (*maḥabbat Allāh*) — zitiert Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 663) den orthodoxen Mystiker al-Makkī, dem zufolge die Gottesliebe eines der höchsten Stadien der Gotteserkenntnis ist (Qūt 2/99) — stehe dem Gläubigen erst offen, wenn er die Versuchung kennengelernt habe.

Auch das Grundthema des Ḏamm al-hawā, die Antinomie von sinnlich niederer Natur und der Tugend der Vernunft, greift Ibn al-Ǧauzī nochmals auf (Ḏamm 663): „Der Mensch soll bedenken, was durch die Beschäftigung mit der Geliebten ihm an Tugenden (*faḍāʾil*) entgeht, und daß die Leidenschaft (*ʿišq*) der wachen Geister (*arbāb al-yaqẓa*) den Tugenden wie Gelehrsamkeit, Keuschheit, Bescheidenheit und Großmut gilt."

Dem Leser die „Stimme des Gewissens" (*wāʿiẓ al-qalb*; Ḏamm 665) und das Gebet als letzte und wichtigste Hilfe anempfehlend (Ḏamm 666 f.), beendet Ibn al-Ǧauzī seine Ausführungen zur „Behandlung der Leidenschaft", um in einem letzten Kapitel noch einige fromme Mahnungen zu überliefern, die im Gläubigen das Bewußtsein von der Vergänglichkeit des Erdenlebens und der Bedeutung des irdischen Treibens für sein Heil wachrufen (Ḏamm 668-71). Sie versehen Ibn al-Ǧauzī's Werk, in dem über weite Passagen die Paränese hinter der Überlieferung von Liebesgeschichten und die fromme Mahnung hinter der pragmatischen Anweisung zur Befreiung von unglücklicher Liebesleidenschaft zurücktritt, mit einem Ausklang, der den Ton der frommen, asketisch gestimmten Überlieferungen, die in den ersten Kapiteln gesammelt sind (s. Teil 3/II), wieder aufnimmt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000191

II

DIE ETHISCHEN GRUNDWERTE IM ḌAMM AL-HAWĀ

A. Die höhere Bestimmung des Menschen

An den Anfang seines Werkes stellt Ibn al-Ǧauzī die Darstellung der Antinomie von *ᶜaql* und *hawā*, das heißt von Vernunft und Trieb: Kap. 1, „Über die Vernunft, ihren Vorzug, und was sie zeitigt" (Ḍamm 5-11); Kap. 2, „Zur Mißbilligung von Triebbegehren und Gelüsten" (Ḍamm 12-35); Kap. 3, „Über den Kampf gegen die (niedere) Seele, die Abrechnung mit ihr und ihre Zurechtweisung" (Ḍamm 36-57).

Aus der Themenstellung der ersten drei Kapitel seines Werkes, wie aus Ibn al-Ǧauzī's Ausführungen, die aus anderen Schriften von ihm ergänzt werden können (s. S. 51), und den hier zitierten Überlieferungen erschließen sich die grundlegenden Werte im Zusammenhang der Dichotomie von niederer Natur und höherer Bestimmung. Ibn al-Ǧauzī umreißt in diesem Abschnitt des Ḍamm al-hawā die ethischen Überzeugungen, welche seine Einwände gegen die Leidenschaft auch in den folgenden Teilen des Werkes bestimmen.

Das erste Kapitel erläutert die Vorzüge des *ᶜaql*. Mit diesem Einstieg in die Erörterung von Begehren und Liebesleidenschaft geht Ibn al-Ǧauzī keinen neuen Weg. Schon Ibn Dāwūd (s. S. 54) widmete das zweite Kapitel seines Werkes (Zahra 18) dem Verhältnis von *ᶜaql* und *hawā* (vgl. auch Ḥuṣrī, Maṣūn 6a-b). Vom Lob der Vernunft, gleichsam als Einführung in die moralische Betrachtung der Liebe, sprach auch al-Ḫarāᵓiṭī (Iᶜtilāl 1a-b), wie auch al-Waššāᵓ zu Beginn seines unter anderem mit dem Thema Liebe befaßten Werkes (Muwaššā 6) Lebenshaltung und Eigenschaften des Vernünftigen (*ᶜāqil*) aufzählt.

Für Ibn al-Ǧauzī bedeutet *ᶜaql* als Antipode zum Triebbegehren einen Grundpfeiler seines ethischen Konzepts.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000192

Die Grundbedeutung von *ᶜaqala* ist binden, festhalten, hindern. Nach den arabischen Lexikographen ist *ᶜaql* deshalb als „Verhinderung der Dummheit" zu verstehen, „weil er den, der über ihn verfügt, abhält (*yaᶜqulu*), sich ins Verderben zu stürzen" (Lisān 13/485, 486). Im Qurᵓān wird der Begriff in zwei Bedeutungen verwendet (Munaǧǧid, al-Islām wal-ᶜaql 15-18): als Erkenntnisvermögen, also in der Bedeutung von Verstand, und als seine Anwendung auf die Unterscheidung von Gut und Schlecht im Sinne der Vernunft. In der ethischen Literatur frommer Prägung wurde *ᶜaql* seit alters als eine Tugend betrachtet (vgl. z. B. Ibn Abī d-Dunyā, al-ᶜAql; Māwardī, Adab Kap. 1).

In den zu Anfang (Ḏamm 5) mit der Bemerkung, hierzu gäbe es eine Vielzahl verschiedener Auffassungen, vorgestellten Definitionen des Begriffs, geht Ibn al-Ǧauzī, der Philosophie abgeneigt, allen theoretischen Implikationen dieses Unternehmens aus dem Weg. Er zitiert vier kurze Bestimmungen des Begriffs von anonymen Quellen; die erste und zweite dieser Formulierungen scheinen aus dem Ibn al-Ǧauzī wohlbekannten (s. S. 67) Hauptwerk al-Ġazālī's zu stammen (Iḥyāᵓ 1/75,19; 1/75,17). Auch Ibn al-Ǧauzī's Stellungnahme, *ᶜaql* sei eine natürliche Anlage (*ġarīza*), für die er sich auf die Autorität von Ibn Ḥanbal und dem Mystiker al-Muḥāsibī (s. S. 194) beruft, scheint auf al-Ġazālī's Zusammenstellung verschiedener Bestimmungen des *ᶜaql* zurückzugehen; denn Ibn al-Ǧauzī's anschließende Erklärung, diese Anlage sei wie ein Licht im Herzen, das zur Erkenntnis der Dinge befähige (Ḏamm 5, 9-10), ist eine Fortsetzung des zuvor (Ḏamm 5, 4) ebenfalls ohne Quellenangabe begonnenen Zitats von al-Muḥāsibī, das al-Ġazālī in seiner ersten Bestimmung des *ᶜaql* anführt (Iḥyāᵓ 1/75, 16-17). Auch die sich im Ḏamm al-hawā anschließende Beschreibung der Eigenschaften des *ᶜaql* stimmt mit Formulierungen al-Ġazālī's überein, aus denen Ibn al-Ǧauzī, offensichtlich um den Zusammenhang unbekümmert, einzelne Wendungen herausgegriffen hat.

Ḏamm 5, 10: *yuᶜallimu ǧawāz al-ǧāᵓizāt wa-stiḥālat al-mustaḥīlāt*; entspricht Iḥyāᵓ 1/76, 3: *kal-ᶜilm bi-ǧawāz al-ǧāᵓizāt wal-istiḥālat al-mustaḥīla.*
Ḏamm 5, 10 f.: *wa-yatalammaḥu ᶜawāqib al-umūr*; entspricht Iḥyāᵓ 1/76, 7: *an yuᶜarrifa ᶜawāqib al-umūr.*

Aus dieser Passage geht mit besonderer Deutlichkeit hervor, daß *ᶜaql* befähigt, die Konsequenzen (*ᶜawāqib al-umūr*) zu betrachten. Damit ist die im Zusammenhang des Ḏamm al-hawā wichtigste Wirkung des *ᶜaql* beschrieben, auf die sich die fundamentale und immer wiederkehrende Empfehlung Ibn al-Ǧauzī's zum Schutze vor und zur Abkehr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000193

von der Begehrlichkeit bezieht. Die Beweisführung für den Wert des *ᶜaql* durch die Beschreibung seiner Wirkung führt Ibn al-Ǧauzī gegen Ende des Kapitels — nach der Zitierung vieler Überlieferungen — weiter (Ḏamm 10 f.), indem er darauf verweist, daß dieser zur Gotteserkenntnis befähige, zum Gehorsam gegenüber Gott und seinem Propheten veranlasse, zu überlegtem, d. h. die Konsequenzen bedenkendem Handeln anhalte, die Menschen in die Lage versetze, sich der Schöpfung zu bedienen, die Entschlußkraft und Tugenden fördere, sowie das Schöne herbei- wie das Häßliche hinwegschaffe; deshalb solle der Mensch sich gegen die Dominanz des Begehrens (*hawā*) über den *ᶜaql* verwahren. In dieser Aufzählung wird sowohl von der erkennenden, wie auch der mäßigenden Wirkung des *ᶜaql* gesprochen; das die rationalistische Position kennzeichnende Lob des *ᶜaql* als ein Instrument der Erkenntnis und Naturbeherrschung (z. B. ar-Rāzī, Ṭibb 18) tritt jedoch hinter die Bedeutung seiner kontrollierenden Funktion zurück. In der Kontrolle der sinnlichen Regungen durch Kalkulation der Folgen, ein an die stoische Haltung erinnernder Zug (vgl. Grunebaum, Aesthetic Foundation 323), verdichten sich alle Vorzüge des *ᶜaql*: Dem Urteil der beherrschenden Vernunft, durch welche der Mensch sich vom Tier unterscheidet (Ḏamm 13, 7), sollte jedes Vorkommnis unterworfen werden (Ḏamm 13, 11 f.), indem der Mensch abwägt, „was an Lust (*laḏḏa*) und Unangenehmem (*nuġṣa*) enthalten ist" (Ḏamm 662).

Die Kalkulation der Folgen ist zweifach orientiert, denn kluges Vorgehen „läßt den Menschen das Beste in der Welt und im Jenseits erreichen", wie Ibn al-Ǧauzī an anderer Stelle (Ṭibb 93) schreibt (vgl. Ṣaid 2/296 § 151; 3/590 § 245). Auch im Ḏamm al-hawā erwähnt Ibn al-Ǧauzī diese beiden Aspekte, wenn er die Vorteile der Vernunft (Ḏamm 10, 14, 15) bzw. die Nachteile ihrer Preisgabe (Ḏamm 661) nennt und damit hervorhebt, daß die Zügelung des Begehrens im eigenen Interesse jedes Menschen liegt (vgl. S. 186). Die Ergänzung seiner Ausführungen durch zahlreiche Überlieferungen, die den Blick zumeist auf Gottes Gebote und ein durch den Gehorsam ihm gegenüber vorzubereitendes jenseitiges Leben richten, rückt die Bedeutung der Vernunft für irdische Belange in den Hintergrund. Im Lichte dieser Aussagen scheint der Wert des *ᶜaql* in seiner Polarität zum Triebbegehren zu liegen, das möglicherweise zur Sünde, jedenfalls aber nicht zum Gottesdienst führt. Die Unvereinbarkeit von Vernunft und Begehren,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000194

mehrfach Motiv frommer Überlieferungen (Ḏamm 25,9-14; 30, 1-3; 34,15-18), konstituiert den Vorzug jener aus der Verdammung von diesem. (Vgl. „le bon sens", Lecompte 468).

In enger Verbindung zur Vernunft steht die Gelehrsamkeit oder (religiöse) Wissenschaft (*ᶜilm*). Ihr mißt Ibn al-Ǧauzī besondere Bedeutung zu, denn sie ist mehr als ein Anwendungsbereich des *ᶜaql:* Die moralischen und praktischen Vorzüge der Gelehrsamkeit beweisen die Überlegenheit des Prinzips Vernunft über seinen Antipoden Triebbegehren. Sie verbindet die Gabe der Vernunft mit dem wichtigsten Objekt der Erkenntnis, dem göttlichen Gebot, dessen Kenntnis und Verständnis das Streben der islamischen Wissenschaft gilt. Die Gelehrsamkeit bedeutet somit die höchste Verwirklichung des *ᶜaql* und der menschlichen Tugend überhaupt, „das größte Licht; vielleicht ist das Umblättern der Seiten trefflicher (*afḍal*) als Fasten, Beten, Pilgerfahrt und heiliger Krieg" (Ṣaid 1/146 § 58). Die Gelehrsamkeit feit, wie Ibn al-Ǧauzī an anderer Stelle (Laṭāᵓif 55) schreibt, vor der Macht der niederen Natur: „Ihr Durstige der Leidenschaft im weglosen Ödland der Indifferenz (*ġafla*), wendet euch doch zur Straße der Gelehrsamkeit; denn viele Quellen in der Endlosigkeit des Lernens verhelfen zur Durchquerung der Wüste". Die heilsame, rechtleitende Wirkung der Gelehrsamkeit hat Ibn al-Ǧauzī, wie er sich erinnert (Ṣaid 2/330 § 167), selbst erfahren: „Ich entsinne mich, wie ich während meiner Jugend und Junggesellenzeit mich den Dingen gegenüber um Beherrschung bemühte, nach denen die Triebseele schmachtete wie ein Dürstender nach frischem Wasser; die Kraft zur Beherrschung gab mir nur das, was ich der Gelehrsamkeit an Gottesfurcht verdankte".

Im Ḏamm al-hawā nennt Ibn al-Ǧauzī die Gelehrsamkeit nur einmal (Ḏamm 16) als ein dem Begehren entgegenwirkendes Prinzip. Eine ausführliche Darstellung der Vorteile der Gelehrsamkeit wäre auch im Ḏamm al-hawā nicht angebracht; denn dieses Thema ist weit weniger dazu geeignet, die von Leidenschaft Gefährdeten von ihrem Weg abzubringen, als die Mahnungen und Beispiele, welche empfehlen, das Handeln an der Vernunft zu orientieren. Die Gelehrsamkeit stellt vielmehr eine Ebene des Denkens und Fühlens dar, die dem Begehren und der Liebesleidenschaft enthoben ist: „Sie aber (die vernunftbegabte Persönlichkeit) hat nichts mit dem Stillstand (*wuqūf*) zu schaffen (s. S. 243); denn in ständiger Bewegung klimmt sie von Wissen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000195

zu Wissen (*ᶜilm*), während der leidenschaftlich Verliebte von jeder Bewegung absteht" (Ḏamm 310).

Die Verherrlichung der Gelehrsamkeit zum „erhabensten Gegenstand des Seins" (Ṣaid 1/144 § 58) — Ibn al-Ǧauzī lobt sogar den *ᶜišq al-ᶜilm*, die Liebe zur Gelehrsamkeit (Ṣaid 3/610 § 340) — geht einher mit einer Forderung, die er immer wieder an den richtet, der den Weg der Gelehrsamkeit beschreitet (*ṭālib al-ᶜilm*): die Aufforderung zu *ᶜamal*, Tätigkeit, sei es zur Gewinnung des Lebensunterhalts (Ṣaid 2/293 § 149) oder zur Vermeidung müßig-kontemplativer Frömmigkeit (Ṣaid 1/67 § 21), bzw. weltvergessener Gelehrsamkeit (Ṣaid 1/223 § 21). Die „Tätigkeit", mit welcher Ibn al-Ǧauzī Betätigung und Bekenntnis zur Profession, im Gegensatz zu weltverneinender Frömmigkeit, Gelehrsamkeit oder bloßem Müßiggang, fordert, ergänzt das sittliche Ideal Ibn al-Ǧauzī's zu der Triade der Begriffe *ᶜaql*, *ᶜilm*, *ᶜamal*.

Der Begriff *ᶜamal* fällt im Ḏamm al-hawā nicht, doch wird er sinngemäß als eine Begehren und Leidenschaft entgegengesetzte Tugend umschrieben. In dem gleichen Sinne, wie Ibn al-Ǧauzī die Vorstellung des Fortschreitens in der Gelehrsamkeit beschreibt, das vor der Leidenschaft immunisiert (s. o.), bezieht er sich auf den tätigen Menschen: „Selten trifft die leidenschaftliche Liebe den, der sich mit Handel und Handwerk beschäftigt, und wie erst den, der sich um die Wissenschaften und Weisheit bemüht?" (Ḏamm 310, 14 f.). Die Tätigkeit, die mit der Bereitschaft, Mühe zu ertragen, einhergeht, ist auch der Dreingabe an sinnliche Genüsse entgegengesetzt: „Wir sehen den Scholaren nachts wachen und sich der Genüsse enthalten, weil er zu stolz ist, ein Dummkopf geheißen zu werden, den Reisenden (Händler) Gefahren auf sich nehmen, um sein Vermögen zu mehren, und selbst der einfache Mann erträgt manchmal viele Mühen, um zu Vermögen zu kommen. So müht der Fleißige in seinem Streben sich ab und enthält sich der Wollust des Beischlafs" (Ḏamm 642,12 ff.; vgl S. 171).

Das Ideal eines in diesem Sinne strebsamen, vernünftigen und frommen Lebens sah Ibn al-Ǧauzī, wie die Genugtuung über sein erfolgreiches und ausgefülltes Leben offenbart, für sich verwirklicht in der „tätigen", d. h. entschieden und fleißig betriebenen Gelehrsamkeit, welche gesellschaftlicherseits wahrgenommen und anerkannt wird. „Ich habe einmal mich im Vergleich zu meinen Verwandten betrachtet (....), die ihr Leben mit dem Erwerb weltlicher Güter verbrachten, und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000196

gesehen, daß mir nichts von dem, was sie erreichten, entgangen ist, außer dem, was erlangt zu haben, ich sowieso bereuen würde; beim Betrachten meiner Verhältnisse stellte sich heraus, daß mein Leben in der Welt reicher als ihres und mein Ansehen höher als ihres ist (....)" (Ṣaid 2/329 § 167).

Den Stolz auf seine Erfolge und das Bewußtsein seiner Überlegenheit bringt Ibn al-Ǧauzī zwar in selbstlobenden Bemerkungen zum Ausdruck — z. B. Lafta 48, 3 f.; vgl. Muqaddima zu Ibn al-Ǧauzī's Aḫbār aẓ-ẓirāf 33 f. — doch beabsichtigte er mit dem Hinweis auf die eigenen Erfolge zumeist, den Vorzug des gewählten Lebensweges, nämlich die Hingabe an die Gelehrsamkeit, unter Beweis zu stellen. Dies geht auch aus dem für seinen Sohn Abū l-Qāsim verfaßten Ratgeber hervor, *Lafta*, der autobiographische Bemerkungen zu seiner vorbildlich fleißigen Beschäftigung mit der Wissenschaft seit frühster Kindheit und seinen überaus erfolgreichen Werdegang enthält (Lafta 46 ff., s. S. 16).

Das pädagogische Ziel dieser Schrift, seinen Sohn zu seiner Nachfolge anzuspornen, erreichte Ibn al-Ǧauzī — trotz oder wegen der eindringlichen Selbstdarstellung — nicht; denn Abū l-Qāsim (551/1156-630/1232; Mirʾāt 8/502, 678 f.; Bidāya 13/30), der zweite von drei die Kindheit überlebenden Söhnen Ibn al-Ǧauzī's, stellte sich im Mannesalter gegen seinen Vater, was um so schwerer wog, als der erstgeborene Sohn im Jahre 554/1159 in Aleppo einem Mord zum Opfer fiel (Mirʾāt 8/502). Als Ibn al-Ǧauzī aus Bagdad vertrieben wurde, stand sein Sohn Abū l-Qāsim auf Seiten seiner Feinde; während Ibn al-Ǧauzī im Exil in Hausarrest gehalten wurde, verschleuderte Abū l-Qāsim Bücher aus der Bibliothek seines Vaters — auch von diesem selbst geschriebene darunter — für Pfennigbeträge („nicht mal zum Preis der Tinte"; Mirʾāt 8/502).

Obgleich Ibn al-Ǧauzī in anderem Zusammenhang auch die Grenzen des *ʿaql* reflektiert (z. B. Ṣaid 1/67 § 21; 3/516 § 283), erhalten im Ḏamm al-hawā die Klugheit und die ihr verwandten Tugenden ungeteiltes Lob. Hinter dieser Haltung steht nicht nur die Wertschätzung ihrer der niederen Natur entgegengesetzten Wirkung, sondern auch die im Ḏamm al-hawā durch die Tendenz vieler Überlieferungen implizit vertretene Gewißheit um Ziel und Sinn der im *ʿilm* verwirklichten Gabe des *ʿaql*, welche Ibn al-Ǧauzī am Beispiel der eigenen Erfahrung ausdrücklich erklärt (Ṣaid 1/67 § 21): „Die Gelehrsamkeit führte mich zur Erkenntnis Gottes, spornte mich an zu seinem Dienst (.....), und ich sah ihn in seiner Herrlichkeit (*fī naʿtihī*) und erkannte ihn in seinen Eigenschaften (*bi-ṣifātihī*), was mich liebestrunken (*haimān fī maḥabbatihī*) machte (.....)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000197

B. Die niedere Natur

a) *al-hawā — Das Begehren*

Das dem Werktitel „Ḏamm al-hawā" gleichlautende 2. Kapitel über Triebbegehren und sinnliche Begierden (*šahawāt*) beginnt mit einer Einschränkung. Die Definition des Begriffs *hawā*, dessen Verurteilung durch den Titel „Mißbilligung des *hawā*" angekündigt wird, führt Ibn al-Ǧauzī zunächst zu einer Relativierung dieser allzu eindeutigen Parole (Ḏamm 12): „*hawā* ist die Neigung der menschlichen Natur (*ṭabᶜ*) zu dem, was zu ihr paßt (*mā yulāʾimuhū*). Sie wurde im Menschen zu (seiner) Selbsterhaltung geschaffen; denn wäre nicht ein Verlangen nach Speise, so würde er nicht essen, oder nach Trank, so würde er nicht trinken, oder nach Beischlaf, so würde er nicht beischlafen, und so (verhält es sich mit) allem, was er begehrt". Die lebensnotwendige Funktion von *hawā* — in dieser Bestimmung dem neurologisch orientierten Triebbegriff vergleichbar (Nagera 25) — schließt eine absolute Ablehnung aus und läßt Ibn al-Ǧauzī die „Mißbilligung" auf den begrenzen, der sich exzessiv (*mufriṭ*; Ḏamm 12, 5) seinen triebbedingten, sinnlichen Gelüsten (*šahawāt al-ḥiss*; Ḏamm 16, 4) ergibt. Seine mit „Mißbilligung des Verlangens" formulierte Themenstellung sieht Ibn al-Ǧauzī jedoch darin gerechtfertigt, daß die allgemein übliche Praxis eine klare und unmißverständliche Absage an das Prinzip *hawā* erforderlich macht (Ḏamm 12, 12 ff.); denn die meisten derjenigen, „die ihrem Trieb entsprechen", handeln über das „Maß des Förderlichen" hinaus. Das rechte Maß bestimmt sich aus der Absicht, um derenwillen das Triebverlangen geschaffen wurde, nämlich damit „es dem Menschen beschafft, was ihm nutzt" (Ḏamm 12, 4).

Zur Erklärung, warum, statt *hawā* im Rahmen des „Nützlichen" (*muntafiᶜ*; Ḏamm 12, 7) und „Vorteilhaften" (*maṣlaḥa*; Ḏamm 12,11) anzuwenden, im allgemeinen „übertrieben" (*taᶜaddā*; Ḏamm 12,10) wird, führt Ibn al-Ǧauzī an, daß die Absicht, um derenwillen das Triebverlangen geschaffen wurde, gemeinhin unverstanden bleibt (Ḏamm 12, 8 f.). Es kommt nicht von ungefähr, daß der später (Ḏamm 13,18 ff.) zur Warnung vor *hawā* vorgebrachte Gedanke, das Begehren könne unter Umständen stärker als der Wille sein, hier von Ibn al-Ǧauzī nicht herangezogen wird, um zu erklären, warum auf Grund von unkontrolliertem Übertreiben das Triebbegehren oft schädliche Wirkung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000198

zeige. Er vermeidet hier das an anderer Stelle (Ṣaid 2/287 § 144) formulierte Eingeständnis, daß selbst die Einsicht in Gefährlichkeit und Minderwertigkeit des Begehrens diesem nicht immer abhelfen könne, da der „Rausch des Verlangens" (*sukr al-hawā*) an der Umsetzung der Einsicht in die Tat hindere. Im Ḏamm al-hawā, das zur Beherrschung des Begehrens ermuntern und erziehen soll, wird diesem eine rein funktionale und den höheren Anlagen des Menschen untergeordnete Bedeutung zugewiesen. Jedoch mit der, für Ibn al-Ǧauzī's Argumentation allerdings periphären, Äußerung, *hawā* führe den Menschen „aus dem Bereich der Vernunft in die Sphäre des Wahnsinns" (Ḏamm 16, 1), wird die Macht des Begehrens angedeutet. Diese gefährliche, die kontrollierende Vernunft vernichtende Wirkung des wilden Verlangens dient Ibn al-Ǧauzī als ein Argument für die Notwendigkeit, das Begehren zu bändigen. Mehr als dieser argumentative Zusammenhang ist hier jedoch zu beachten, daß von der Gewalt des Begehrens gesprochen wird; denn dieser Gedanke bedingt geradezu jene Aufrüstung des *ᶜaql* durch Argument, Appell und fromme Überlieferung, mit der Ibn al-Ǧauzī gegen den verderblichen Einfluß von *hawā* zu Felde zieht.

Die Vorstellung von Irrsinn (*ǧunūn*) als einer möglichen Folge von *hawā* ist wahrscheinlich von der Liebesdichtung beeinflußt — zu *hawā* als ein Terminus für leidenschaftliche Liebe s. S. 228 f. —; denn der Begriff *ǧunūn* kennzeichnet gelegentlich in Liebesversen den Zustand der Liebenden — wie in den Versen des Maǧnūn (Ḏamm 390), Kuṯaiyir (Dīwān 2/43, 4) u. a. — und die Begriffe *dalah*, *walah* (vgl. Ḏamm 295), welche die in geistige Verwirrung gesteigerte Liebe bezeichnen, kommen dem Bereich des Wahnsinns nahe.

So eindeutig, wie sich der Begriff *hawā* in der oben genannten Definition Ibn al-Ǧauzī's darstellt, wird er nicht verwendet. *hawā*, verbal *hawiya*, *yahwā*, dem Verb „fallen", *hawā*, *yahwī* verwandt, mit dem es auch in einen begrifflichen Zusammenhang gebracht wird — „man nennt es *hawā*, weil es seinen Ṣāḥib stürzt" (Ḏamm 12, 16; vgl. Ḏamm 583, 17) —, ist nicht immer mit Triebverlangen zu übersetzen. In allgemeiner Verwendung bezeichnet Ibn al-Ǧauzī mit *hawā* das Verlangen nach sinnlichem Genuß (z. B. „wen *hawā* Wein trinken läßt"; Muntaẓab Esc. 17a; vgl. Mudhiš 264), das Abwertung erfährt, weil es eine niedere, Verstand und Mäßigung entgegengesetzte Regung ist. Im Ḏamm al-hawā, das Begehren und Liebesleidenschaft zum Thema

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000199

hat, erscheint *hawā* entsprechend unterschiedlichen Zusammenhängen in verschiedener Bedeutung. Als Triebverlangen definiert — in das alle vitalen Impulse einbezogen werden (s. u.) —, wird *hawā* im ersten Teil des Werkes, der sich mit dem Begehren befaßt, vorwiegend wie *šahwa* im Sinne der geschlechtlichen Begierde verwendet.

Daneben ist der Begriff *hawā* auch in der Liebesdichtung vertreten, in der vorislamischen Poesie (Lichtenstädter 74), wie auch in Versen und Liebesgeschichten islamischer Zeit. In einigen von Ibn al-Ǧauzī im 39. Kapitel (Ḏamm 330-54) zitierten Überlieferungen, die vom Unglück der Liebenden erzählen (s. S. 96), bezeichnet *hawā* die unmäßig heftige, leidenschaftlichen Liebe, sowohl unter Einschluß des geschlechtlichen Verlangens und seiner Stillung (Ḏamm 347 f.), als auch von diesem unberührt, die „reine Liebe", die Körper und Seele verzehrt und gemeinhin *ʿišq* genannt wird (Ḏamm 346; 348; vgl. 301; 313). *hawā* als Terminus für die gesteigerte, leidenschaftliche Liebe findet sich auch in Ibn al-Ǧauzī's Beschreibung der „Stadien der Liebe" (Ḏamm 293; s. S. 228) und gibt eine in früheren Werken zur Liebe übliche Bedeutung des Begriffs wieder.

Z. B. Ibn Dāwūd, az-Zahra 202; auch al-Ḥuṣrī (Maṣūn 11 b) gebraucht *hawā* im Sinne von *ʿišq*, und al-Ḫarāʾiṭī bezieht sich in seinem 7. Kapitel (Iʿtilāl 12 a-13 a), das „Ḏamm al-hawā" überschrieben ist, nicht nur auf das Triebverlangen, sondern richtet seine „Mißbilligung" auch gegen die leidenschaftliche Liebe.

Für Ibn al-Ǧauzī ist im zweiten Kapitel seines Werkes jedoch nicht die leidenschaftliche Liebe das Thema; vielmehr geht es ihm darum, wie seine Definition des Begriffs *hawā* zeigt, das Triebbegehren als eine Regung zu kennzeichnen, die ins Unglück führt, wenn sie nicht gebändigt wird. Im folgenden (Ḏamm 12-15) führt er eine Reihe von Überlegungen an, die von der Gefährlichkeit des Begehrens überzeugen und die Wege zu seiner Überwindung aufzeigen sollen. Sein Haupteinwand gegen *hawā* greift das im Zusammenhang des ersten Kapitels schon genannte Grundmotiv wieder auf (Ḏamm 12 f.): „Wer dem Trieb freien Lauf läßt, verlangt nach augenblicklicher Lust, ohne an die Folgen zu denken. Er drängt, die Begierde sofort zu stillen, obwohl diese (a) im Diesseits Schmerz und Schaden verursacht und (b) den Genuß im Jenseits verhindert." Während al-Ḫarāʾiṭī, Ibn al-Ǧauzī's Vorgänger in der paränetischen Behandlung der Leidenschaft, der auch eine ethische Beurteilung des *hawā* beabsichtigte, den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000200

Blick auf die religiöse Überlieferung und Beispiele der Fährnisse von unglücklich Liebenden gerichtet hielt, versucht Ibn al-Ǧauzī mit drei Argumenten eine Beweisführung für die Inferiorität von *hawā*, die sich auf den ersten Teil (a) seines grundsätzlichen Einwandes bezieht: Die Feststellung, daß nur das — noch unverständige — Kind immer das für sich wünsche, „was es begehrt, selbst wenn der Wunsch ins Verderben führe" (Ḏamm 13, 5 f.), verweist auf die Gefahren, die das Befolgen des Begehrens birgt, und die Notwendigkeit seiner Kontrolle. Letztere geht auch aus der folgenden, ontologisch bestimmten Überlegung hervor (Ḏamm 13, 7 ff.): Der Erwachsene sei mit der Gabe der Vernunft ausgestattet, deren Funktion in der Kontrolle der natürlichen Impulse (*mā yadᶜū ilaihi aṭ-ṭabᶜ*) bestehe; denn die Tiere, im deutlichen Unterschied zum Menschen, „verrichten ihre Notdurft, wann immer es eintreffen möge". Die ungehemmte Befolgung des natürlichen Verlangens hätte also die Aufgabe der höheren menschlichen Lebensform zur Folge. Als drittes Argument gegen *hawā* warnt Ibn al-Ǧauzī vor der Dynamik des Triebverlangens, das den menschlichen Willen unterjoche und ihn zur zwanghaften Befolgung des Verlangens degradiere. Ibn al-Ǧauzī macht sich dabei, ohne seine Quelle zu nennen, einen Gedankengang aus Abū Bakr ar-Rāzī's *Ṭibb ar-rūḥānī* (vgl. S. 63) zu eigen (Ḏamm 13, 16 ff. = Ṭibb 22 f.): „Solche, die dauernd ihrem Begehren willfahren (*mudminī š-šahwa*) geraten in einen Zustand, in dem sie nicht (mehr) genießen können; dennoch können sie es nicht aufgeben, denn es ist ihnen eine Lebensnotwendigkeit geworden. Deshalb sieht man den dauernd dem Trunke oder dem Beischlaf Ergebenen nicht ein Zehntel des Genusses empfinden, den ein Anderer, welchen nicht die Gewohnheit zwingt, empfindet." Um zu erreichen, was die Gewohnheit verlangt, werfe jener sich in das Verderben, indem er, wie es bei ar-Rāzī ausführlich heißt (Ṭibb 23), durch Betrug und gefährliche Machenschaften Geld verdienen müsse, und in der Folge „erfährt er Unglück, wo er Glück vermutete, und Schmerz, wo er Lust wollte" (Ḏamm 14, 1).

In dieser Passage (Ḏamm 13, 16-14, 2) faßt Ibn al-Ǧauzī nicht nur inhaltlich die Gedanken ar-Rāzī's zusammen, sondern hat diesem auch Termini und Formulierungen entlehnt: Ṭibb 22, 16 *anna al-mudminīn* = *mudminī š-šahwa* Ḏamm 13, 16; Ṭibb 22, 17 *lā yaltaḏḏūnahā wa-lā yastaṭīᶜūna maᶜa ḏālika tarkahā* = fast wörtl. Ḏamm 13, 17; Ṭibb 23, 4 *al-iḍṭirārī fī l-ᶜaiš* = *kal-ᶜaiš al-iḍṭirārī* Ḏamm 13, 17 f.; Ṭibb 23, 7

šaqau min ḥaiṯu qaddarū as-saᶜāda = fast wörtl. Ḏamm 13, 20-14, 1. Dort wo Ibn al-Ǧauzī nicht wörtlich übernommen hat, sind seine Verkürzungen weniger präzise als die Formulierungen ar-Rāzī's.

Ibn al-Ǧauzī's Argumentation gegen *hawā* ist damit nicht abgeschlossen, wird jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt weitergeführt; denn er wendet sich im folgenden (Ḏamm 14 f.) der Frage zu, wie man sich des Verlangens erwehren kann. Neben der grundsätzlichen, immer wieder erhobenen Forderung (s. S. 206), fest entschlossen zu meiden, was schadet und sich allmählich zu entwöhnen (Ḏamm 14, 3 ff.), empfiehlt Ibn al-Ǧauzī dem, „der sich auf das Verlangen eingelassen hat", sieben Überlegungen und Betrachtungen, die teils die Argumentation für die Minderwertigkeit des Prinzips *hawā* weiterführen und zusammenfassen, und teils Vorschläge zur Therapie der Leidenschaft bieten.

Der erste und ausführlichste Einwand Ibn al-Ǧauzī's (Ḏamm 14, 6 ff.) ist wiederum ein von ar-Rāzī (Ṭibb 24 f.) übernommener Gedankengang, der sich der ontologischen Begründung für die Inferiorität von *hawā* anschließt: „Der Mensch ist nicht für den Trieb geschaffen", sondern zur „Betrachtung der Konsequenzen und zum Handeln für das Jenseits", wie man daraus ersehen könne, daß das Tier, ohne überlegen zu müssen, mehr Genuß an Essen, Trinken und Beischlaf erlange, als der Mensch. Wäre der Erhalt des „Begehrten" (*al-muštahā*) ein Vorzug (*faḍīla*), so müsste der „edle Mensch" (*al-ādamī aš-šarīf*), dessen Überlegenheit sich darin erweise, daß ihm die Tiere zur Nahrung dienen, reichlicher damit bedacht worden sein als das Tier. (Auch hier wörtliche Entlehnungen von ar-Rāzī, vgl. Ṭibb 24,12 - 25, 5 = Ḏamm 14,6-12.) Die sich aus der Bestimmung des menschlichen Wesens durch die Vernunft ergebende Pflicht zu vernunftgemäßem Handeln ist die Grundlage für die Stichhaltigkeit aller weiteren Einwände, die die verschiedenen Folgen der unbedachten Befriedigung des Verlangens betrachten.

So gibt Ibn al-Ǧauzī zweitens zu bedenken (Ḏamm 14, 13 ff.), „wieviel Verdienstvolles (*faḍīla*) entgeht, wieviel Gemeines entsteht", wieviel Krankheit (z. B. durch unmäßiges Essen) heraufbeschworen, und wieviel Ehre und Ansehen verloren werde. Deshalb soll man sich drittens (Ḏamm 14, 19 ff.) vorstellen, um wieviel die unangenehmen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000202

Folgen des Genusses den Genuß selbst übertreffen, oder, wie er diesen häufig formulierten Einwand an anderer Stelle faßt: „wie kann man die Lust einer Stunde mit ewigem Kummer erkaufen?" (Mudhiš 420).

Dieser wiederholt von Ibn al-Ǧauzī formulierten (s. S. 175 f.) Empfehlung, erst zu denken, dann auf das Verlangen zu reagieren, steht die Einsicht entgegen, daß gute Gründe und Ermahnung den nicht erreichen, der, wie der Gerber, „den Gestank der Gerberei erst bemerkt, wenn er herauskommt" (Ḏamm 14,17 f.). Deshalb werden zur Unterstützung vernunftbetonter Argumentation suggestiv wirkende Kontemplationen angeraten, wie, viertens (Ḏamm 15,1), sich einen anderen an eigener Statt dem Verlangen nachgebend vorzustellen und aus den für diesen erwarteten bösen Folgen zu lernen.

Fünftens (Ḏamm 15,3 ff.) empfiehlt Ibn al-Ǧauzī, der Einsicht, daß das zur Lust Erwünschte ein „Nichts" sei, durch die Vorstellung ekelerregender Eigenschaften des begehrten Menschen zur Hilfe zu kommen (s. S. 172).

Der Gedanke, daß — sechstens (Ḏamm 15,11) — die Beherrschung des Triebverlangens Sieg und Ansehen (*ʿizz*), die Unterwerfung aber Erniedrigung (*ḏull*) bedeute, ist für Ibn al-Ǧauzī's Morallehre in zweifachem Sinn von Bedeutung: Zum einen wird die Schändlichkeit der Dreingabe an das Verlangen als unabhängig von irgendwelchen nachteiligen oder schmerzlichen Folgen erklärt (vgl. Ibn al-Ǧauzī, Ṭibb 96); denn wer durch seine Nachgiebigkeit vom Triebbegehren überwunden werde, „der spürt in sich selbst die Erniedrigung der Unterwerfung" (Ḏamm 15, 12; ebenso 53, 2), während die Überwindung des Begehrens stark mache (Ḏamm 53, 3). In den von Ibn al-Ǧauzī im Anschluß an seine eigenen Ausführungen zusammengestellten frommen Überlieferungen — die zumeist vor den üblen Folgen sündigen Begehrens warnen — kommt auch die Auffassung zum Ausdruck, die Überwindung des Begehrens stärke den Menschen. Die Mannhaftigkeit (*murūwa*), so wird z. B. von Muʿāwiya[1] (gest. 60/680), dem arabischen Herrscher par excellence, zitiert (Ḏamm 22, 7 ff.), erweise sich erst durch die Beherrschung von Wollust und Verlangen. Der diesem Ideal verwandte

[1] al-Waššāʾ, der ein ganzes Kapitel der *murūwa* widmet (Kap. 10, Muwaššā 37-41), nennt einige Male Muʿāwiya als Zeugen für eine durch Enthaltung bewiesene Mannhaftigkeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000203

Begriff *futūwa*, Bezeichnung für die den *fatā* auszeichnenden Tugenden wie Tapferkeit und Selbstlosigkeit, die wie kein anderer ᶜAlī ibn Abī Ṭālib verkörperte (vgl. Taeschner, Zünfte 13 ff.), ist ebenfalls ein Ehrentitel, welcher dem Bezwinger der eigenen Begierden zugesprochen (Ḏamm 27, 15 ff.) wird.

Verächtlichkeit und Schande eines der Begehrlichkeit unterworfenen Lebens bringt Ibn al-Ǧauzī auch in der Fabel vom Hund und dem Löwen zum Ausdruck (Ṣaid 2/264 § 162): Ein Hund bittet den Löwen um einen neuen Namen. Dieser kennt den Hund als einen Verräter (*ḫāᵓin*), doch läßt er sich zu einer Probe herbei. Der Hund solle zuvor eine Nacht vor einer Portion Fleisch ausharren. Vom Hunger getrieben frißt der Hund in der Nacht, allen Vorsätzen zum Trotze, das Fleisch und rechtfertigt sich: „Was ist denn mit meinem Namen, er ist doch schön." (Zu Hund als ein Bild für die Triebseele s. S. 190).

Zum anderen sieht Ibn al-Ǧauzī das Gefühl der Erniedrigung mit einer allgemeinen, gesellschaftlich geltenden Wertsetzung verbunden, indem er darauf hinweist (Ḏamm 57, 7 f.), daß der von seinem Begehren Beherrschte Verachtung, der Bezwinger seines Verlangens aber hohes Ansehen erfahre. Die Eindringlichkeit der Warnungen vor Erniedrigung und Schande (vgl. Ḏamm 589) aber bezeugen weniger die Radikalität der öffentlich herrschenden Moral, als das Streben des sittenwachenden Predigers, die Verbindlichkeit des moralischen Kodex zu fördern.

Sein Zeitgenosse ᶜAbdassalām al-Ǧīlī, Enkel von ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī (s. S. 39), war offensichtlich nicht besorgt, seinen „liederlichen" Lebenswandel geheimzuhalten (Mirᵓāt 8/571). Eher zufällig skandalisiert wurde sittenwidriges Verhalten, wie der Versuch eines Mudarris der Niẓāmīya, eine nachweisbare Ehe in Abrede zu stellen (Munt. 10/203, 1-3) oder das illegale Liebesverhältnis des bedauernswerten Ibn Hubaira, Enkel des bekannten Wesirs (s. S. 31), mit einer Sklavin, die ihm nicht gehörte (Miḍmār 230 ff.).

Der siebte Einwand (Ḏamm 15, 13 ff.) nimmt das eingangs erwähnte Grundmotiv wieder auf, indem er darauf verweist, daß „dem Triebbegehren zu widerstehen" nicht nur ideelle und materielle Vorteile im Diesseits, sondern auch Lohn im Jenseits in Aussicht stelle, bzw. Schaden hier und Strafe dort zur Folge habe. Auch fromme Überlieferungen betonen die ideellen und materiellen Nachteile eines den Begierden ergebenen Lebens für das weltliche Wohlergehen. So heißt es von Fuḍail ibn ᶜIyāḍ (gest. 187/803; EI² s. n.): „Über wen die Gelüste Herrschaft gewinnen, dem bleiben die Zuwendungen göttlichen Beistands (*taufīq*) versagt", d. h. ihm wird kein Gelingen beschieden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000204

sein (vgl. Ḏamm 30, 9 ff.). Die Warnung vor der doppelten Niederlage, in weltlichen Belangen und denen des Glaubens (*fī d-dunyā wad-dīn*) ist nicht nur als Hinweis auf die für Sünde anstehende Bestrafung zu verstehen, sondern meint auch das Versagen in einer besonders gewinnträchtigen Situation, welche die Versuchung (*al-ibtilāʾ*) durch das zum Genuß lockende Verlangen darstellt (s. S. 173).

Das Versprechen von Gottes Lohn für die Beherrschung des Verlangens zu bekräftigen, liegt nicht in der Reichweite von Ibn al-Ǧauzī's der vernunftbetonten Überzeugung und Beratung geltenden Ausführungen, sondern ist ein den frommen Überlieferungen überlassenes Thema. Neben dem Paradebeispiel für entlohnte Keuschheit, der Geschichte Yūsuf's (Ḏamm 31, 17 ff.), sind es vor allem Zeugnisse von Sufis, die von Gottes Lohn für die Überwindung der Begierde berichten. Die Auszeichnung durch Wunderkraft (*karāma*) bezeugt in einer Überlieferung (Ḏamm 21 f.) der Sufi Ḥuḏaifa ibn Qatāda al-Marᶜašī (gest. 228/842-3; TA 2/77) mit einem eigenen wunderbaren Erlebnis: „Ich war auf einem Schiff, welches zu Bruch ging, und eine Frau und ich gelangten auf eine von seinen Planken. Dort mußten wir sieben Tage verharren; die Frau war durstig, und ich betete zu Gott, daß er ihr zu trinken gebe. Da glitt vom Himmel eine Kette zu uns herab, daran war eine Kanne Wasser befestigt, und so konnte sie trinken. Ich hob den Kopf, um die Kette zu betrachten, da sah ich einen Mann hoch in der Luft sitzen. Ich fragte: ‚Wer bist du?' Er antwortete: ‚Ein Mensch.' — ‚Was hat dich auf diesen Platz gelangen lassen?' — ‚Ich habe den Willen Gottes meinem Verlangen (*hawā*) vorgezogen, da hat er mich sitzen lassen, wie du mich siehst'." (Berichte ähnlichen Inhalts siehe auch Ḏamm 21,1 ff.; 22,4 ff.; 70,14 ff.).

b) *an-nafs — Die Seele*

Die Seele (*nafs*) ist mit *hawā* unmittelbar verbunden, denn in sie „wurde *hawā* gelegt" (Ḏamm 12, 7 f.), so daß die für das Triebbegehren geltenden Vorbehalte und Warnungen auch auf die Seele zu übertragen sind, wie Ibn al-Ǧauzī in seinem 3. Kapitel (Ḏamm 36-57) darlegt. „Wisse, daß der Seele die Liebe zum Triebbegehren anerschaffen wurde (*maǧbūla ᶜalā ḥubb al-hawā*), dessen schädliche Wirkung schon erklärt wurde. Deshalb bedarf es Widerstand und Kampf gegen sie;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000205

denn wenn sie nicht vom Triebbegehren abgehalten wird, überrennt sie der Gedanke, zu verfolgen, was sie verlangt" (Ḏamm 36, 1-3). Doch ist die Seele, wie hier deutlich wird, nicht mit *hawā* identisch, sondern wird als eine in verschiedene Wirkungsweisen gegliederte Wesenheit vorgestellt; denn neben der Neigung zu *hawā*, von dem sie „abgehalten" werden soll, wohnt ihr auch ein dem Moralisten willkommenes höheres Streben inne.

An anderer Stelle (Ḏamm 296) zitiert Ibn al-Ǧauzī von „antiken Philosophen", wahrscheinlich wieder in Anlehnung an ar-Rāzī (Ṭibb 27, 15 ff.), die Vorstellung von drei verschieden wirkenden Seelen:

1) „Die mit Vernunft begabte Seele (*nafs nāṭiqa*), deren Zuneigung den Erkenntnissen und dem Erwerb von Tugenden gilt."

2) „Die tierische, zornesmütige Seele (*nafs ḥaywānīya, ġaḍabīya*), deren Zuneigung dem Überwältigen, Besiegen und Führen gilt."

Ḏamm 296, 4 schreibt statt *ġaḍabīya*: *ᶜaṣabīya* und folgt damit einer Verschlimmbesserung in der Hs. Ḏamm 138 a; durch Entfernen der beiden diakritischen Punkte wurde der richtige Begriff *ġaḍabīya*, der sinngemäß das platonische (s. u.) θυμός wiedergibt, zu dem sinnlosen *ᶜaṣabīya* entstellt.

3) „Die Triebseele (*nafs šahwānīya*), deren Zuneigung Essen, Trinken und Beischlaf gilt."

Die von Ibn al-Ǧauzī hier wiedergegebene Seelenlehre hat schon aš-Šahrastānī (Niḥal 705 f.; Übersetzung 2/25) als nach gemein-islamischer Auffassung zur Natur des Menschen gehörig erwähnt (vgl. auch Iḫwān aṣ-ṣafāᵓ 3/263). Die gleiche Seelenlehre ist auch Bestandteil der zeitgenössischen islamischen Ethik (ᶜAfīfī, as-Sulūk 97ff.).

ar-Rāzī's Aufzählung der drei Seelen, die die von Ibn al-Ǧauzī verwendeten Bezeichnungen für die Seele enthält, unterscheidet sich von diesem aber dadurch, daß er Platon als seine Quelle angibt und demgemäß die von Platon als unsterblich bezeichnete Seele (Timaios 69 c) als vernunftbegabte und göttliche Seele beschreibt (Ṭibb 27, 15), eine vom islamischen Standpunkt nicht vertretbare Auffassung.
Auf ein anderes Problem macht ar-Rāzī's, von Ibn al-Ǧauzī nicht erwähnte Bezeichnung der dritten Seele als Wachstums- und Pflanzenseele (Ṭibb 27,16) aufmerksam. Obgleich er Platon zitiert, scheint er sich hier der aristotelischen Dreigliederung zu bedienen; denn Platon ordnet zwar die dritte, niedrigste Seele den Pflanzen zu (Timaios 77 b), spricht aber sonst von ihr nur als begehrlich (ἐπιθυμητικός; Timaios 70 d; Staat, 4. Buch 441 c), während Aristoteles sie als nährend, pflanzlich qualifiziert (θρεπτικός, φυτικός; De Anima 413 b, 12, 13; 414 a, 32-33; vgl. De Anima, arabisch 33, 35). Aristoteles' Schrift über die Seele hatte mehrere Übersetzungen erfahren, wie auch der in diesem Zusammenhang wichtige Dialog Platons, Timaios, wohl bekannt war (Klein-Franke, Ibn Baḫtīšūᶜ 23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000206

Einen weiteren Hinweis auf die Herkunft dieser Verschmelzung der platonischen und aristotelischen Lehre bietet Ibn Baḫtīšūᶜ (Risāla 45), der bei Erwähnung der Dreigliedrigkeit der Seele Galen als seine Quelle angibt. Die Rezeption von Galen's Schrift, die sowohl die platonische Auffassung (z. B. V: 7, 1-3; VI: 2, 7-12) als auch die des Aristoteles (z. B. VI: 3, 7) erläutert, mag zu dieser Konfusion beigetragen haben.

Ibn al-Ǧauzī dient die der Philosophie entlehnte Erklärung der Seele nur, um der leidenschaftlichen Liebe ihren Platz zuzuweisen (Kap. 36, Damm 296; s. S. 230). Seine Ausführungen über den rechten Umgang mit der Seele (*nafs*), oder dem Ich als Summe aller Begierden, Wünsche und höheren Regungen, bedienen sich nicht der philosophischen Reflexion. Zur Unterscheidung eines von Begierden bestimmten Ich, der niederen Seele, von den höheren Regungen, wie der Reflexion (einer Art Über-Ich), ist, wie für Ibn al-Ǧauzī ohnehin, statt der Philosophie der Qurʾān ausschlaggebend, der allerdings *bi-lā kaifa*, d. h. ohne das Verlangen nach dem Verstand restlos einleuchtenden Erklärungen, aufzunehmen ist (Ṣaid 1/64,17). Dieser nennt *nafs* in mehreren Bedeutungen (EI¹ s. n.). Danach hat die Seele zwei wesentliche Merkmale: Sie gebietet das Böse (*inna an-nafs la-ammāratun bis-sūʾ* 12: 52) und muß von *hawā* zurückgehalten werden (79: 40). Dem steht ihre Eigenschaft gegenüber, tadelnd zu wirken (75: 2; vgl. die Überlieferung Ḏamm 43, 9 ff.), so daß der Mensch begangenes Unrecht in seiner Seele bemerkt (9: 119).

Gemäß dieser Unterscheidung in einen niederen, dem triebhaften Verlangen verbundenen und einen zu Einsicht und Erkenntnis geschaffenen Teil kann der Mensch mit der Seele Gutes und Schlechtes verwirklichen (Ibn al-Ǧauzī, Ṭibb 94). Für Ibn al-Ǧauzī's Mahnungen und moralische Erörterung ist nicht das Streben der nach antiker Lehre höchsten Seele wichtig, als vielmehr die der Seele zugedachten Ich-Regungen, die der Schmach und der Schande entgegenstehen. Die „über alles Niedere erhabene Seele" (*an-nafs al-abīya*; Ḏamm 665) veranlaßt den Menschen, Schande zu meiden, so daß er „alle Übel der Armut heimlich erträgt, um nicht geringschätzig angesehen zu werden" (Ṣaid 2/419 § 219). Dieser Zug der Seele bewahrt vor Abwegen: „Wer eine Seele hat, verweilt nicht an anrüchigem Ort, um nicht in Verdacht zu geraten" (Ṣaid 2/419 § 219), denn „der Stolze (*ḏū anafatin*) erträgt die Demütigung nicht" (Ḏamm 642).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000207

Die Förderung des wohltuenden Einflusses der Seele muß notwendigerweise durch ihre Disziplinierung ergänzt werden; denn wenn dies nicht geschehe, so warnt Ibn al-Ǧauzī (Laṭā'if 27), beiße sie; sie sei nämlich einem bissigen Hund vergleichbar, der aber für die Jagd, nicht dazu, den eigenen Herrn zu beißen, geschaffen sei (zum Vergleich der Seele mit dem Hund s. Ritter, Seele 205 f.).

Ibn al-Ǧauzī nennt an dieser Stelle (Laṭā'if 27) das koranische Versprechen (9: 112): „Gott hat den Menschen ihre Seelen (*anfusahum*) und ihr Gut für das Paradies abgekauft" (vgl. Ibn al-Ǧauzī, Muntaẓab, Ms. Esc. 44 af.). Gemeinhin wird *anfusahum* mit „ihr Leben" übersetzt, Ibn al-Ǧauzī bezieht in seiner Auslegung den Ausdruck aber auf „Seelen" (vgl. Paret; al-Baiḍāwī 3/82). Diese Auffassung hat eine Parallele in der Interpretation des *ǧihād* als Krieg gegen die niedere Seele (s. u.).

Die Disziplinierung der Seele vollzieht sich naturgemäß nicht durch eine einmal getroffene Entscheidung, sondern verlangt einen anhaltenden Kampf (*muǧāhada*). Diesem wird, wie Ibn al-Ǧauzī in zwei — vom Herausgeber als „schwach" ausgewiesenen — Prophetenworten anführt (Ḏamm 39), mit *ǧihād* nicht nur die gleiche ehrenvolle Bezeichnung wie dem — eine der fünf Grundverpflichtungen des Gläubigen bildenden — heiligen Krieg gegen die Feinde des Islām zuerkannt; der innere Kampf gegen die niedere Seele wird sogar zur größeren und wichtigeren Aufgabe erklärt (ebenso äußert sich nach Ḏamm 23, 20 f. al-Ḥasan al-Baṣrī). Das hohe Verdienst dieses inneren „Feldzuges" gegen die dem *Dār al-Islām* immer wieder zu erobernde niedere Natur sieht Ibn al-Ǧauzī in der Schwierigkeit der Selbstkontrolle und versagenden Härte gegen sich selbst, sowie in der steten Anstrengung begründet, die dieses Unterfangen erfordert (Ḏamm 40, 1 ff.): „Die Seele ist (dem Menschen) lieb, und das, wozu sie auffordert, ist (ihm) lieb; denn sie fordert nur zu dem auf, was sie begehrt. Sich dem Verlangen zu fügen, das einem lieb ist, ist einem selbst in unangenehmen (Unternehmungen) lieb, wie erst in angenehmen!" Dem zu widerstehen, was einem lieb ist, sei demnach besonders schwer, im Gegensatz zum „*ǧihād* gegen die Ungläubigen, denn zum Bekämpfen der Feinde treibt die Natur".

Die Aufgabe, die niederen Seelenkräfte zu überwinden, wird weniger durch Ibn al-Ǧauzī's knappe Ausführungen erläutert, als durch zahlreiche Überlieferungen beschrieben, welche Leben und Taten der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000208

großen Frommen wiedergeben. Sie sind vornehmlich Zeugnisse asketischer Lebenshaltung und vertreten eine weltabgewandte, jeder sinnlichen Regung abgeneigte Frömmigkeit. Die prinzipielle und systematische Enthaltsamkeit, die hier gepredigt wird, entspricht nicht Ibn al-Ǧauzī's eigener Einstellung; denn er selbst tritt für eine maßvolle Askese (Ṣaid 1/105 § 37; 1/201 § 91) ein und erklärt im Ḏamm al-hawā eine lebenspraktische Moral (s. Teil 3/I). Die Zusammenstellung von Überlieferungen asketischer Tendenz ergibt sich aus der Thematik dieses Kapitels, die mit der asketischen Tradition islamischer Frömmigkeit verbunden ist. Die Vorstellung der niederen Seele als Hort der Begierden und üblen Regungen, die nach Genuß und kurzfristigem Gewinn streben, läßt folgerichtig für den Widerstand gegen diesen Teil der menschlichen Natur eine grundsätzliche und entschiedene Haltung erforderlich erscheinen. Anders als die Bändigung des Begehrens (2. Kap.), das sich nur zeitweilig bemerkbar macht, bedeutet *muǧāhadat an-nafs* den Kampf gegen alle menschlichen Regungen, die nicht unmittelbar auf Gott gerichtet sind.

Die Bemühung, das Übel an der Wurzel zu packen, d. h. die niederen Anlagen des Menschen im Keim zu ersticken, ist das zentrale Anliegen asketischer Frömmigkeit: wer seine niedere Seele beherrscht, überwindet auch seine sündige Begierde. So lehrt z. B. Ḥuḏaifa ibn Qatāda (s. S. 187; Ḏamm 47, 8 ff.): „Man fragte einen Mann, wie er es mit seiner Begierde (*šahwa*) halte. Er antwortete: ‚Auf der Welt ist mir nichts verhaßter, als die niedere Seele (*nafs*), wie sollte ich ihr ihre Begierde erfüllen'." Die Regungen der niederen Seele werden, wie der Sufi Abū Bakr al-Warrāq (gest. 290/903; ṬṢ 221-227; Ṣifa 4/165 f.; TA 2/102) ausdrückt (Ḏamm 48, 20 ff.), als hinderliche Ablenkung „auf dem Weg (*sair*) zu Gott" verstanden. Der Gläubige, so wird hier und in zahlreichen Mahnsprüchen ähnlicher Art gelehrt, soll sich einzig auf sein Ziel konzentrieren, und alle Regungen, die nicht Gott gelten, meiden.

Im Ḏamm al-hawā wird an anderer Stelle (s. S. 218) die Sexualität als ein natürlicher und, solange die Schranken des Gesetzes beachtet werden, in keiner Weise tadelnswerter Teil der menschlichen Natur anerkannt. Die Aufforderung zu rigoroser Enthaltsamkeit, welche aus einigen Überlieferungen dieses Kapitels hervorgeht, ist deshalb nicht als verpflichtende Lehre über den rechten Umgang mit den Begierden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000209

im allgemeinen oder der Sexualität zu betrachten. Im Gesamtzusammenhang des Ḏamm al-hawā stellen diese Überlieferungen vielmehr Zeugnisse dar für die Möglichkeit heroischer Überwindung der niederen Natur und für die tiefe Gottesfurcht der großen Frommen. Der Ernst, mit dem hier vor dem Triebverlangen und vor allen Regungen der niederen Seele gewarnt wird, unterstützt Ibn al-Ǧauzī's zentrales Anliegen, auf die Gefahren hinzuweisen, welche die Begierden für den Gläubigen bedeuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000210

III

TUGEND UND BEWUSSTSEIN

A. AṢ-ṢABR — DIE STANDHAFTIGKEIT

Ibn al-Ǧauzī widmet das 4. Kapitel der Tugend der Standhaftigkeit, weil sie zu der zuvor erläuterten Bemühung gehört, die niedere Natur zu überwinden. Er beginnt mit der lexikalischen Erklärung des Begriffs durch sein Synonym *ḥabs*, Gefangennehmen, Fesseln, Abhalten von etwas (Ḏamm 58, 3; vgl. Lisān 6/107), die unterstützt wird durch den Merksatz, der Monat Ramadān werde Monat des *ṣabr* genannt, weil in dieser Zeit die Seele (*nafs*) abgehalten werde (*tuḥbasu ʿammā*) von dem, was sie an Speise, Trank und Beischlaf verlange (Ḏamm 58, 4 ff.; vgl. Lisān 6/108). Man nennt den in schlimmen Geschick Geduldigen *ṣābir*, weil er sich des Unmuts enthält (Ḏamm 58, 7). Aus einer anderen Bedeutung der Wurzel *ṣbr*, nämlich *ṣabir*, Myrrhe, bitterer Pflanzensaft (Lisān 6/112), wird eine etymologische Erklärung abgeleitet, die auf die Beschwerlichkeit der Tugend *ṣabr* anspielt. Ibn al-Ǧauzī zitiert (ohne Isnād; Ḏamm 58, 8 f.) von Ibn al-Anbarī (das ist wohl sein Landsmann Abū l-Barakāt Ibn al-Anbarī, gest. 577/1181; EI² s. n. al-Anbarī): „*ṣabr* heißt so, weil es im Herzen bitter wirkt und die Seele verstört, wie *ṣabir* im Mund bitter schmeckt".

Der Begriff *ṣabr* findet auf zwei Haltungen Anwendung: das Ertragen des Unangenehmen (*aṣ-ṣabr ʿalā*), sowie die mehr aktive, auf der Entscheidung des Handelnden beruhende Tugend, sich des Schlechten zu enthalten (*aṣ-ṣabr ʿan*; Ḏamm 58, 13).

Auch al-Makkī (gest. 386/996) unterscheidet in seinem Qūt al-qulūb *aṣ-ṣabr ʿalā*, das Ertragen der beschwerlichen Situation, von *aṣ-ṣabr ʿan*, das Ertragen des Verzichts auf etwas Verlockendes (vgl. Ritter, Seele 236 f.).

Der Gläubige muß beide Tugenden üben, denn „der Gehorsam bedarf der Ausdauer, ihn zu ertragen (*ṣabr ʿalā*), und die Sünde der Disziplin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000211

der Enthaltung (*ṣabr ᶜan*)" (Ḏamm 58, 14 f.). Beide Haltungen verbindet der Aspekt der Widrigkeit, die der Gläubige auf sich zu nehmen hat, sei es, indem er sich den Geboten fügt, oder seinem Verlangen widersteht. Aus einem von Ibn al-Ǧauzī zitierten Ḥadīṯ aber geht hervor (Ḏamm 59 f.), daß die höchste Belohnung Gottes dem Verzicht auf Erfüllen des Verlangens zusteht, also der Selbstüberwindung, welche für die Beherrschung der niederen Seele erforderlich ist.

Die Betonung eines aktiven Anteils der Tugend *ṣabr* hat vorislamische Tradition; denn die altarabische Poesie bezeichnet mit diesem Begriff nicht nur die Geduld gegenüber den Wechselfällen des Schicksals (*dahr*) und der Natur, sondern auch das Ausharren im Kampf (Ringgren, Ṣabr 76-83), das ebenfalls Selbstüberwindung zum Verzicht auf Rettung der eigenen Haut bedeutet. Der koranische Gebrauch des Begriffs — Ibn al-Ǧauzī kennt, wie er schreibt (Ḏamm 59, 8), siebzig Stellen, die *ṣabr* erwähnen, doch alle Formen der Grundbedeutung mitgezählt, sind es im Qurᵓān knapp über hundert (vgl. Flügel, Concordanz) — entspricht der altarabischen Auffassung. An die Stelle des *dahr* tritt das von Gott bestimmte Geschick (*muṣība*), das es zu ertragen gilt; bedeutsamer als die Natur sind Gottes Gebote, denen sich der Mensch beugen muß. Der Kampf, in dem der Gläubige Beharrlichkeit beweisen muß, führt ihn gegen *hawā* und *nafs*, seine niedere Natur.

Ṣabr, der Tugend des Ausharrens zu folgen, heißt der Klugheit (*ᶜaql*) gemäß zu handeln, während das Verlangen (*hawā*) ihr entgegensteht (Ḏamm 58, 10 ff.). Der Verwirklichung der Klugheit durch *ṣabr* gibt auch der die introspektive Selbstkontrolle lehrende Sufi al-Muḥāsibī (gest. 243/857; vgl. Smith, Early Mystic) Ausdruck (Ḏamm 61): „Jedes Ding hat eine Essenz (*ǧauhar*), die Essenz des Menschen ist Klugheit, und die Essenz der Klugheit ist *ṣabr*." Umgekehrt bedeutet diese Beziehung zwischen Klugheit und Standhaftigkeit (*ṣabr*), daß erstere unumgängliche Voraussetzung ist, um die Tugend *ṣabr* zu erreichen; denn wer den Makel (*ᶜaib*) des Verlangens (*hawā*) nicht begreife, so Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 58, 14 ff.), der werde den Impulsen seiner niederen Seele folgen, während umgekehrt dem die Beschwernis des Ausharrens leicht falle, der seine Vorteile durchschaue.

Es ist bezeichnend, daß Ibn al-Ǧauzī, der im folgenden noch einige Ḥadīṯe zu *ṣabr* und einige Aussprüche von Frommen zu diesem Thema

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000212

— hauptsächlich in der Überlieferung von Ibn Abī d-Dunyā und as-Sulamī — anführt, mit keinem Wort *ṣabr* als eine Tugend der Liebenden anführt. Demgegenüber ist die Haltung des Ertragens, ausgehend von der fraglosen Unterwerfung unter den Willen der Geliebten, welche schon in den Diwanen der beduinischen Liebesdichter (Ǧamīl, Kuṯaiyir; vgl. Blachère, La Poésie Érotique 95) anklingt, fester Bestandteil der dem Thema Liebe, genauer dem Liebesdienst (l'amour courtois) gewidmeten Werke. So gilt die Fähigkeit, das Leiden an der Liebe zu ertragen, Ibn Dāwūd (s. S. 54) als eine für den würdigen Verehrer erforderliche Eigenschaft (z. B. Zahra 292), und geht als eine Tugend auch aus der Sammlung al-Ḥuṣrī's hervor (Maṣūn 27 b.). Ibn Dāwūd stellt nicht nur das Ertragen des Leidens an der unglücklichen Liebe durch Trennung und Abweisung dar, sondern auch das Ertragen ihrer Geheimhaltung (*kitmān*; Zahra Kap. 44, S. 315 ff.; vgl. al-Ḥuṣrī, Maṣūn 29 b), welches für ihn, neben dem Gehorsam als höchstes Prinzip, die Liebe als „eine intime, unerbittlich persönliche und eifersüchtig geheimgehaltene Erfahrung" auszeichnet (Vadet, Esprit 271). Die trefflichste Verwirklichung der Bereitschaft, alle Mühen auf sich zu nehmen, ist ihm die über *ṣabr* hinausgehende Tugend des „Einverständnisses (*riḍā*) mit allem Tun der geliebten Person" (Zahra 171).

Auf diese, auch die mystische Gottesliebe kennzeichnende Haltung, bezieht sich Muḥammad al-Ġazālī, indem er, die Liebesbeziehung des Menschen zu Gott reflektierend (Elixier 168-75), für eine dem Ertragen des Schmerzes überlegene Haltung plädiert, wie sie das Einverständnis (*riḍā*) darstellt. Diese, die Tugend *ṣabr* weiterentwickelnde und aufhebende Erfahrung führt in der höchsten Verwirklichung des Liebenden oder Gottesminners zu seiner Identifikation mit dem Willen des geliebten Wesens, so daß, wie Ritter treffend umschreibt (Seele 309), es für ihn keine größere Lust gebe, „als daß der geliebte sich freue und zufrieden sei, und daß sein wille geschehe, wenn es auch für den liebenden schmerz und tod bedeutet".

Daß Ibn al-Ǧauzī diesem Fortsetzen der Tugend *ṣabr* in die Menschen- und Gottesliebe nicht folgt, entspricht seinem Konzept. Intellektueller Subtilität wie mystischem Denken gleichermaßen abhold, orientiert er seine ethischen und theologischen Überzeugungen an einer Tradition der frühen Frömmigkeit, die er als eine an Gottes Geboten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000213

orientierte Enthaltsamkeit und Tugendhaftigkeit darstellt, ihre mystischen Tendenzen nur am Rande erwähnend (s. S. 79 ff.). Ebenso ignoriert seine Erörterung der leidenschaftlichen Liebe das Thema des Liebesdienstes, seine Erscheinungsformen und psychologische Dynamik, damit er, den Blick auf Leiden und Unglück der Liebenden gerichtet, aus der Distanz als Moralist urteilen und Verderblichkeit wie Nichtigkeit der leidenschaftlichen Liebe erklären kann.

B. AL-QALB — DAS HERZ

Schutz vor der verderblichen Gewalt des Verlangens bietet auch die Disziplin des Herzens. Zu Wirken und rechter Behandlung des Herzens (vgl. Makkī, Qūt 2/250-62; al-Ġazālī, Iḥyāʾ Buch 21) führt Ibn al-Ǧauzī in sechs Kapiteln (Kap. 5-10; Ḏamm 63-81) — die Kapitelüberschriften sind von al-Ḫarāʾiṭī's Werk inspiriert (s. S. 113 f.) — Ḥadīṯe und Aussprüche an, denen er nur eine knappe, wenige Zeilen umfassende Einleitung voranstellt (Ḏamm 63, 1-4): Ursprünglich sei das Herz ganz unbeschadet (*sālim min āfatin*), also rein; die fünf Sinne aber übermittelten ihm Informationen, die es registriere (vgl. S. 202; Qurʾān 22: 45: „die Menschen begreifen mit den Herzen"). „Deshalb soll man sich vergewissern, daß die Wege fest verschlossen sind, von welchen man für das Herz Versuchung fürchtet; denn wenn es sich mit etwas dieser (gefürchteten) Art beschäftigt, wendet es sich ab von dem, wofür es geschaffen wurde: den Schöpfer zu verherrlichen (*taᶜẓīm*) und an das Erforderliche zu denken." Diese beiden hier beschriebenen Aufgaben, die des Gläubigen Herz oder Sinn füllen sollen, werden in den von Ibn al-Ǧauzī angeführten Überlieferungen bekräftigt, indem das Herz sowohl als „Heimstätte ständigen Eingedenken Gottes" (*maskan aḏ-ḏikr*; Ḏamm 70, 4) bezeichnet wird, wie auch nach Aussage „eines Philosophen" (Ḏamm 68, 10) dazu dient, „das Erforderliche für Diesseits und Jenseits zu erwerben und das Verderbliche zu meiden". Die zweite Aussage, welche in der Fortführung die Betonung auf die Regsamkeit des tätigen Menschen legt, der sich vor der „Müßigkeit" (*taᶜaṭṭul*) des Herzens hütet (s. S. 244), hebt sich jedoch vom Tenor dieser Kapitel ab, weil die meisten Lehr- und Mahnsprüche vor der Ablenkung des Herzens von der Ausrichtung auf Gott warnen.

Aus einem von Ibn al-Ǧauzī im 5. Kapitel über den Schutz des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000214

Herzens vor Ablenkung und Versuchung den Überlieferungen vorangestellten Ḥadīṯ (Ḏamm 64, 1 ff.) geht nur die physische Funktion des Herzens hervor; denn es wird als ein „Fleischklumpen" (*muḍġa*) bezeichnet, dessen Zustand für das Wohlbefinden des restlichen Körpers entscheidend ist. Aus der Aufforderung der sich anschließenden Aussprüche von Frommen aber, das Herz vor schädlichen Einflüssen zu bewahren, geht die Auffassung hervor, das Herz als Sitz des Bewußtseins sei entscheidend für die Hinwendung des Gläubigen zu Gott. Die tadelnswerte Müßigkeit des Herzens ist im Geiste dieser Überlieferungen nicht das Abstehen von jeglichem bewußten Befaßtsein, sondern die Unterbrechung des „Denkens an das Jenseits" (*taᶜṭīl al-qalb min fikr al-āḫira*), wie von al-Muḥāsibī zitiert wird (Ḏamm 65, 15). Das Herz ausschließlich auf Gott auszurichten bedeutet, sich in Denken und Fühlen nur mit Gott zu befassen. Es berichtet (Ḏamm 65, 1 ff.) der mekkanische Asket und Traditionarier Wuhaib ibn al-Ward (gest. 153/770; Ḥilya 8/140-62; Ṣifa 2/218-227; Tahḏīb 11/180 f.) von dem bekannten Sohn des zweiten Kalifen, ᶜAbdallāh ibn ᶜUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (gest. 73/693; Ṣifa 1/563-82; EI² s. n.): ᶜAbdallāh verkaufte ein Kamel und antwortete auf die Frage, ob er es nicht hätte (lieber) behalten sollen: „Es war genau das Richtige, doch hat es einen Teil (*šuᶜba*) meines Herzens geraubt, und mir mißfiel, mein Herz durch irgend etwas abzulenken."

Die Liebe zur Welt als ein Gegensatz zum inneren Befaßtsein mit Gott unterliegt als eine Frage der Einstellung nicht dem islamischen Gesetz. Die falsche Orientierung des Herzens ist infolgedessen kein Vergehen und deshalb auch weniger ein Thema für die um Auslegung des Gesetzes bemühte Gelehrsamkeit als für jene von entscheidender Bedeutung, die das Verhältnis des Gläubigen zu Gott reflektieren und deshalb um die rechte innere Haltung bemüht sind. Die mit dieser Disziplin befaßten Sufis warnen darum vor der falschen Orientierung des Herzens als einem Verlust, der die Möglichkeit des Gläubigen betrifft, Gott zu erkennen und zu erfahren (z. B. Ḏamm 65,16 ff.; 66,12 f.).

Dem 5. Kapitel ist das 10. Kapitel über die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott thematisch zugehörig; denn auch die dort angeführten Überlieferungen stellen die absolute Ausrichtung des Sinnes auf die Erfahrung des göttlichen Willens dar. Den Mahnungen der Frommen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000215

ist die Anweisung zu entnehmen, sich um die Verdrängung allen irdischen Begehrens zu bemühen. So berichtet (nach Ibn Ǧahḍam, Ḏamm 77, 1 ff.) der Damaszener Sufi Aḥmad ibn Abī l-Ḥawārī (gest. 230/844-5; ṬṢ 198-202): Abū Sulaimān ad-Dārānī (gest. 215/830; Ḥilya 9/254; ṬṢ 75-82; Ṣifa 4/223-34) wurde gefragt, wie man am besten in die Nähe Gottes gelange. Da brach er in Tränen aus und sprach: „Nach so etwas werde gerade ich gefragt?! — Am ehesten gelangst du in seine Nähe, wenn du dein Herz beobachtest und im Diesseits und Jenseits nur nach Gott verlangst".

Die Liebe zu Menschen kann nicht der Gottesliebe ebenbürtig sein, die im irdischen Leben den größten Genuß (*laḏḏa*) verspricht (Ḏamm 78, 9 ff.). Der Enttäuschung über die profane Liebe gibt der Poet Muḥammad ibn ᶜUmar al-ᶜAnbarī (gest. 412/1021; Munt. 8/4; vgl. Kaḥḥāla 11/88) Ausdruck. Obgleich seine reuigen Verse eher der Beschreibung des Liebesleids gelten, dem die Reue einen besonderen Ton verleiht, nimmt sie Ibn al-Ǧauzī, wohl ob des Schwurs, forthin das Herz, statt es unheilvoll zu verschenken, an Gott zu widmen, unter die Mahnungen auf, alle Ablenkungen vom rechten Ziel des Gläubigen zu meiden (Ḏamm 66, 19 ff.): „Ich vertraue Gott mein Herz an, seit ich es verloren habe / und bei der Geliebten keine Heimstatt fand. // (.....) // Wenn ich mein Herz zurückgewinne, werde ich es mit Schönheit nicht mehr peinigen, / denn wieviel Häßliches ist daraus schon entstanden."

Obgleich Ibn al-Ǧauzī's „Ermunterung zur Ehe" (Kap. 33, Ḏamm 279-95; s. S. 217) der asketischen Ehelosigkeit widerspricht, gibt er in diesem, von Beispielen gottgeweihten Lebens geprägten Zusammenhang eine Überlieferung wieder, nach welcher Gott die Entscheidung, Ehelosigkeit vorzuziehen, durch sein Eingreifen unterstützt (Ḏamm 79, 3 ff.): Der Sufi Ibrāhīm al-Ǧabalī (?) wird in Mekka angetroffen, nachdem er in die Heimat zurückgekehrt war, um zu heiraten. Er erzählt, wie er sich nach seiner Verheiratung mit seiner Kusine so leidenschaftlich in sie verliebte, daß er sich keinen Augenblick mehr von ihr trennen wollte. Eines Nachts über seine Leidenschaft nachdenkend, habe er sich gesagt: „Es ist nicht gut, zum Tag der Auferstehung zu gelangen, während sie mein Herz gefangen hält." Darauf sei er aufgestanden, habe die Waschung vorgenommen und gebetet: „Herr, laß mein Herz zurückkehren zu dem, was würdiger (*aulā*) ist." Als drei Tage später

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000216

die Frau verstarb, machte er sich barfüßig auf den Weg durch die Wüste nach Mekka.

Das erste Kapitel des *Iʿtilāl al-qulūb* enthält einen Ḥadīṯ, in welchem der Prophet sein Stoßgebet: „Wender der Herzen (*muqallib al-qulūb*), festige mein Herz im Gehorsam dir gegenüber", erklärt: Gott halte die Herzen der Gläubigen zwischen „zwei Fingern" und könne sie wenden, wie er wolle. Ibn al-Ǧauzī, der diesen Ḥadīṯ von al-Ḫarāʾiṭī zitiert (Ḏamm 73 f.), widmet dem in diesem Ausspruch des Propheten anklingenden Thema ein ganzes Kapitel (8. Kap. Ḏamm 71-75).

Da diese Überlieferung über al-Aʿmaš (gest. 147 od. 148/765) zitiert wird, läßt sie sich im Zusammenhang der deterministischen Doktrin ansiedeln (vgl. van Ess, Ḥadīṯ 9 f.; 118). Vom Propheten tradiert Ǧābir ibn ʿAbdallāh al-Anṣārī (gest. 78/697; Ibn Saʿd 3, 2/114; Ḥuffāẓ 43 f.), der als Überlieferer von Mitgliedern der Familie des Propheten bekannt ist. Ḏamm 73, 17 läßt offensichtlich fehlerhaft wie seine Quelle al-Ḫarāʾiṭī (Iʿtilāl 7 a) ʿĀʾiša als Tradentin aus, die der Prophet in seiner Erklärung anspricht; auch Musnad 6/250 zitiert ʿĀʾiša.

Die Betonung von Gottes Bestimmungsgewalt über die Herzen und damit über die Haltung der Gläubigen, welche die in diesem Kapitel angeführten Ḥadīṯe bezeugen, hat theologische Implikationen bezüglich des *qadr*, die Ibn al-Ǧauzī nicht erörtert. Er spricht hier als Traditionarier, der mehrere Ḥadīṯe zu diesem Thema unkommentiert zusammenträgt und in anderem Zusammenhang auch Traditionen anderen Sinnes anführt (s. u.). Die hier genannten Überlieferungen drehen sich im wesentlichen um zwei Motive: die Anrede Gottes als Wender (*muqallib* oder *muṣarrif*) der Herzen, und das Bild des zwischen zwei Fingern Gottes gehaltenen Herzens.

Die Überlieferungen zu dem aus al-Ḫarāʾiṭī's fünfter Kapitelüberschrift entnommenen Thema „Rost des Herzens" gliedert Ibn al-Ǧauzī in zwei kurze Abschnitte: Sein 6. Kapitel (Ḏamm 67 f.) gibt an, wodurch diese Spuren im Herzen verursacht werden, und das 7. Kapitel (Ḏamm 69 f.) erläutert den Schutz vor der Beeinträchtigung des Herzens durch sein „Rosten", sowie die Möglichkeit, es rückgängig zu machen. Die Bezeichnung „Rost" steht für die „schwarzen Flecken im Herzen", vor welchen der Prophet in Auslegung des Koranverses (83: 14) warnt (Ḏamm 67, 1-7), „keineswegs, doch über ihre Herzen herrscht, was sie begangen haben". Hiermit deutet sich eine zu der Auffassung von der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000217

Determination des Herzens durch Gott entgegengesetzte Position an. Folgt man dem Gedanken, daß der Zustand des Herzens von den Handlungen des Menschen bestimmt wird, so bleibt gültig, daß das Herz als Hort des Bewußtseins über die Einstellung die Erkenntnisfähigkeit bestimmt und auf diesem Wege wiederum das Handeln beeinflußt. Die Interaktion zwischen Erkennen und Handeln eröffnet einen Ausblick auf eine im Begriff *qalb* Begreifen und Willen vereinigende Vorstellung „einer Art von existenzieller Verhaltensweise, welche den Menschen und sein Schicksal bestimmt" (Gardet, -Ḳalb in EI² 4/487).

Die Sünde, welche das Herz, wie die Schmerzen den Körper, schwächen, wie es von Yaḥyā ibn Muᶜāḏ (gest. 258/872; Munt. 5, 2/16 f.; vgl. GAS 1/644) heißt (Ḏamm 68, 6 ff.), hinterlassen keine untilgbaren Spuren oder „schwarze Flecken" (vgl. den Ḥadīṯ Ḏamm 181, 2 ff.); denn der Prophet bezeugt die Möglichkeit der Beseitigung des „Rostes", indem er zu diesem Zweck Koranrezitation empfiehlt (Ḏamm 69, 1 ff.).

Das Herz schließlich übt als Mahner (*wāᶜiẓ*) auch eine innere Zensur aus (Kap. 9, Ḏamm 75 f.; in allen Überlieferungen von al-Ḥarāᵓiṭī übernommen; s. S. 112), denn die „(Stimme) des Mahners Gottes ist im Herzen jedes Gläubigen" (Ḏamm 75, 11 f.). Das Gewissen im Herzen kontrolliert Wollen und Handeln des Menschen. Diese Wirkung stellt sich in der Erklärung von Ḫālid ibn Maᶜdān (gest. zwischen 103 und 108/726-7; Ḥuffāẓ 93 f. Nr. 84; Tahḏīb 3/118 ff.) als eine Erkenntnisfähigkeit („Augen im Herzen") dar, die von Gott verliehen oder verwehrt wird (Ḏamm 75, 13 ff.).

Der von ihm als Beleg angeführte Koranvers (47: 24) — „oder sind an gewissen Herzen Schlösser angebracht?" — wird jedoch von al-Baiḍāwī (5/79) nicht wie hier im Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Vers (47: 23: „Das sind diejenigen, die Gott verflucht hat: Er hat sie taub gemacht und ihre Augen erblinden lassen") als ein eindeutiger Akt göttlichen Willens aufgefaßt.

Weder Ibn al-Ǧauzī, der in diesem Kapitel der Zusammenstellung al-Ḫarāᵓiṭī's folgt, noch dieser selbst, scheinen mit dem Zitat eine theologische Aussage zu beabsichtigen. Den Bezug der hier zusammengestellten Überlieferungen bildet lediglich die für die kompilatorische Anlage kennzeichnende thematische Assoziation. Der auf den Qurᵓān Bezug nehmenden, scheinbar theologisch bedeutsamen Aussage folgt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000218

eine Überlieferung ganz anderen Charakters (Ḏamm 76, 4 ff.), die anekdotisch die Bedeutung des Gewissens bezeugt:

Zwei der berühmtesten Dichter ihrer Zeit, der fromme, die Abkehr von vergänglichem Treiben vertretende Abū l-ᶜAtāhiya (gest. 210/825) und der brilliante und lästerliche Hofdichter Abū Nuwās (gest. 200/815) treffen in der Freitagsmoschee aufeinander; der fromme Abū l-ᶜAtāhiya redet dem für seine Lasterhaftigkeit bekannten Abū Nuwās ins Gewissen, bis dieser sagt:

„Meinst du, ich unterließe jene Gelage
und verdürbe meinen Ruf mit frommen Gehabe?"

Als jener aber nicht abläßt, auf ihn einzudringen, spricht er endlich:

„Es finden die Menschen nicht zurück vom Irrweg
solange ihnen von Innen keine Ermahnung im Weg steht."

Abū l-Atāhiya bekennt: „Ich wünschte, ich hätte diesen Vers gemacht!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000219

IV

DER LEGALISTISCHE ASPEKT DER THEMATIK

A. Das verbotene Betrachten fremder Frauen und Knaben

Mit dem Thema „Blick" (*an-nazar*) befaßt sich Ibn al-Ǧauzī in zehn Kapiteln, die sich in mehrere Sinnabschnitte zusammenfassen lassen:

Kap. 11 (Ḏamm 82-85), „Das Gebot, die Augen niederzuschlagen", und Kap. 12 (Ḏamm 86-89), „Mißbilligung zudringlichen Blickens", führen die Bestimmungen des religiösen Gesetzes an. Kap. 13 (Ḏamm 90-104), „Warnung vor dem Übel des Blicks" (auf fremde Frauen), und Kap. 14 (Ḏamm 105-25), „Das Verbot, den Blick auf Knaben ruhen zu lassen und mit ihnen zu verkehren", gelten der sexuellen Begehrlichkeit und Liebesleidenschaft als einer Folge des ungezügelten Betrachtens. Die nächsten vier Kapitel befassen sich alle mit der Vergeltung für das unrechte und das vorbildliche Handeln. Kap. 15 (Ḏamm 126-130), „Die Sünde des Blicks und seine Bestrafung", und Kap. 16 (Ḏamm 131-35), „Wer sich selbst wegen (ungezügelten) Blickens bestrafte", stellen die Folgen des unrechten Tuns dar. Kap. 17 (Ḏamm 136 f.), „Wer Gott aus Angst vor Versuchung um Blindheit bat", und Kap. 18 (Ḏamm 138-43), „Belohnung für das Niederschlagen der Augen", zeigen das rechte und vorbildlich fromme Verhalten und seine Belohnung. Kap. 16 und Kap. 17 sind in Reue oder Askese vorbildlichen Gestalten gewidmet. Kap. 19 (Ḏamm 144 f.), „Behandlung des durch den Blick erregten Trachtens und Denkens", und Kap. 20 (Ḏamm 146), „Was der tun soll, der eine Frau sah, die ihm gefiel", befassen sich mit den Auswegen aus der vom Blick erregten Begehrlichkeit und Verliebtheit.

Wie Ibn al-Ǧauzī eingangs erklärt (Ḏamm 82, 1-3), übermittelt das Auge dem Herzen das Gesehene (*aḫbār al-mubṣarāt*) und lenkt es damit von der ihm zuträglichen Orientierung ab. Als gefährlichste Bedrohung für das Herz muß das Verlangen (*hawā*) betrachtet werden; der freischweifende Blick aber lasse das Verlangen im Herzen entstehen (Ḏamm 82, 4). In dieser Wirkung des Blicks sieht Ibn al-Ǧauzī das koranische Gebot (24: 30, 31) begründet, die Augen niederzuschlagen (Ḏamm 82, 4-8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000220

Ibn al-Ǧauzī offenbart mit diesem Ansatz erneut seine Betonung des moralischen Gesichtspunkts und sein Desinteresse an der Liebesbeziehung, d. h. dem Geschehen zwischen den Liebenden. Im Ḏamm al-hawā wird der Blick weder vom Verfasser noch von den zitierten Überlieferungen als ein subtiles Mittel der Verständigung zwischen Liebenden beschrieben; vielmehr sucht Ibn al-Ǧauzī zu beweisen, daß zudringliche Blicke unsittlich und ihre Folgen unheilvoll sind und verbindet seine moralischen Mahnungen mit therapeutischen Anweisungen (s. u.), wie dem Unheil vorzubeugen und abzuhelfen ist.

Eine ähnliche Gewichtung wie bei Ibn al-Ǧauzī läßt sich auch bei al-Ḫarāʾiṭī beobachten, der in den Kapiteln zum Thema „das verbotene Blicken und seine Folgen" (Iʿtilāl Kap. 19-21 Bl. 33a-41b) die Gebote zur Zügelung des Blicks überliefert und Überlieferungen über die Folgen des ungezügelten Blicks zusammenstellt. Weniger ausführlich als Ibn al-Ǧauzī, der dem Thema Blick ein Zehntel seines Werkes widmet, und ohne Kommentierung beschreibt al-Ḫarāʾiṭī durch das zusammengetragene Material — von dem Ibn al-Ǧauzī nur wenig übernimmt —, wie das Ḏamm al-hawā, den Blick als unsittlich und unheilvoll. Eine andere Akzentsetzung findet sich in Werken (Ibn Dāwūd, Ibn Ḥazm), welche die Liebe beschreiben und ihre Regeln erklären, ohne eine moralische Verurteilung vorzunehmen. So spricht Ibn Dāwūd, der wie al-Ǧāḥiẓ das „Blicken" durch keine Verbote eingeschränkt sah (s. S. 211, 231), auch von der Gefahr, durch das Betrachten des geliebten Menschen immer tiefer in eine leidvolle Liebe verstrickt zu werden (Zahra 29), doch ist für ihn der Hinweis auf diese Wirkung kein Argument gegen den Blick oder gegen die Liebe; denn die von ihm zitierten Verse denunzieren das Leid des Liebenden nicht, sondern stellen es als einen unumgänglichen Bestandteil der Liebeserfahrung und des „Liebesdienstes" dar. Ibn Ḥazm (s. S. 55) spricht zwar gegen Ende seines Werkes „Halsband der Taube" von einem Verbot des vorsätzlichen Blickens durch den Qurʾān und die Worte des Propheten (Ṭauq 116,23 f.; 117,11-13), doch entspringen diese Bemerkungen wohl seinem Bemühen, ein Schlußwort zu finden, das für fromme Gemüter versöhnlich ist und sittenstrengen Maßstäben gerecht wird; denn zuvor beschreibt er das unverwandte Betrachten der Geliebten ganz ohne Verurteilung als ein typisches Kennzeichen der Liebe (Ṭauq 12) und gesteht dem „Blick" eine „lobenswerte Rolle"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000221

im Liebesgeschehen zu (Ṭauq 29), weil sich die Liebenden durch Blicke verständigen.

Ibn al-Ǧauzī's erstes Kapitel über den Blick (Kap. 11) gilt dem allgemeinen Gebot, die Augen niederzuschlagen, wie es aus dem Qurʾān (s. o.) und dem Ḥadīṯ hervorgeht: „Wendet eure Augen ab" (über Aḥmad ibn Ḥanbal, Ḏamm 82, 17 ff.; nach Wensinck's Konkordanz im Musnad nicht enthalten). Dieses Gebot erscheint in einem anderen zitierten Ḥadīṯ (Ḏamm 83, 3 ff.) zusammen mit sechs Verhaltensgeboten, die der Prophet den Gläubigen auferlegt: nicht zu lügen, keinen Verrat zu begehen, nicht zu schwören, die Augen niederzuschlagen, die Hand nicht zu Unrechtem auszustrecken, die Scham zu bedecken. Die Frommen warnen vor der besonderen Gefahr, durch Besehen eines anziehenden Menschen die Begierde zu erregen (z. B. Ḏamm 84,12-15; 84,16 - 85,5). Das Diktum des Aḥmad Ibn Ḥanbal (Ḏamm 85,10 ff.), daß Reue und gute Vorsätze hinsichtlich eines sündenlosen Lebens solange wertlos bleiben, wie sie nicht auch den Entschluß beinhalten, das unrechtmäßige Blicken zu unterlassen, betont die Bedeutung der Disziplin des Blickes für das Heil der Gläubigen.

Ibn Ḥanbal und sein Sohn ʿAbdallāh werden in diesen Kapiteln häufiger als Ibn al-Ǧauzī's andere Quellen für fromme Überlieferungen zitiert, so daß die ḥanbalitische Überlieferung als ein Hauptzeuge für die Verwerflichkeit des Blicks erscheint. Neben Ḥadīṯen führt er von Aḥmad und ʿAbdallāh auch Überlieferungen an, die Aussprüche von Frommen zur Warnung der vom Blick erregten Begehrlichkeit und ihr vorbildliches Verhalten wiedergeben (s. S. 91). Doch ist die hier zum Ausdruck kommende Auffassung nicht nur dem ḥanbalitischen Maḏhab eigen, sondern ist, wie aus al-Ġazālī's Formulierung (Iḥyāʾ 3/91): „der Blick ist der Beginn der Unzucht" hervorgeht, Teil der gemein-sunnitischen Auffassung von der gebotenen und wegen seiner üblen Wirkung notwendigen Kontrolle des Blicks.

Zur Stellungnahme zu diesem Thema durch die frühislamischen Verfechter der Sunna des Propheten s. Stohwasser-Freyer 1/59.

Überlieferungen vom Propheten gegen den Blick sind im Musnad jedoch zahlreicher als in den anderen Sunna-Werken enthalten (vgl. Wensinck, Concordance: *baṣar*, *zanā*, *zināʾ*, *ʿain*, *naẓar*), und eine — besonders gestrenge — Äußerung des Propheten, die Ibn al-Ǧauzī nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000222

Ibn Ḥanbal zitiert (Ḏamm 90, 6 ff. = Musnad 7/40), „jedes Auge treibt Unzucht", ist ausschließlich ḥanbalitische Überlieferung.

Der grundsätzlichen Forderung, den Blick durch das Niederschlagen der Augen zu kontrollieren, folgt im 12. Kapitel eine Eingrenzung des Gebots, den Blick zu senken. Ibn al-Ǧauzī zitiert den Propheten (Ḏamm 86, 1 ff.): „Laß deinem Blick nicht einen anderen folgen, denn der erste steht dir zu, der zweite nicht."

Dieser Ḥadīṯ findet sich — immer auf Autorität von ʿAlī angeführt — bei Abū Dāwūd, Nikāḥ 43; Tirmiḏī, Adab 27; Ibn Ḥanbal, Musnad 5/353, 357.

Das Verbot fortgesetzten und bewußten Betrachtens findet in einigen anderen von Ibn al-Ǧauzī zitierten Ḥadīṯen (Ḏamm 86, 7 - 87, 8) Ausdruck und wird auch durch von ihm nicht angeführte Prophetenworte bestätigt (Wensinck, Concordance: *baṣar*, *naẓar*). Es ist dies die gesetzliche Grundlage für die von Ibn al-Ǧauzī gesammelten Warnungen vor der Gefährlichkeit und Verwerflichkeit des Blicks; seine Mißbilligung betrifft, wie die frommen Mahnsprüche dieses Kapitels bekunden, das Begehren, das in die Betrachtung des anziehenden Menschen eingeht und zweifach Unheil stiftet: durch die Versuchung zur Sünde und Ablenkung von Gott, mit der sich die frommen Überlieferungen befassen, und Liebesleid, das Thema der Überlieferungen von Liebespoesie und Schicksal der Liebenden ist.

Deshalb sind die von Ibn al-Ǧauzī zu diesem Thema gesammelten Überlieferungen in Charakter und Herkunft weniger einheitlich als in den ersten zehn Kapiteln des Werkes. Obgleich Überlieferungen überwiegen, in denen Fromme von den Gefahren des Blicks künden oder die Erhabenheit über Versuchungen darstellen — wie Ḥassān ibn Abī Sinān (s. S. 80), der an einem belebten Festtage ausging, ohne die zahlreich unterwegs befindlichen Frauen mit einem Blick wahrzunehmen (Ḏamm 88, 9 ff.) — sind in den zehn dem Blick gewidmeten Kapiteln auch zahlreiche Überlieferungen enthalten, die die Verliebtheit, bzw. diese begleitenden Gefühle (Schmerz, Sehnsucht), schildern oder für das jeweilige Thema aufschlußreiche Berichte über Verliebte wiedergeben. Die zehn Kapitel zum Blick bilden deshalb auch eine Mitte zwischen zwei Polen des Werkes: der Verurteilung des Verlangens (*hawā*), die aus den Worten des Propheten, frommen Überlieferungen und der ethischen Argumentation Ibn al-Ǧauzī's hervorgeht (Kap.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000223

1-10), und der Warnung vor der Liebesleidenschaft (*ʿišq*), deren Folgen in den Liebesgeschichten beschrieben werden (Kap. 39-48).

Im 13. Kapitel zur Warnung, Frauen zu betrachten, werden beide Überlieferungsarten in zwei Gruppen, zwischen denen die eigenen Ermahnungen Ibn al-Ǧauzī's stehen, zusammengefaßt. Die von Ibn al-Ǧauzī zunächst zitierten Mahnsprüche geben hauptsächlich zwei Einwänden Ausdruck. Erstens: der Blick erregt verderbliche und sündige Begierde, z. B. (Ḏamm 93, 3-6) von al-ʿAlāʾ ibn Ziyād (Ibn Saʿd 7, 1/158): „Folge mit dem Blick nicht dem Kleid einer Frau, denn er wird im Herzen Begierde erregen". Zweitens: weil das so ist, kann der Blick nur Unglück heraufbeschwören, das, mit Begierde und Leidenschaft ohnehin verbunden, durch die zu erwartende Vergeltung für Sünde Gewicht erhält, z. B. al-Ḥasan al-Baṣrī (s. S. 79): „Wer seinem Blick freien Lauf läßt, wird daran lange Kummer tragen" (Ḏamm 92 f.).

Dieser Gedanke wird von Ibn al-Ǧauzī's Mahnungen (Ḏamm 94, 11-95, 10) bekräftigt. Auf die üble Wirkung des Blicks verweisend — der Blick sei „ein vergifteter Pfeil", der im Herzen wirke —, warnt er vor den dauerhaften und fatalen Folgen wiederholten Hinschauens: Wer, vom ersten Blick fasziniert, ein zweites Mal hinsehe, der vergewissere sich der Schönheiten des Bildes, übermittele es an sein Herz und zeichne es ihm ein. Was immer der Blick dann übermittele, wirke wie Wasser, mit dem ein Baum gegossen wird, damit er gedeihe; das Herz werde verdorben und unterlasse, sich mit dem zu befassen, was ihm aufgetragen ist. Mit der Darstellung fortschreitender Eingenommenheit durch den Anblick verbindet Ibn al-Ǧauzī die Absicht, die Notwendigkeit sofortiger Abkehr zu begründen, die einzig die Möglichkeit biete, die Herrschaft über den vom Blick mitgerissenen Sinn wiederzuerlangen (Ḏamm 94, 17-21).

Die Mahnung, daß die „Behandlung" (*ʿilāǧ*, Ḏamm 94, 15) anfangs möglich, später aber aussichtslos sei, wird als das Grundmotiv der Empfehlungen Ibn al-Ǧauzī's gegen Begehren und Leidenschaft immer wieder in verschiedenen Varianten aufgegriffen (vgl. S. 212). Die Erörterung von Möglichkeiten einer „Behandlung" des von Begehren oder Liebessehnsucht Befallenen ist die eigentliche Absicht Ibn al-Ǧauzī's, die hinter allen von ihm vorgebrachten Mahnungen steht;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000224

der Standpunkt des Therapeuten ermöglicht ihm, die beiden Aspekte der zitierten Überlieferungen, Morallehre und die Darstellung der Liebesleidenschaft durch poetische Schilderung oder Berichte über das Schicksal der Liebenden, zu verbinden, indem er sie aufeinander bezieht.

Im 13. Kapitel erscheinen die Bemerkungen zur „Behandlung", die sich den Betroffenen und damit auch dem Ereignis der Liebe zuwenden, deshalb gefolgt von Überlieferungen, die die vorangestellten Mahnsprüche zur moralischen Unterweisung durch eine zum gleichen Zweck angeführte Beschreibung von Begehren und Liebe ergänzen. Ibn al-Ǧauzī führt vierunddreißig jeweils nur wenige Verse umfassende Beispiele aus der Poesie an (Ḏamm 95-103), in denen die Dichter (z. B. al-Farazdaq, Ibn al-Muᶜtazz, u. a.; s. S. 69) das Unglück der durch einen Blick verursachten Verliebtheit schildern. Die poetische Beschreibung des Liebesschmerzes, die keine Absage an die Liebe meint, sondern den Seufzern des Verliebten und dem „Liebesdienst" Ausdruck geben (z. B. Ibn al-Muᶜtazz, Ḏamm 97 f.) wirken doch als ein Beweis für das vom Blick verursachte Unheil. Diese „Verwendung" — in doppeltem Sinne — ergibt sich aus dem moralisch bestimmten Kontext von Ibn al-Ǧauzī's Mahnungen und den frommen Überlieferungen.

Gegen das Betrachten des begehrten Menschen wendet sich auch das längste Kapitel dieser Reihe über das Verbot, Knaben (wörtl. „Bartlose": *murdān*) zu betrachten und Gesellschaft mit ihnen zu pflegen (Kap. 14, Ḏamm 105-24). Ibn al-Ǧauzī bezeichnet dieses als eines der wichtigsten Kapitel zum Thema „Versuchungen" (Ḏamm 105, 2 ff.), denn es betreffe den Frommen (*ᶜābid*) und Gelehrten (*ᶜālim*); während der Blick auf fremde Frauen für sie keine Versuchung darstelle, weil sie kaum mit ihnen zusammen seien, und der Umgang mit ihnen als verboten gelte, gehöre der Knabe zu ihrem Umgang. „Wieviele sind dabei schon ausgeglitten, wie oft schmolz fester Wille (*ᶜazm*) dahin, wie wenige kamen mit der Versuchung in Berührung, ohne ihr zu erliegen".

Berichte und Geschichten über Knabenliebe werden im Ḏamm al-hawā mehrfach überliefert: 229; 269; 531; 546; 557-61; 577; 578.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000225

Der Verweis auf die Aktualität des Themas ist ernst gemeint; denn obgleich die Knabenliebe von religiösem Gesetz und frommer Überlieferung aufs Heftigste verdammt wurde, wie Ibn al-Ǧauzī in späteren Kapiteln darstellt (Kap. 26-2; s. S. 216), war sie aus dem urbanen Leben der damaligen Zeit keineswegs verbannt.

Die Arbeiten zur Sexualethik im Islam (Bousquet 72; Bouhdiba 468 f.; vgl. Goitein 48) geben zu dieser Frage nur über die nordafrikanischen Verhältnisse Auskunft. Es kann hier nur auf einige Einzelheiten verwiesen werden: Die Bibel, die für die Homosexualität die Todesstrafe vorsieht (Leviticus 20/13), zeigt, daß den alten Semiten die Homosexualität nicht unbekannt war (z. B. die Geschichte von Sodom; vgl. Patei 182-6). Die Knabenliebe aber scheint erst mit zunehmendem Einfluß der persischen Kultur im arab.-islamischen Bereich Eingang gefunden zu haben (vgl. Ritter, Seele 501): Taten und Dichtung des Abū Nuwās am abbasidischen Kalifenhof sprechen für sich (vgl. Wagner). Der buyidische Fürst ᶜAḍudaddaula (gest. 372/983) bereitet seinem Vetter vorsätzlich höllische Qualen, indem er ihm den geliebten Türkensklaven entreißt (Arnold, Caliphate 63). Auch Personen außerhalb der Freiheiten des Hoflebens wurde die als anstößig verstandene Neigung zu Knaben nachgesagt, wobei diese Angaben auch als Versuch der Verleumdung entstanden sein können: z. B. Yāqūt, Iršād 14/114 über den muᶜtazilitischen Kadi ᶜAlī ibn Muḥassin at-Tanūḫī (s. S. 107); Sibṭ Ibn al-Ǧauzī über ᶜAbdassalām al-Ǧīlī (Mirʾāt 8/571). Auch al-Ḫaṭīb al-Baġdādī kam deshalb ins Gerede (Iršād 4/34; Malti-Douglas 125 f.; weitere Hinweise zur Knabenliebe vor allen in der Abbasidenzeit s. Munaǧǧid, al-Ḥayāt al-ǧinsīya 72, 85-88).

Das Kapitel über Betrachten und Gesellschaft von Knaben enthält überwiegend von Frommen überlieferte Warnungen und Aussprüche zum Thema, sowie Beispiele ihres vorbildlichen Verhaltens, doch läßt Ibn al-Ǧauzī auch Gegenbeispiele verliebter Männer zu Wort kommen, wie vier von Ibn al-Marzubān übernommene kurze Geschichten über Yaḥyā ibn Aktam (gest. 242/856-7; Wakīᶜ, Aḫbār al-quḍāt 2/161 ff.; Tahḏib 11/179-83), den bekannten Traditionarier, Rechtsgelehrten und Kadi dessen Werbungen um schöne Knaben hier dargestellt werden (Ḏamm 116-18).

Eine Parallelüberlieferung zu Ḏamm 117, 6-13 enthält unter Angabe anderer Gewährsleute al-Wakīᶜ 2/164; die einleitende Szenenbeschreibung stimmt sinngemäß überein, nicht aber wörtlich.

Überlieferungen, welche nicht den Verliebten in den Vordergrund der Darstellung rücken, sondern von der beispielhaften Ablehnung des Umgangs mit Knaben berichten, bestätigen von einer anderen Seite

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000226

Ibn al-Ǧauzī's einleitende Worte über die Versuchung der Frommen und Gelehrten, indem sie den verführerischen Reiz des schönen Knabengesichts für jene bezeugen. So wird berichtet, wie auf Geheiß frommer Gelehrter Knaben (vor dem ersten Bartwuchs) aus den Traditionarierzirkeln ausgeschlossen wurden: Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778) soll keinen Knaben zu sich gelassen haben (Ḏamm 109, 1-4), und von Abū Ǧaᶜfar Aḥmad ibn Ṣāliḥ (gest. 248/862; TB 4/195 ff. Nr. 1886; Ḥuffāẓ 495 f. Nr. 511), einem bedeutenden Traditionarier, wird in zwei Überlieferungen berichtet (Ḏamm 109, 4 ff.; 109, 12 ff.), er habe sich grundsätzlich geweigert, Knaben zu unterrichten. Von Mālik ibn Anas (gest. 179/795) heißt es sogar (Ḏamm 110,3 ff.), er habe einen Knaben bestraft, der sich die Teilnahme an seinem Maǧlis erschlichen hatte. Auch die Reaktion des Bagdader Sufi aš-Šiblī (gest. 334/945; EI[1] s. n.) zeigt trotz aller Übertreibung, daß der schöne Knabe als Versuchung betrachtet wurde (Ḏamm 116, 12 ff.): Als er einen sehr schönen Knaben unter der vor ihm versammelten Menschenmenge entdeckt, fährt er ihn mit den Worten an: „Entferne dich von uns, Teufel".

Sufis spielen in diesem Kapitel, wie überhaupt im Zusammenhang der Knabenliebe (vgl. Ritter, Seele 445) eine besondere Rolle; denn auf sie bezieht sich ein beachtlicher Teil der hier angeführten Überlieferungen, die ihre Mahnungen vor dem verderblichen Umgang mit Knaben wiedergeben, aber auch von Beispielen der Knabenliebe berichten — wie über einen Sufi-Scheich, der sich trotz besseren Wissens und Wollens in einen Knaben verliebte und sich täglich auf der Straße aufhielt, um diesen vorbeigehen zu sehen (Ḏamm 119, 5-18). In dem den Sufis gewidmeten Teil seines Werkes *Talbīs Iblīs* (s. S. 81 f.) hat Ibn al-Ǧauzī im Zusammenhang seiner Verurteilung des den Sufis vorgeworfenen Umgangs mit Knaben einige Überlieferungen aus dem Ḏamm al-hawā aufgenommen.

Ḏamm 110, 7-9 = Talbīs 266; Ḏ 110, 10 - 111, 2 = T 266; Ḏ 111, 7-15 = T 267; Ḏ 111, 16 - 112, 3 = T 265 f.; Ḏ 112, 4-9 = T 266; Ḏ 112, 10-16 = T 266; Ḏ 113, 6-10 = T 267; Ḏ 114, 5-10 = T 276; Ḏ 119, 5-18 = T 262.

Mit besonderer Entschiedenheit wendet sich Ibn al-Ǧauzī gegen die „Schönheitsschau" (s. S. 24), in welcher der *šāhid*, der Jüngling, als Repräsentant des göttlichen Attributs der Schönheit gilt. Diese als fromme Übung verstandene Praxis verweist

Ibn al-Ǧauzī in den Zusammenhang der ketzerischen Lehre vom *ḥulūl* (Inkarnation der Gottheit; Talbīs 257 f.). Die Verurteilung dieses Kultes klingt auch in einer im Ḏamm al-hawā enthaltenen Überlieferung an (Ḏamm 111, 7-15): Abū ᶜAlī ar-Rūḏabārī (gest. 322/933; Ḥilya 10/356; ṬṢ 354-60; Ṣifa 2/454 f.) berichtet von einem Gespräch mit Abū l-ᶜAbbās Aḥmad al-Muʾaddib (vgl. Talbīs 267; = (?) Aḥmad ibn ᶜAṭāʾ al-Adamī (gest. 309 od. 311/924; ṬṢ 265-71; Ṣifa 2/444 f.; TA 2/67-75) — beide waren Schüler des Ǧunaid). Auf seine Frage, woher die Sufis den Brauch hätten, mit Jünglingen vertraulichen Umgang (*uns*) zu pflegen, antwortet Abū ᶜAlī: „Du kennst sie besser als ich, doch sie sind durch vieles unversehrt gegangen". Da antwortete er: „Ganz und gar nicht, ich habe gesehen, wie der Stärkste von ihnen im Glauben sich zur Flucht wandte, sowie er einen Jüngling herankommen sah, als wollte er vor einem in den Kampf ziehenden Heer fliehen. Und dies, weil zu Zeiten die Umstände einen bezwingen, so daß die wirkliche Natur (*ṭibāᶜ*) nicht zur Geltung kommt; es gibt keine größere Gefahr, und keinen schlimmeren Fehler."

Einen gewichtigen Abschnitt in diesem Kapitel nimmt die Auseinandersetzung mit Ibn Dāwūd ein. Ibn al-Ǧauzī's Einspruch richtet sich nicht gegen sein *k. az-Zahra*, sondern gegen die der Überlieferung nach von Ibn Dāwūd gelebte Haltung bezüglich der Betrachtung des (geliebten) Jünglings; denn die Geschichte seiner Liebe zu Muḥammad ibn Ǧāmiᶜ aṣ-Ṣaidalānī — wie die Paare Maḥmūd und Ayāz, sowie Maulānā und Šamsaddīn eines der bekannten Beispiele gleichgeschlechtlicher Liebe — offenbart seine Mißachtung gegenüber dem Verbot des „Blicks" und veranschaulicht gleichzeitig die unglücklichen Folgen uneingeschränkten Betrachtens des geliebten, aber unerreichbaren Menschen. Ibn al-Ǧauzī zitiert sechs Überlieferungen, die sich über das Liebesverhältnis zwischen Ibn Dāwūd und Muḥammad äußern oder dieses schildern (Ḏamm 119-23).

Fünf Überlieferungen zitiert Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 119, 19 - 121, 7; 122, 20 - 123, 12) von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī; sie finden sich wörtlich mit gleichem Isnād im *Taʾrīḫ Baġdād* (s. S. 102). Auch die von as-Sarrāǧ zitierte Überlieferung zu Ibn Dāwūd (Ḏamm 121,18 - 122,6) ist in dieser Quelle nachzuweisen (s. S. 98).

Anstoß nimmt Ibn al-Ǧauzī nicht in erster Linie an der Liebe des Ibn Dāwūd; denn dieser war ein Verfechter der enthaltsamen Liebe und war für Ibn al-Ǧauzī ein Überlieferer des für diese Haltung bedeutsamen *ᶜišq*-Ḥadīṯ, „wer liebt, sich enthält, Schweigen bewahrt und stirbt, stirbt als Märtyrer" (siehe Teil 4/IV), und damit ein Kronzeuge der keuschen Liebe. Die Gestalt des Ibn Dāwūd, für den, der Überlieferung nach, dieses Prophetenwort nicht nur eine Tradition war,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000228

sondern die Maxime seines Lebens, erregt den Widerspruch des Ḥanbaliten vielmehr, weil er den „Blick" für uneingeschränkt erlaubt erklärt haben soll (obgleich die bekannten Ḥadīṯsammlungen Material gegen den „Blick" enthalten; s. S. 205). Die wichtigste Rolle für die Überlieferung — vielleicht auch Gestaltung — dieser Haltung von Ibn Dāwūd spielt sein Freund Niftawaih (gest. 323/935; GAL S 1/184; Kaḥḥāla 1/102), der vom Liebestod des Ibn Dāwūd und seinem Vermächtnis berichtet. Ibn al-Ǧauzī zitiert (Ḏamm 120 f.): „Ich besuchte den kranken Ibn Dāwūd und fragte ihn: ‚Wie geht es dir?' Er antwortete: ‚Die Liebe eines, den du kennst, hat verursacht, was du siehst.' Ich fragte: ‚Was verbietet dir, dich seiner zu erfreuen, wo er dir doch ganz ergeben ist?' Er antwortete: ‚Der Blick ist dem Ermessen freigestellt (*mubāḥ*) und hat mir eingebracht, was du siehst. Der Genuß (*laḏḏa*) ist jedoch verwehrt, denn er wird mir von dem verboten, was mir mein Vater überlieferte...'" (es folgt der *ʿišq*-Ḥadīṯ, siehe oben).

Diese Erklärung Ibn Dāwūd's veranlaßt Ibn al-Ǧauzī zu einer Gegenrede (Ḏamm 121, 8-17): „Der Blick auf den Jüngling ist nur freigestellt (*mubāḥ*), wenn er begehrlos (*ʿadam aš-šahwa*) ist; selbst wenn die Begierde nicht vorhanden ist, bleibt zu fürchten, daß sie durch den Blick erregt wird. Für unsere Kollegen (*aṣḥābunā*) ist das Verbot zweifach (begründet): a) Bei gesunden Naturen ist Begierde vorhanden und das Verbot des Blickes notwendig. b) Wer behauptet, er empfände keine Begierde, ist ein Lügner, und wenn man ihm glauben könnte, wäre er ein Tier und kein Mensch. Ibn Dāwūd aber, so geht klar aus seinen Worten hervor, betrachtet den Blick nicht als verboten." Dieser Fehler habe Ibn Dāwūd, so fährt Ibn al-Ǧauzī fort, in den Untergang geführt.

Durch die Hervorhebung des Begehrens als ausschlaggebend für das Verbot des Betrachtens von Knaben wird, wie auch die entsprechende Argumentation im *Talbīs Iblīs* (S. 257) deutlich macht, eine Analogie zu dem von Qurʾān und Ḥadīṯ ausgesprochenem Verbot ungezügelten Blickens erstellt, welches dem schamlosen Betrachten fremder Frauen galt, so daß diese Bestimmung auf den vorliegenden Zusammenhang übertragen gültig ist.

Eine weitere Bestätigung, daß mit dem Verbot des „Blicks" die unrechtmäßige Begehrlichkeit gemeint ist, gibt Ibn al-Ǧauzī in anderem Zusammenhang. Wer von leidenschaftlichem Verlangen heimgesucht werde, so schreibt er im Kapitel über die Ehe (*nikāḥ*; Kap. 33, Ḏamm 284), die Frau seines Begehrens aber nicht ehelichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000229

könne, der solle sich die aussuchen, von der er meine, daß sie ihn darüber hinwegtröste. Dies sei der Fall, wenn er bemerke, daß „sich sein Herz an sie hängt und sein Blick auf sie heftet". Als ein Anzeichen der Liebe erscheint der Blick hier, im Zusammenhang der ehelichen Verbindung, unsträflich und willkommen. Dem Betrachten des geliebten Menschen gilt, wie dem Begehren überhaupt, nur außerhalb der legalen Verbindung Ibn al-Ǧauzī's Ablehnung und Warnung. Ibn Qaiyim (Rauḍa 77) überliefert einen Ḥadīṯ zum „Blick auf die Braut".

In vier weiteren kurzen Kapiteln (Kap. 15-18) belegt Ibn al-Ǧauzī die Schändlichkeit ungezügelten Blickens durch Ḥadīṯ, fromme Warnungen und Beispiele.

Die Bestrafung für die Sünde des Blicks (Kap. 15) wird vor allem durch Überlieferungen bezeugt, die von der vernichtenden Gewalt der Bestrafung durch Gott entweder in Form der körperlichen Züchtigung (Erblinden, Ḏamm 127, 5-9; Beschädigung des Auges, Ḏamm 128,5-10) oder durch schwerwiegende Verurteilung nach dem Tode (Traumgesicht, Ḏamm 129, 1-7) berichten.

Die Geschichten über Fromme, die sich für einen unrechterweise begehrlichen Blick selbst bestrafen oder Gott bitten, sie von der Begehrlichkeit des Blicks durch Blindheit zu erlösen (Kap. 16 und 17), bieten in bekannter Manier Berichte von großer Frömmigkeit und Gottesfurcht.

Das Versprechen einer Belohnung für das Niederschlagen der Augen (Kap. 18) stellt Ibn al-Ǧauzī im wesentlichen durch einen Ḥadīṯ (Ḏamm 138,16 - 139, 4 = Musnad 5/264; drei ähnliche Überlieferungen dieses Prophetenwortes Ḏamm 139, 12 - 140, 22) dar, in welchem dem Gläubigen, der seinen Blick zu meistern weiß, Wohlgefallen (wörtl. Süße) am Gottesdienst (*ʿibāda*) versprochen wird. Die Mahnungen der frommen Überlieferungen dieses Kapitels ergänzt Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 143, 7 ff.) durch den Gedanken, daß die im Kampf um Kontrolle des Blicks verbrachte Zeit nur einen Augenblick darstelle, aber in reichem Maße Gutes einbringen und lange währendes Übel verhüten könne. Näher als die Begeisterung des in der Hingabe an Gott aufgehenden Frommen liegt Ibn al-Ǧauzī's eigener Sprache die Mahnung zu bedachtsamem Aufwiegen der weltlichen Freuden mit einer zukünftigen Ewigkeit. Die Bemühung um Selbstkontrolle ist unter diesem Gesichtspunkt ein Gebot des eigenen Interesses.

Die Ermahnung zu Selbstkontrolle ist auch das Leitmotiv von Ibn al-Ǧauzī's Empfehlungen zur „Behandlung" des vom Blick erregten Trachtens und Denkens (Kap. 19), deren Grundsatz er wenige Seiten zuvor schon erläuterte (s. S. 206). Die Ratschläge zur Heilung von Begierde und Leidenschaft verbinden sich im Ḏamm al-hawā grundsätzlich mit Empfehlungen, wie die unglückselige Faszination zu vermeiden sei. Gleichsam als Ergebnis der bisherigen Erörterung des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000230

„Blicks" stellt er vorab (Ḏamm 144) den Hinweis, daß strikte Disziplin im Befolgen des Gebotenen Schutz vor unwägbarem Schaden gewähre. Aus eben der gleichen Empfehlung besteht auch sein „Behandlungsrezept", welches die Grundlage aller therapeutischen Anweisungen (vgl. S. 164) bildet: sofortige und entschiedene Abstinenz, um „das Ziel des Strebens" (*murād al-fikr*) durch Schließen der Pforten des Blicks abzutrennen (Ḏamm 144, 3 f.).

Dem Blick als Erreger der leidenschaftlichen Liebe (*ʿišq*) widmet Ibn al-Ǧauzī in dem ausführlich mit der „Behandlung" der Leidenschaft befaßten Kapitel (Kap. 49; siehe Teil 3/I) noch einmal eine eingehende Erörterung, die die Widerlegung der Ansicht beabsichtigt, wiederholtes Hinschauen könne durch Desillusionierung von der Leidenschaft heilen (s. S. 166 f.).

Zum Thema „Behandlung" gehört auch die im 20. Kapitel (Ḏamm 146) wiedergegebene Überlieferung vom Propheten, die Beispiel und Rat vermittelt für den, dessen Begehren durch den Anblick einer Frau entfacht wurde. Dieses nur aus einem Ḥadīṯ bestehende Kapitel hat bei al-Ḫarāʾiṭī eine Entsprechung im 16. Kapitel (*mā yaqaʿu bil-qalb min ġalabat aš-šahwa*; fol. 30 b.), das ebenfalls nur diesen Ḥadīṯ enthält. Ibn al-Ǧauzī folgt jedoch der Überlieferung und Version von Ibn Ḥanbal (Musnad 3/330): „Der Prophet sah eine Frau, und sie gefiel ihm; da ging er zu Zainab und stillte sein Verlangen an ihr. Dann sagte er: ‚Im Herankommen oder Weggehen (betrachtet), ist die Frau eine Versuchung (wörtl. Bild des Teufels; vgl. S. 215). Wenn einer von euch eine Frau sieht, und sie gefällt ihm, so soll er zu seiner Gattin gehen; denn das wird ihn von seinem Verlangen befreien."

Die in dieser Passage zum Ausdruck kommende Einstellung, das geschlechtliche Verlangen als eine natürliche Erscheinung innerhalb der legalen Verhältnisse zu bejahen, ist keine bemerkenswerte Ausnahme, sondern ebenso für die islamische Ethik kennzeichnend (s. S. 218), wie für Ibn al-Ǧauzī's Werk selbstverständliche Grundlage, die von seiner Seite wenig Erläuterung bedarf. Auch seine an anderer Stelle (Ḏamm 639; s. S. 170) formulierte Aufforderung ähnlichen Sinnes, nämlich die Liebesleidenschaft zur fremden Frau durch Beischlaf mit der legal anverbundenen Frau zu kurieren, spricht für diese Einstellung. Die Stillung seines Triebverlangens auf rechtmäßige Weise bedeutet für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000231

den Gläubigen keinen Makel. Dieses allgemein verbreitete unproblematische Verhältnis zur Geschlechtlichkeit wird von dem bisherigen Tenor des Werkes überstimmt; denn der erste Teil des Ḏamm al-hawā wird von der moralisierenden Argumentation für die Inferiorität von Verlangen und Begehrlichkeit, sowie von frommen Überlieferungen geprägt, die zuweilen in asketischer Orientierung einer grundsätzlichen Ablehnung der geschlechtlichen Begierde auch unabhängig vom Willen zur unrechten Tat Ausdruck geben.

B. Selbstverschuldete Versuchung, Unzucht, Homosexualität

Die Kapitel 21-30 (Ḏamm 147-217) gelten den Gefahren der Versuchung zur Sünde durch Frauen und dem Gebot diese zu meiden, sowie der Unzucht, Homosexualität und ihrer Bestrafung, und darüberhinaus der Sünde im allgemeinen und ihren Folgen. Auch dieser Teil des Werkes enthält viele fromme Überlieferungen, die den schon dargestellten keine weiteren Gesichtspunkte hinzufügen; deshalb seien hier nur die wichtigsten Aspekte dieser Kapitel besprochen.

Die ersten beiden Kapitel des Abschnitts befassen sich mit dem unziemlichen Umgang mit fremden Frauen und den Versuchungen, die sich daraus ergeben. Das Verbot, sich mit einer fremden Frau alleine aufzuhalten (Kap. 21: „*Taḥrīm al-ḫalwa bil-aǧnabīya*", Ḏamm 147-51), wird durch eine Reihe Ḥadīṯe formuliert und einige fromme Überlieferungen bekräfigt. Gewichtiger als dieses Verbot wird die „Warnung vor der Versuchung durch Frauen" (Kap. 22, Ḏamm 152-73) behandelt. Die Einschätzung des Propheten, keine Versuchung sei schwerwiegender als die durch Frauen (Ḏamm 152 f.), und daß er Frauen und Wein für seine Gemeinde am meisten fürchte (Ḏamm 155 f.), setzt sich in anderen Zeugnissen fort; anekdotische Beispiele und fromme Berichte beschreiben die Verführung, welche von Frauen ausgeht und nicht nur dem „schwachen Menschen" (Ḏamm 164, 9) gefährlich wird (z. B. Ḏamm 164, 1-5), sondern sogar Engel überwältigt, wie die bekannte Erzählung von Hārūt und Mārūt veranschaulicht (Ḏamm 156-58; s. Bell² 28 f.; EI² s. n.); fromme Mahnsprüche warnen, die Versuchung zur sündigen Lust sei die größte Gefahr für den Glauben (z. B. Ḏamm 163, 10-14; 164, 11-18; 166, 3-7).

Die Überlieferungen zum Thema Versuchung stellen diese als die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000232

verführerische Macht der fraulichen Reize in den Augen des Begehrenden dar. Vor Frauen wird in diesem Kapitel als Versuchung und Gefährdung gewarnt — sie werden sogar mit dem Wirken des Teufels in Verbindung gebracht (Ḏamm 166,1-7). Nirgends jedoch wird sie als ein Wesen erwähnt, daß es durch moralische Regeln zu schützen gelte, wie Bell (Love[2] 29) sich zu bemängeln veranlaßt sah. Die Vorstellung eines „schwachen Geschlechts" aber, das der Mann mit seiner Zurückhaltung zu schützen hätte, findet in Ibn al-Ǧauzī's Sammlung von Überlieferungen schon deshalb keinen Platz, weil sein Blick, gemäß der deklarierten Absicht des Werkes, zu heilen und zu schützen (s. S. 160), der Schwäche des Verführten gilt, welche in der Erregbarkeit seines Verlangens begründet ist und zur Warnung vor der Versuchung zur Darstellung kommt. Der Blickwinkel, unter dem die Frau als Schwäche des Mannes — d. h. seiner begehrenden, niederen Natur — erscheint, transformiert die physische Stärke und Vormacht des Mannes, der sich der begehrten Frau bemächtigen kann, zur Schwäche seiner moralischen Substanz, indem er in ständiger Gefahr ist, fehlzugehen und zu sündigen. Die radikale Hinwendung zur Not des Mannes, die in seiner moralischen Schwäche besteht, läßt die Frau nicht als sein Opfer erscheinen.

Wenn auch der Vorstellung des weiblichen als eines „schwachen Geschlechts" entgegenkommen mag, daß die Frau durch die Vorschrift, sich zu bedecken, vor ihren eigenen Reizen „geschützt" wird, denen der Mann sonst auch zu ihrem Schaden erläge, ist das Konzept, „schwache" Frau auf der einen Seite und ritterlicher, moralische Regeln beachtender Mann auf der anderen — eine in bestimmtem sozio-historischem Zusammenhang entstandene Ideologie, die Bell's Einwand unausgesprochen zu Grunde liegt —, weder in der frommen Überlieferung noch, bei näherem Hinsehen, in Ibn al-Ǧauzī's ethischen Ausführungen zu beobachten. Im Ḏamm al-hawā wird Beherrschung in Anbetracht der Gebote Gottes verlangt, als Verzicht um eines Mächtigeren willen also; dieser Betrachtung bleibt die verinnerlichte Selbstbeherrschung des Kavaliers mit all ihren pathologischen Konsequenzen fremd.

Der Sünde und ihren Folgen widmet Ibn al-Ǧauzī das 24. Kapitel (Ḏamm 179-87), in dessen Mittelpunkt die Bedeutung des Gesetzes für den Glauben steht. Sie wird von der Überzeugung bestimmt, das Achten der Verbote sei der wichtigste Teil des Gottesdienstes, der durch keine fromme Übung aufgewogen werden könne (Ḏamm 183,15 - 184, 2). Noch klarer betont der Prophet die Bedeutung des Gesetzes (Ḏamm 180 f.): „Wer die Verbote am meisten achtet, ist der frömmste (*aᶜbad*) Mensch." Ibn al-Ǧauzī's Einwurf (Ḏamm 181, 13-18), Ignoranz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000233

gegenüber den Folgen, Freude an der Sünde, Trauer um die entgangene sündige Gelegenheit, und die — in Anbetracht der Allwissenheit Gottes ignorante — Angst vor der Entdeckung durch Mitmenschen sei schlimmer als die Sünde selbst, die in Unglauben begangene Sünde also sei das schlimmste Vergehen, skizziert eine über die Unterscheidung in gesetzliches und ungesetzliches Tun hinausgehende Ethik.

Nach diesen allgemeinen Gedanken befaßt sich Ibn al-Ǧauzī mit den schweren Sünden verbotener Erfüllung des geschlechtlichen Begehrens. Kapitel 25 (Ḏamm 188-96) stellt Überlieferungen zu Abscheulichkeit und Bestrafung der Unzucht (*zinā'*) vor.

zinā' bezeichnet den Beischlaf mit einer nicht legal durch Ehe oder Konkubinatsverhältnis (Sklavin) anverbundenen Person.

Die Unzucht wird neben Götzendienerei (*širk*; Ḏamm 190, 9-14) und Mord (Ḏamm 194, 11) als eine der schwerwiegendsten, vom Propheten sogar als die Gottes Zorn am meisten erregende Sünde (Ḏamm 189 f.) beschrieben, die die „Rüstung" (*sirbāl*) des Glaubens zerstöre (Ḏamm 190, 3-8; 193, 10-14). Für die Unzucht seien deshalb besonders peinigende und entwürdigende Sündenstrafen vorgesehen (Ḏamm 192, 16-193, 5).

Die drei nachfolgenden Kapitel beschäftigen sich mit der Homosexualität. „Die Warnung vor dem Tun der Leute Lot's" (Kap. 26, Ḏamm 197-200) — in Anlehnung an die koranische Erzählung (15: 58-79; vgl. Genesis 19) von der Rettung Lot's aus dem Untergang der lasterhaften Einwohner Sodom's so benannt — besteht aus einer Reihe von Aussprüchen des Propheten, die Bestürzung und Verachtung Gottes für diese Sünde kund tun.

Die Bestrafung des *Lūṭī* auf Erden (Kap. 27) ist auf Anweisung des Propheten — nach Feststellung Ibn al-Ǧauzī's (Ḏamm 201, 1-5) wird im Qur'ān dieses Vergehen häufiger selbst als die abscheulichste Sünde, der Unglauben, erwähnt und erhält dadurch besondere Bedeutung — von unerbittlicher Härte. Während der aktive und passive Homosexuelle einigen Ḥadīṯen zufolge (Ḏamm 201 f.) den Tod verdienen, und diese Praxis auch von den rechtgeleiteten Kalifen (Ḏamm 203, 7-9) durchgeführt und von maßgeblichen Muslimen der ersten und zweiten Generation vertreten wurde (Ḏamm 202, 17 ff.; 203, 11 ff.), herrscht bezüglich der Bestrafung des nicht Verheirateten, und damit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000234

nicht im Stande des *iḥṣān* (s. u.) befindlichen Frevlers Uneinigkeit; denn einigen Überlieferungen zufolge (Ḏamm 204,3-15; 205,13) steht ihm, analog zum *zānī*, die mildere Strafe der Geißelung zu.

Im Jenseits (Kap. 28, Ḏamm 207-9) steht dem *Lūṭī* schlimmste Höllenpein (Ḏamm 207, 1 ff.) und am Tage der Auferstehung erniedrigendste Schande (Ḏamm 209) in Aussicht; allerdings mit der wichtigen Einschränkung „außer wenn sie bereuen" (Ḏamm 207, 16), denn wie bei allen Sünden kann der Gläubige auf das Erbarmen Gottes hoffen. Dieses Thema wird in den beiden folgenden Kapiteln zu Schwere und Bedrohlichkeit der Strafen für Sünden im allgemeinen (Kap. 29 Ḏamm 210-12) und zur daraus folgenden Notwendigkeit, zu bereuen, als Voraussetzung für mögliche Abwendung oder Milderung der Strafe (Kap. 30 Ḏamm 213-17) weiter ausgeführt.

C. Über die Ehe

Im Anschluß an Überlieferungen, die die keusche Liebe darstellen (Kap. 31 und 32; s. S. 96), äußert sich Ibn al-Ǧauzī mit dem Kapitel „Ermunterung zur Ehe" (Kap. 34, Ḏamm 279-84) zum rechten Umgang mit dem natürlichen Geschlechtstrieb. Auch in dieser Frage gelten die vom Propheten gegebenen Richtlinien, die der bekannte Ḥadīṯ (vgl. Wensinck, Concordance 1/229), von Ibn al-Ǧauzī in der ḥanbalitischen Überlieferung wiedergegeben (Ḏamm 279), zusammenfaßt: „Ihr jungen Leute, wer von euch zum Beischlaf (*bāʾa*) imstande ist, der soll heiraten; denn der (Verheiratete) beherrscht besser den Blick (*aġaḍḍu lil-baṣar*) und wahrt am besten die Keuschheit (*aḥṣanu lil-farǧ*). Und wer es nicht vermag, soll fasten; denn Fasten nimmt den Geschlechtstrieb."

Ibn al-Ǧauzī hat zum Thema Beischlaf auch ein eigenes, uns nicht erhaltenes Werk verfaßt: *k. al-Bāh* (Mirʾāt 8/487; vgl. ʿAbdallāh Ibrāhīm 206).

Der arabische Begriff *nikāḥ* (Ehe) bedeutet auch „ehelicher Beischlaf", woraus schon die Bedeutung ersichtlich wird, die der geschlechtlichen Verbindung in der Auffassung von Ehe zukommt. Der Qurʾān, in welchem der (rechtmäßig vollzogene) geschlechtliche Genuß bejaht wird (5: 89; 24: 32), sowie Beispiel und Lehre des Propheten erweisen eine positive Einstellung zur Geschlechtlichkeit innerhalb der Schranken des Gesetzes (vgl. Bouhdiba 12-17). Auch al-Ġazālī in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000235

seinen Ausführungen über die Vorzüge der Ehe hebt an zweiter Stelle, ebenfalls die eben zitierte Aufforderung des Propheten anführend, die Ermöglichung rechtmäßigen Geschlechtslebens hervor (Iḥyāʾ 2/25, k. an-Nikāḥ). Von dem in diesem Prophetenwort verwendeten Begriff *ḥaṣuna* — sicher befestigt, unzugänglich, keusch sein — stammt der im islamischen Recht wichtige Terminus für den Verheirateten (*muḥṣan* oder *muḥṣin*; vgl. Bousquet, L'Éthique 60 f.). Die aus dieser Terminologie hervorgehende Auffassung vom Ehestand als rechte, vor Sünde schützende Erfüllung der Geschlechtlichkeit findet im Recht Anwendung, indem der *muḥṣan* das Delikt der Unzucht mit dem Leben bezahlen muß, während der Ledige mit glimpflicherer Strafe davonkommen kann. Für die Auffassung der Entschuldbarkeit des Ledigen spricht auch ein Ḥadīṯ (Ḏamm 281), nach welchem die Väter geschlechtsreifer Söhne aufgefordert werden, diese zu verheiraten; denn wenn ein Vater dies unterlasse, obwohl er dazu imstande wäre, und der Sohn dann Unzucht beginge, so treffe den Vater die Hälfte der Schuld.

Zu der Frage freiwillig ertragener Ehelosigkeit, um das Leben Gott zu weihen, zitiert Ibn al-Ǧauzī Überlieferungen, denen zufolge der Prophet ausdrücklich die Ehelosigkeit zweier seiner Anhänger kritisierte (Ḏamm 280 f.), und läßt Aḥmad Ibn Ḥanbal zu Wort kommen (Ḏamm 282 f.), der die Ehelosigkeit (*ʿuzūbīya*) nicht mit den Prinzipien des Islam vereinbar sieht und die Ehen des Propheten, sowie seine Worte, „mir sind die Frauen lieb", als maßgeblich für die Einstellung des Muslim zur Ehe darstellt.

Auch das sich diesen Ausführungen zur Ehe anschließende 34. Kapitel, „Verurteilung dessen, der eine Frau gegen ihren Gatten einnimmt" (Ḏamm 285-88), bestätigt die Wertschätzung der Ehe und gilt dem besonderen Schutz, der der ehelichen Verbindung gebührt. In den zu diesem Thema zitierten Ḥadīṯen, die es als Verbrechen bezeichnen, eine Frau dem Gatten abspenstig zu machen, droht der Prophet im gleichen Atemzuge die Verstoßung aus der Gemeinde auch dem an, der einen Sklaven gegen seinen Herrn aufbringt (*ḫabbabahū/afsadahū*). Die Assoziation Sklave — Ehefrau zeigt, daß der Schutz der ehelichen Verbindung auch als Wahrung der eindeutigen Zugehörigkeit bzw. des Eigentumsrechts verstanden wird und bezeichnet darüberhinaus den Zustand, der erhalten bleiben soll: Wie auch zwei der von Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000236

al-Ğauzī im folgenden angeführten Geschichten über abtrünnige Gattinnen (Ḏamm 287 f.) verdeutlichen, ist es die normalerweise willig versehene Aufgabe der Ehefrau wie der Sklavin, ihrem Gatten zu dienen. Die Frau zum Unwillen gegen diese ihre Aufgabe zu verführen, wird als eine Tat geschildert, für die der Prophet die Verstoßung aus der Gemeinde angedroht hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000237

V

ZUR LIEBESTHEORIE: DIE LEIDENSCHAFTLICHE LIEBE

A. Was ist ᶜišq?

In drei Kapiteln (Kap. 35-37) befaßt sich Ibn al-Ğauzī mit der Erklärung und Beurteilung der leidenschaftlichen Liebe (*ᶜišq*). Zuerst (Kap. 35, Ḏamm 289-295) wendet er sich der Frage zu, welche Wesenszüge *ᶜišq* von der Liebe im allgemeinen unterscheiden.

Die leidenschaftliche Liebe (*ᶜišq*) — in Poesie und Liebesgeschichten wird sie zumeist nicht als Gattenliebe beschrieben, sondern gilt einer nicht anverbundenen Person (vgl. Teil 4/I) — wird von islamischen Autoren des Mittelalters unterschiedlich definiert. Die Unterschiede betreffen im wesentlichen die Bedeutung, die dem Triebverlangen für die Charakterisierung der leidenschaftlichen Liebe zugemessen wird.

Anders als der Arzt Ibn Baḫtīšūᶜ (gest. 450/1058; GAL² 1/636 S 1/886; Klein-Franke 1), der *ᶜišq* als eine Liebe kennzeichnet, die „maßlos ist und durch die Fleischeslust (*al-qaram*) den Genuß (*al-laḏḏa*) des Beischlafs erstrebt" (Risāla 86 a; vgl. Übers. 78), sieht Ibn al-Ğauzī die leidenschaftliche Liebe nicht durch das geschlechtliche Verlangen ausgezeichnet. Er betrachtet als wesentliches Merkmal des *ᶜišq* die Intensität der liebenden Zuneigung — zu einem unerreichbaren Menschen wohlvermerkt (s. S. 159) — und die daraus resultierende überwältigende Wirkung auf den Liebenden (Ḏamm 293, 1). Diese Definition des *ᶜišq* von Ibn al-Ğauzī entspricht sinngemäß dem ersten Teil der Erklärung von Ibn Baḫtīšūᶜ, nämlich dem Begriff Maßlosigkeit (*ifrāṭ*), der auch später von Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (s. S. 56; Rauḍa 31) als ein Merkmal des *ᶜišq* genannt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000238

Bell (Love² 162) weist darauf hin, daß der Begriff *ifrāṭ* möglicherweise in Anlehnung an Aristoteles zur Definition des *ᶜišq* verwendet wird. Abgesehen von der terminologischen Frage aber ist es nicht angebracht, für die Auffassung, *ᶜišq* sei eine bis zur Maßlosigkeit gesteigerte heftige Regung, ein antikes Vorbild zu suchen; denn diese Auffassung entwickelte sich, wie unten dargestellt, aus den Zeugnissen der arabischen Dichtung.

Man kann, so weit ich sehe, die Bedeutung des Begriffs *ᶜišq* nach zwei Traditionskreisen unterscheiden:

a) Die im Ḏamm al-hawā tonangebende Auffassung, die sich orientiert an den literarischen Zeugnissen für die leidenschaftliche Liebe, wie die Geschichten über die bekannten Liebeshelden (s. Teil 4/III); ihr frühster Beleg liegt in den Schriften von al-Ǧāḥiẓ vor.

b) Eine andere Vorstellung von *ᶜišq* ist der medizinisch-philosophischen Disziplin verpflichtet. Hier wurde, wie ein von Walzer (Fragmenta 408, 416) vorgestelltes und analysiertes Übersetzungsfragment zeigt, *ᶜišq* in der Übersetzung für Eros mit der Konkupiszenz in Verbindung gebracht. Auch al-Ġazālī betrachtet das sexuelle Verlangen (*šahwa*) als kennzeichnend für die mit *ᶜišq* bezeichnete Liebe (vgl. Mīzān al-ᶜamal 128 f.; Übers. Hachem 90; Iḥyāᵓ 3/85 f.).

Zwar nennt auch al-Ǧāḥiẓ (Qiyān 68) die geschlechtliche Begierde ein Kennzeichen des *ᶜišq*, doch kommt er darauf zu sprechen, um zu begründen, warum der Begriff *ᶜišq* nur für die heterosexuelle Liebesbindung Gültigkeit habe. Zur Kennzeichnung des *ᶜišq* im Gegensatz zur Liebe im allgemeinen jedoch verweist al-Ǧāḥiẓ (Risāla fī l-ᶜišq 161 f.) nicht auf *šahwa*. Ibn Ḥazm definiert *ᶜišq* geradezu als eine über das auf geschlechtliche Lust beschränkte Begehren hinausgehende Liebe (Ṭauq 8; Übers. Weisweiler 21).

Bedeutsamer als diese Übereinstimmung der Definition aber ist, daß Ibn al-Ǧauzī das sinnliche Begehren für die Charakterisierung des *ᶜišq* nicht beachtet. Die Vorstellung eines leidenschaftlichen Affekts, der nicht von der Begierde bestimmt wird, findet eine Entsprechung in Ibn al-Ǧauzī's zwiespältiger Beurteilung der leidenschaftlichen Liebe, die er sowohl grundsätzlich mißbilligt (s. S. 241 ff.), als auch in der Form der keuschen Liebesleidenschaft ihrer moralischen Nobilität wegen anerkennt (s. Teil 4). Obgleich einige Geschichten, die Ibn al-Ǧauzī zum Thema *ᶜišq* zusammenstellt, von der sinnlich-begehrlichen Leidenschaft erzählen, orientiert er seine Auffassung von *ᶜišq* als „reine" Liebesleidenschaft — in Anlehnung an al-Ǧāḥiẓ (s. u.) — an literarischen Zeugnissen, die weit älter sind als jene Geschichten und die klassische Konstellation der unglücklichen, leidenschaftlichen Liebe darstellen (siehe Teil 4/III). Er hebt die Kennzeichnung des *ᶜišq* durch „Heftigkeit" (*šidda*; Ḏamm 293,1) am Ende des Kapitels noch einmal

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000239

hervor (Ḏamm 295), indem er die leidenschaftliche Liebe als eine Spezies (*nauᶜ*) der allgemeinen Liebe (*maḥabba*) bezeichnet und *ᶜišq* durch die ihm eigenen schlimmen Folgen für die Liebenden — „Untergang" (*talaf*) — von der Liebe unterscheidet, die z. B. Eltern für ihre Kinder empfinden. Zu dieser Charakterisierung des *ᶜišq* führt er ein Zitat von al-Ǧāḥiẓ an, aus dem sich schließen läßt, daß diese Auffassung von der arabischen Liebesdichtung geprägt ist (Ḏamm 295,11-16 = Risāla fī l-ᶜišq 161 f.; Ibn Qaiyim, Rauḍa 152, übernimmt dieses Zitat aus dem Ḏamm; vgl. die Definition von Ibn ad-Dabbāġ 96):

„Jede leidenschaftliche Liebe (*ᶜišq*) wird Liebe (*ḥubb*) genannt, doch nicht jede Liebe leidenschaftliche Liebe. Denn *ᶜišq* bezeichnet, was über Liebe hinausgeht, so wie der Begriff Verschwendung (*saraf*) bezeichnet, was die Freigebigkeit übersteigt, und Geiz, was Sparsamkeit übertrifft (...)".

al-Ǧāḥiẓ schreibt am Anfang dieser Schrift (Risāla 161), *ᶜišq* sei das, was den Menschen sinnverwirrt umherirren (*yahīmu ᶜalā waǧhihī*) oder vor Kummer im Bett sterben lasse. Weiter unten (Risāla 163) bezeichnet er die Umstände dieses von der Liebe verursachten Unglücks näher: „Es gibt keinen, der seine Reittiere oder sein Haus so leidenschaftlich liebt, wie diejenigen, die wir sterben sahen, weil sie verbotene Frauen liebten." Die Vorbilder, an denen er die Vorstellung einer Ruhelosigkeit und Tod verursachenden Liebe orientiert, gibt er in einer anderen der Liebe gewidmeten Schrift (Qiyān 57) preis, indem er als wohlbekannte Beispiele keuscher Liebe ᶜuḏritische und andere bekannte Liebespaare aufzählt (Ǧamīl und Buṯaina, ᶜUrwa und ᶜAfrāᵓ, Kuṯaiyir und ᶜAzza, Maǧnūn und Lailā u. a.). Schriften, die Poesie und Geschichte der bekannten Liebespaare überlieferten, waren zu Lebzeiten des -Ǧāḥiẓ (gest. 255/869) verbreitet (vgl. Ghazi, Littérature 167; s. S. 268) und dürften seine Auffassung von *ᶜišq* beeinflußt haben. Die Erzählungen über die „klassischen" liebenden Dichter, welche von der unheilbaren Liebe zu einem erwählten, aber nicht zu freienden Menschen und ihrem unglücklichen Ende erzählen, sind wie für al-Ǧāḥiẓ Darstellung des *ᶜišq* auch für Ibn al-Ǧauzī, der ihnen ein ausführliches Kapitel einräumt (Kap. 41; s. Teil 4/III), die Grundlage seines Begriffs von *ᶜišq* und dessen moralischer Beurteilung. Im Bilde dieser Überlieferung bedeutet *ᶜišq* eine keusche Leidenschaft bis zur Selbstaufgabe, die nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000240

selten aus Kummer über das Unglück, die Vereinigung mit der geliebten Person nicht zu erreichen, im Tode endet.

Ibn al-Ǧauzī erörtert die terminologische Erklärung und die wesentlichen Eigenschaften der leidenschaftlichen Liebe in drei Abschnitten.

1) Ein kurzer Abschnitt ist der antiken Philosophie gewidmet und bietet mit der Wiedergabe einiger kurzer Aussprüche von Platon, Aristoteles, Pythagoras und Sokrates, die nicht weiter kommentiert oder zusammenhängend dargestellt werden, Fragmente antiken Weisheitsgutes. Sie dienen mehr dem Hinweis auf Bedeutung und Schwierigkeit der Definition und Einschätzung des *ʿišq*, sowie auf die Kenntnisse des Verfassers, als daß sie einen Beitrag zur Lösung der gestellten Aufgabe erbringen.

2) Der anschließende Abschnitt (Ḏamm 290-3) enthält philosophisch-spekulative Erklärungen islamischer Gelehrter. Als wichtigster Vertreter einer theoretischen Wesensbestimmung des *ʿišq* tritt Ṯumāma ibn Ašras (gest. 213/828; TB 7/145-9; Horten 309-17) auf, der baṣrische Mutakallim, der in enger Beziehung zum Kalifen al-Maʾmūn stand und diesen mit seiner philosophischen Theologie (Muʿtazila) beeinflußte. Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 290, 9 ff.) gibt zwei Überlieferungen seiner Ansichten wieder, die beide die gleiche Szene beschreiben: Der Kalif al-Maʾmūn stellt dem Kadi Yaḥyā ibn Akṯam (s. S. 208) die Frage nach dem Wesen von *ʿišq*, dieser antwortet, und Ibn Ašras, der dem Kalifen auch bei anderer Gelegenheit (Horten 311) seine Geringschätzung der Fähigkeiten des Kadi nicht verschwieg, korrigiert ihn. Die erste seiner Äußerungen (Ḏamm 290, 9 ff.) beschreibt *ʿišq* als eine angenehme und schwer erfaßbare, Körper und Geist (*rūḥ*), das Herz und seine Regungen (*ḫawāṭir*), die Vernunft und die Urteilsfähigkeit beherrschende Kraft. In einer zweiten Überlieferung der Szene (Ḏamm 291, 2 ff.), welche von Yaḥyā ibn Akṯam im wesentlichen die gleiche Antwort wiedergibt, wie die vorhergehende Überlieferung (*ʿišq* sind „Gedanken [*sawāniḥ*], die dem Liebenden einfallen, denen er sich hingibt [*yuʾṯiruhā*[1]], und durch die er sich leidenschaftlich verliebt"),

[1] *yuʾṯiruhā* (*ʿalā nafsihī*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000241

erscheint die Entgegnung des Ibn Ašras als ein Versuch, den mit *ᶜišq* bezeichneten Vorgang philosophisch zu deuten.

ad-Dailamī (ᶜAṭf 31) enthält eine Mischung der beiden hier überlieferten Aussprüche des Ibn Ašras, nämlich scharfe Entgegnung der ersten Antwort und theoretischer Erklärungsversuch der zweiten.

Diese Definition des *ᶜišq* von Ibn Ašras findet sich auch in al-Masᶜūdī's (Murūǧ² 4/240; vgl. Murūǧ¹ 6/373 f.) bekannter Wiedergabe verschiedener Definitionen der Liebe, welche nach seiner Darstellung anläßlich eines Gelehrtentreffens im Hause des Barmakiden-Wesirs Yaḥyā ibn Ḫālid von dreizehn Gelehrten vorgetragen wurden (vgl. Grunebaum, Avicenna 73 f.).

Aus al-Masᶜūdī's Überlieferung wurde ein wesentlich genauerer Text erstellt, als Ḏamm 291, 2 ff. bietet und seine Quelle TB 7/147 f. enthält. Obgleich sinngemäß mit al-Masᶜūdī's Text identisch, weist TB Verschreibungen (*yataṣauwaru* statt *yaṣīru*) und Auslassungen auf.

Nach al-Masᶜūdī² übersetzt lautet die Erklärung von Ibn Ašras: „Wenn die Substanzen der Seele sich miteinander vermischen, durch Ähnlichkeit (*mušākala*), Entsprechung oder (Ur-) Verwandtschaft (*munāsaba*; s. S. 233) und (vormaliges?) Beisammensein (*musākana*), so entstehen Blitze eines strahlenden Lichtes, die den Augen des Verstandes als Lichtquelle dienen und wegen ihres Leuchtens die ganze (menschliche) Natur (*ṭabāʾiᶜ al-ḥayāt*) erzittern lassen; aus diesem Schimmern entsteht ein reines Licht, das mit der Seele verhaftet und mit ihrer Substanz verbunden ist, und das man *ᶜišq* nennt."

Verbunden mit dem hier erwähnten Prinzip der Ähnlichkeit und Urverwandtschaft der Seelen als einer Voraussetzung der Liebe — worauf im Zusammenhang des nächsten Kapitels näher einzugehen ist — wird das Vermischen oder Verschmelzen der Seelen als der für die Liebe charakteristische Vorgang genannt. Die Verbreitung dieser Vorstellung zur Erklärung der leidenschaftlichen Liebe unter den islamischen Gelehrten bezeugt al-Masᶜūdī's Text selbst; denn auch der erste, siebte und dreizehnte der von ihm zitierten Gelehrten beziehen sich auf das Verschmelzen der Seelen, und der Verfasser führt außerdem anschließend eine sich auf Hippokrates berufende Passage diesen Sinnes an (Murūǧ² 4/241).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000242

Auch Ibn Ḥazm spricht von der Vereinigung von Seelenteilen (Ṭauq 7). Er weist die von Ibn Dāwūd vorgebrachte — platonische (s. S. 233) — Auffassung von der pränatalen Zusammengehörigkeit zweier Seelen in einer Kugelgestalt zurück, doch hält er an der Vorstellung einer aus der pränatalen Existenz stammenden Ähnlichkeit der Seelen fest. Seine Argumentation belegt den Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Verschmelzung oder Vereinigung (*ittiṣāl*) ähnlicher Seelen mit der Annahme einer Vor-Verwandtschaft in der Form des Zusammenseins (*musākana*), oder der Verwandtschaft durch Entsprechung (*munāsaba*): „Meine eigene Auffassung ist, daß die Liebe eine Vereinigung von den in dieser Schöpfung getrennten Seelenteilen in ihrem höheren Ursprungselement ist, (....) in der Weise, daß die beiderseitig bewegenden Kräfte in der Heimstatt ihrer höheren Welt gleichartig und nach ihrer Bildungsart verwandt sind" (Übers. Weisweiler, 19; Ṭauq 7).

Die Aussage des Ibn Ašras, daß die Emanation eines durch die Verbindung der Seelen verursachten Lichtes die Intensität des Affektes und seine Herrschaft über die Vernunft erkläre, läßt neuplatonische oder gnostische Einflüsse vermuten. Wenn auch die häresiographische Literatur keinen Hinweis auf die Beschäftigung von Ibn Ašras mit diesem Gedankengut enthält, wirft ein Licht auf seine Kenntnis der Lichtspekulation und seinen Rekurs auf diese Vorstellung zur Erklärung des *ʿišq*, daß sein Lehrer, Abū l-Huḏail al-ʿAllāf (gest. 266/840-1; EI² s. n.; s. S. 236) sich mit den Schriften der *dahrīya*, d. h. den Materialisten und zum Teil von der neuplatonischen Philosophie inspirierten Gelehrten, befaßt haben soll (vgl. Horten 246-50).

Noch zweimal begegnen uns auf den folgenden Seiten des Ḏamm al-hawā ähnliche Äußerungen über die Liebe, die von der Emanation des Lichts sprechen und mit der zitierten Antwort des Ibn Ašras übereinstimmende Formulierungen aufweisen. So führt Ibn al-Ǧauzī eine in dieser Weise ausfallende Erklärung der Liebe im allgemeinen (*mawadda*) von Ḏū r-Riyāsatain an (Ḏamm 298,16 ff.), der als Verfechter einer befürwortenden Einstellung zur (leidenschaftlichen) Liebe im Ḏamm al-hawā mehrmals erscheint (Ḏamm 293,17-19; Ḏamm 307 ff.; s. S. 240).

Der „Inhaber der beiden höchsten Ämter", der Feder und des Schwertes, ist hier der Perser al-Faḍl ibn Sahl (gest. 202/818; EI² s. n.), Wesir des Kalifen al-Maʾmūn, für den er den siegreichen Feldzug gegen seinen Bruder al-Amīn führte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000243

Aufschluß über die Herkunft dieser mit Ibn Ašras' Erklärung übereinstimmenden Überlieferung kann der Bericht des Philologen al-Aṣmaᶜī (Ḏamm 291 f.) bieten. Er erzählt, daß er von Hārūn ar-Rašīd einmal unvermittelt über *ᶜišq* befragt wurde. Nach einer Weile der Überlegung habe er dann, obwohl er sich nie zuvor mit dieser Frage befaßte, die Antwort gegeben, welche wir als die von Ibn Ašras überlieferte Erklärung kennen, und habe dafür reiche Belohnung erhalten. Nun ist diese Erklärung des *ᶜišq* für die Überlieferungen von al-Aṣmaᶜī ganz untypisch; denn die vielen Aussagen zu dem Thema Liebe und Begehren, die von ihm zitiert werden, stellen ihn keineswegs als Philosophen, sondern als Moralisten und Berichterstatter der keuschen Beduinenliebe und ihrer Äußerungen zum Thema *ᶜišq* dar (s. S. 138 ff.). Seine Behauptung, er habe sich mit dieser Frage nie befaßt, d. h. diese Erklärung entstamme der eigenen Reflexion, eine unübliche Beteuerung, läßt uns ebenfalls annehmen, daß entweder al-Aṣmaᶜī sich hier einer ihm bekannten und einleuchtenden Erklärung anonymer Herkunft bediente, oder, wahrscheinlicher, daß der „Hersteller" dieser Überlieferung von al-Aṣmaᶜī diesem die Erklärung in den Mund legte, weil er als Autorität von Überlieferungen zum *ᶜišq* bekannt war und als unbestrittener Vertreter der Orthodoxie im Gegensatz zu Ibn Ašras und dem Repräsentanten alt-persischer Weisheit, al-Faḍl ibn Sahl, eine gültige Autorität darstellte. Wie auch immer diese Überlieferung zu Stande gekommen sein mag, deutet ihre Verbreitung darauf hin, daß es sich bei der „Lichterklärung" nicht um ein ephemeres Zeugnis sektiererischer Spekulation handelt, sondern als eine angemessene Erklärung Eingang in die islamische Gelehrsamkeit gefunden hat.

Im Anschluß an diesen Bericht al-Aṣmaᶜī's über seine Antwort für Hārūn ar-Rašīd zitiert Ibn al-Ǧauzī den Philologen noch einmal (Ḏamm 292) mit einer Erklärung zum *ᶜišq*, die den aus anderen Überlieferungen von al-Aṣmaᶜī bekannten moralischen Aussagen entspricht. Sie steht in einer Reihe von Überlieferungen, die *ᶜišq* über sein Erscheinungsbild heftiger Leidenschaft als ein Geschehen zerstörerischer Wirkung definieren. al-Aṣmaᶜī zufolge beschreibt eine vom ihn nach *ᶜišq* befragte Beduinin diesen als „Schmach und Wahnsinn". Ibn al-Ǧauzī führt an dieser Stelle mehrere Überlieferungen dieser Art an, welche seiner paränetischen Intention mehr entsprechen, als die philosophische Deutung des *ᶜišq*, denn die Beschreibung der Folgen der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000244

Leidenschaft ist von moralischer Bedeutung. Auch in seiner eigenen Bestimmung des Begriffs *ᶜišq*, mit der Ibn al-Ǧauzī diesen Abschnitt beschließt, richtet er den Blick auf die Folgen der Leidenschaft (Ḏamm 293, 1 ff.): „*ᶜišq* bezeichnet die Heftigkeit der Neigung der Seele zu einer Gestalt (*ṣūra*), die zu ihrer Disposition (*ṭabᶜ*) paßt (*tulāʾimu*); wenn ihre Beschäftigung (*fikr*) damit zunimmt, stellt sie sich vor, sie zu erlangen und begehrt dies (*tamannat*), und dann entsteht aus der Heftigkeit der Beschäftigung eine Krankheit."

Die von Ibn al-Ǧauzī hier zur Erklärung der Heftigkeit der Leidenschaft angeführte „Neigung" der Seele zum ihr „Passenden" bietet eine vorteilhaft pragmatische Erklärung der von Liebenden als gewaltig empfundenen Anziehungskraft, die nicht der Vorstellung einer pränatalen Bekanntschaft der Seelen bedarf. Da Ibn al-Ǧauzī im Zusammenhang der Frage nach den Ursachen des *ᶜišq* auf diese Erklärung zurückkommt (Kap. 36) sei ihre Erläuterung aufgeschoben.

3) Aus der Verwendung des Begriffs *ᶜišq* zur Bezeichnung eines besonders intensiven Affekts ergibt sich die Frage nach seiner Zuordnung zu anderen Bezeichnungen für leidenschaftliche Liebe, bzw. nach der durch diese Begriffe gekennzeichneten Differenzierung der Liebe. Dieser Frage geht Ibn al-Ǧauzī im dritten Abschnitt (Ḏamm 293-95) seines Kapitels zur Wesensbestimmung des *ᶜišq* nach, indem er eine Stufenfolge der Liebe beschreibt. Die Anordnung verschiedener Bezeichnungen für Liebe zu einer Reihe, welche die steigenden Grade oder Stadien der Liebe (*aḥwāl al-ḥubb*) wiedergibt, und damit die „Zustände" der Liebenden beschreibt, ist so alt wie die Gattung der sich mit Liebe beschäftigenden Literatur (vgl. Zahra 19-21) und war ein wichtiges Thema auch der späteren Werke dieser Art (vgl. Bell² 155 ff.).

Die ausführlichste Aufzählung der durch verschiedene Begriffe gekennzeichneten Charakteristika (*auṣāf*) und Arten (*ḍurūb*) der Liebe ist durch al-Ḥuṣrī erhalten (Maṣūn 29 a-b), der über siebzig Begriffe aufzählt, ohne sie aber in einer Stufenfolge zu ordnen. Wie Giffen (Theory 87) schon anmerkte, gibt al-Ḥuṣrī an, diese Auswahl(!) von al-Marzubānī übernommen zu haben. Ibn an-Nadīm (Fihrist 113) ist zu entnehmen, daß al-Marzubānī's *k. ar-Riyāḍ* eine ausführliche Aufzählung der verschiedenen Bezeichnungen mit Erklärungen der Philologen enthalten habe. Auch aṭ-Ṭaᶜālibī (Fiqh al-luġa 186) gibt eine Stufenfolge der Liebe an. Der Mystiker Ibn ad-Dabbāġ sieht die Entwerdung (*fanāʾ*) als höchste Stufe des *ᶜišq* (Mašāriq 31 ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000245

Mit „Stufen des ᶜišq" insofern irreführend überschrieben, als ᶜišq hier als Gattungsbegriff gebraucht, gleich anschließend aber zur Bezeichnung eines bestimmten Stadiums der Liebe verwendet wird, beginnt der Abschnitt mit der von Ibn al-Ǧauzī selbst erstellten Stufenfolge der Liebe, die bis auf Hinzufügung des zweiten Gliedes mit der von Ibn Dāwūd genannten Anordnung der Stadien der Liebe (Zahra 19-21) identisch ist:

1) Das Gefallen an einer Person (*istiḥsān*)
2) Der Wille ihre Nähe zu suchen
3) Freundschaftliche Liebe (*mawadda*), „d. h. man wünscht, die Person für sich zu haben".
4) Liebe (*maḥabba*)
5) Tiefe, nur einer Person geltende Liebe (*ḫulla*; vgl. Bell² 159 ff.)
6) Verfallensein (*hawā*), „läßt den Liebenden sich in den Willen des Geliebten ergeben (wörtl. fallen), ohne noch länger Selbstkontrolle üben zu können"
7) Leidenschaftliche, fanatische (s. u.) Liebe (ᶜišq)
8) Hörigkeit, Versklavung (*tataiyum*), „ein Zustand, in welchem die geliebte Person den Liebenden besitzt, in dessen Herz nichts anderes mehr Platz hat; dazu gehört der Sklave Gottes (*taim Allāh*)"
9) Wahnsinnige Liebe, Liebesrausch (*walah*), „Verlassen der Grenze der Ordnung (*tartīb*) und Auflösung des Unterscheidungsvermögens"

Ibn al-Ǧauzī zitiert noch drei weitere Stufenfolgen der Liebe, „von einem Philosophen" (Ḏamm 293, 13-16), „von einem Gelehrten" (Ḏamm 294, 3-8), und von Niftawaih (s. S. 211; Ḏamm 294, 18-21). Alle diese Aufzählungen umfassen mit zum Teil verschiedenen Begriffen ähnlich umschriebene Stadien der Liebe in kaum differierender Reihenfolge. Zu einigen in diesen Zitaten erscheinenden Begriffen, sowie einigen anderen führt Ibn al-Ǧauzī anschließend Erklärungen von Philologen an: von Abū ᶜUbaid (gest. 224/838; Ḏamm 294, 10-15), Abū Bakr Ibn al-Anbārī (gest. 328/940; Ḏamm 294, 16 f.) und Ibn Duraid (gest. 321/933; s. S. 118; Ḏamm 295,1 f.).

Es geht Ibn al-Ǧauzī nicht darum, die verschiedenen Anordnungen der Stadien der Liebe zu erklären und miteinander zu vergleichen. Bedeutsamer als die geringen Differenzen in der Bezeichnung einzelner Stadien ist, daß alle diese Stufenfolgen ᶜišq als fortgeschrittenes, bzw. höchstes Stadium der Liebe anführen, das unmittelbar der hörigen und verrückten Liebe vorausgeht. Mit der als Stufenfolge verstandenen Reihung der Begriffe verbindet Ibn al-Ǧauzī die Vorstellung einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000246

zumindest für die höheren Stadien geltenden zwangsläufigen Weiterentwicklung von einem Stadium in das nächst höhere und noch üblere. Zwar räumt Ibn al-Ǧauzī ein (Ḏamm 293, 17 ff.), daß *ᶜišq* anfänglich eine positive Wirkung habe, indem er zugibt, daß die Auffassungsgabe (*fahm*) geklärt und der Verstand geschärft werde, doch stellt er der Beschreibung dieser willkommenen Folgen der Liebe die Warnung entgegen, daß diese nur auf den Anfang beschränkt seien, um dann eine üble Wendung zu nehmen (Ḏamm 293, 20 ff.): „Wenn *ᶜišq* zunimmt, erkrankt der Körper, und wenn er (weiter) zunimmt, verletzt er das Herz, legt das Urteilsvermögen lahm, läßt den Verstand untergehen, und steigert sich dann bis zur Verrücktheit (*walah*; s. o.), wobei jemand dieses Zustandes wahnsinnig (*mudallah*), liebestoll (*mustahīm*), faselnd (*mustahtir*) und verwirrt (*ḥairān*) zu nennen ist, und schließlich folgt die Hörigkeit" (*tataiyum*; s. o.).

Es zeigt Ibn al-Ǧauzī's Indifferenz gegenüber der Abfolge der letzten Grade der Liebe, daß seine hier erwähnte Reihenfolge nicht der von ihm erstellten Stufenfolge der Liebe entspricht. Wichtig allein ist die Nähe des *ᶜišq* zu Hörigkeit und Wahnsinn. Unter *ᶜišq* versteht Ibn al-Ǧauzī eine Liebe, deren Leidenschaftlichkeit sich bis zu Selbstaufgabe und Verrücktheit steigert, und deshalb Unglück, möglicherweise Tod des Liebenden bedeutet. *ᶜišq* bezeichnet nicht nur einen bestimmten Punkt auf der Skala verschiedener Intensitätsgrade, sondern bezeichnet einen Zustand, der durch so vollständige Eingenommenheit und Fixierung auf die geliebte Person gekennzeichnet ist, daß der Liebende in den letzten beiden Stadien der Liebe über sich selbst hinausgelangt, indem Verstand und Selbstbestimmung ganz der Ergriffenheit von der geliebten Person Platz machen. *ᶜišq* bedeutet somit ein fanatisierter, der Vernunft enthobener Zustand grenzenloser Liebe.

Für Ibn al-Ǧauzī's Warnungen vor dem *ᶜišq* ist der Hinweis auf den unaufhaltsamen Übergang von diesem Stadium zu einer höheren Stufe der Selbstaufgabe und Verrücktheit wesentlich; denn gegen *ᶜišq* ist kein stärkeres Argument anzuführen, als daß dieser in zwangsläufiger Eigendynamik den Liebenden ins Unglück führe. Eine so verstandene Lehre von den Stadien der Liebe stellt sich als theoretisches Denken neben das Bild, das die Geschichten über und die Verse von den großen Liebenden von deren Unglück überliefern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000247

Schon im ersten Kapitel zum Begriff *ʿišq* ist Ibn al-Ǧauzī's Anliegen zu erkennen, auf die Folgen der leidenschaftlichen Liebe für Ansehen, Leib und Leben des Liebenden hinzuweisen, und damit seine später ausführlich formulierte Mißbilligung des *ʿišq* vorzubereiten.

B. Wodurch entsteht ʿIšq?

Ibn al-Ǧauzī's Bemühung, das Entstehen des *ʿišq* zu erklären (Kap. 36, Ḏamm 296-305), gilt der leidenschaftlichen Liebe als einer Regung der Trieb-Seele (*an-nafs aš-šahwānīya*, Ḏamm 296; s. S. 188). Aus dem Zusammenhang des Kapitels wird klar, daß Ibn al-Ǧauzī diese Zuordnung nicht trifft, um auf die Zusammengehörigkeit von Triebregung (*šahwa*) und leidenschaftlicher Liebe hinzuweisen; denn die sinnliche Begierde nennt er nur einmal (Ḏamm 296, 11) in seiner Erörterung des *ʿišq*. Die leidenschaftliche Liebe erscheint vielmehr deshalb als eine Regung der Triebseele, weil sie mit den Regungen der höheren, vernunftbegabten Seele nichts gemein hat und den von ihr beherrschten Menschen zu einem Verhalten degradiert, das als der Stufe des Tieres unterlegen beurteilt wird (s. S. 247). Die Ursache der leidenschaftlichen Liebe nennt Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 296, 6 f.): „die Begegnung der (niederen) Seele mit etwas, das zu ihrer Veranlagung (*ṭabʿ*) paßt (*yulāʾimu*), das sie als schön empfindet und dem sie zuneigt". Indem er die Ursache der Liebe als Begegnung mit einem „Passenden" bezeichnet — eine Formulierung, die mit seiner Definition des *ʿišq* übereinstimmt (s. S. 227), sowie sich auch weiter unten in anderem Zusammenhang als sinnvoll erweist (s. S. 235) — gelingt es Ibn al-Ǧauzī, sich aus metaphysischen (pränatale Existenz der Seele; s. u.) Erklärungen der Liebe herauszuhalten, um gleich anschließend zur Erörterung des Tuns und Geschehens, welches den Liebesaffekt veranlaßt, überzugehen. Es entspricht der moralisch-didaktischen Absicht Ibn al-Ǧauzī's, weniger die Liebe philosophisch zu erklären, als ihr Entstehen in Abhängigkeit von Handlungen und Verhaltensweisen darzustellen. Auf diese Weise wird sie nicht als eine anthropologische Konstante erklärt, sondern stellt sich als Folge vermeidbaren Handelns dar, woraus sich der moralischen Erörterung eine praktische Bedeutung eröffnet.

Der häufigste Grund für die Begegnung der (niederen) Seele mit dem „Passenden", führt Ibn al-Ǧauzī seine Erklärung fort (Ḏamm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000248

296, 7 f.), „ist der Blick; doch entsteht jener (*ᶜišq*) nicht durch einen zufälligen Blick, sondern durch Vergewisserung (*taṯabbut fī n-naẓar*) und mehrfach wiederholtes Hinschauen". Mit der Darstellung dieses Zusammenhangs ist der Appell an den Leser eingeleitet, die gefahrvolle Entwicklung eines von leichtsinnigem Verhalten provozierten Affekts zu Besessenheit und Krankheit zu bedenken und als eine Warnung zu begreifen: „Ist die geliebte Person abwesend, so verlangt die Seele nach ihr und begehrt die Nähe zu ihr, sodann wünscht sie, sich mit ihr zu vergnügen, ihr Denken (*fikruhā*) richtet sich auf sie, und sie beginnt, sie sich in der Abwesenheit als anwesend vorzustellen und sich ausschließlich mit ihr zu beschäftigen; daraus entstehen dann, da alles Denken an diese Vorstellung verausgabt wird, Krankheiten, und wann immer die körperliche Begierde erstarkt, erstarken auch die Gedanken an sie."

Vergleichbar mit Ibn al-Ǧauzī's Hervorhebung des Blickkontakts betont al-Ǧāḥiẓ die Bedeutung des vertrauten Umgangs (*alf*) der Liebenden als eine von vier den *ᶜišq* konstituierenden Komponenten (*ḥubb, hawā, mušākala, alf*; Qiyān 67, 5). Im Gegensatz zu Ibn al-Ǧauzī aber verteidigte er den freien Umgang der Geschlechter, d. h. ungehinderte Begegnung, als ursprüngliches Brauchtum der Araber (Qiyān 61 f.), das er als Voraussetzung für die untadelige Liebe der *ᶜuḏritischen* Liebespaare betrachtete (s. S. 259).

Neben dem Blick gilt Ibn al-Ǧauzī's Aufmerksamkeit auch dem Hören von Liebesgedichten und -liedern (Ḏamm 296, 14 ff.). Denn dadurch werde ein Bild so eindringlich in die Seele gezeichnet, daß das Beschriebene wie Hefe zu gären beginne; wenn der Blick dann etwas Schönes treffe, klammere sich die Seele an das, was sie der Beschreibung nach schon begehrte, bevor sie es sah.

Unvermittelt geht Ibn al-Ǧauzī im Anschluß daran auf eine in der Literatur zur Liebe verbreitete Erklärung ein (Ḏamm 297, 1 ff.): „*ᶜišq* gilt nur dem Gleichartigen (*muǧānis*) und tritt nach Maß der Gleichheit (*tašākul*) stärker oder schwächer auf. Darauf deutet auch der Ausspruch des Propheten: Die Seelen (*arwāḥ*) sind versammelte Truppen. Solche, die einander kennen, finden zusammen (*iʾtalafa*), und die untereinander unbekannt sind, kommen nicht überein (*iḫtalafa*)."

Ibn al-Ǧauzī führt diesen bekannten Ḥadīṯ hier im Zitat „von einem Philosophen" ohne Isnād an. In der Literatur zur Liebe findt er sich bei Ibn Dāwūd (Zahra 14 f.),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000249

der mit diesem Ḥadīṯ die eigentliche Ursache für die Liebe der nur äußerlichen Veranlassung wie Blick und Hören von Gedichten gegenüberstellt; bei Ibn Ḥazm (Ṭauq 9; Übers. 22 f.); bei al-Ḫarāʾiṭī (Iʿtilāl 69 bf.) in verschiedenen Versionen: Zweimal mit „Herzen" (*qulūb*) statt „Seelen", die dritte, mit der im Ḏamm zitierten Fassung identische Version gibt das Prophetenwort auf Autorität ʿĀʾiša's und in Verbindung mit einer von ihr erzählten Anekdote wieder. Diese Überlieferung führt auch Ibn Qaiyim (Rauḍa 83) an, der Aḥmad Ibn Ḥanbal zitiert. Im Musnad findet sich dieser Ḥadīṯ zwar mehrfach (vgl. Wensinck, Concordance 1/385), doch nicht in Verbindung mit der von al-Ḫarāʾiṭī und Ibn Qaiyim wiedergegebenen Anekdote, und unter Zitierung von Abū Huraira statt ʿĀʾiša.

Dieses Prophetenwort wurde in der Literatur zur Liebe — außer von Ibn Qaiyim (s. u.) — als Hinweis auf die Ur-Bekanntschaft der Seelen in der pränatalen Existenz oder auf eine aus dieser Sphäre stammende Ähnlichkeit der Seelen gedeutet. In diesem Sinn fällt auch die *ʿišq*-Erklärung aus, die Ibn al-Ǧauzī zur Erläuterung des Ḥadīṯ von „einem Philosophen" zitiert (Ḏamm 297, 4 ff.). Nach dieser Auffassung ist die leidenschaftliche Liebe eine notwendigerweise wechselseitige (s. S. 235) und nie erlöschende Zuneigung: „Die Seelen existierten vor den Körpern, und Art war Art zugetan. Als sie in Körpern getrennt wurden, blieb in jeder Seele ein Körnchen von (der Seele), die ihr nahe war; wenn deshalb die Seele an einer (anderen) Seele eine Art Übereinstimmung (*muwāfaqa*) bemerkt, faßt sie Zuneigung, in der Annahme, daß sie ihre ehemalige Genossin (*qarīna*) ist. Wenn die Gleichheit (*tašākul*) die (inneren) Eigenschaften (*al-maʿānī*) betrifft, so entsteht freundschaftliche Liebe (*ṣadāqa wa-mawadda*), wenn sie aber eine mit der Gestalt verbundene Eigenschaft betrifft, so entsteht *ʿišq* (....)". Hier werden zwei Erklärungen der Liebesleidenschaft miteinander verbunden: die pränatale Bekanntschaft der Seelen und die Übereinstimmung bzw. Gleichheit der Seelen.

Die Ähnlichkeit (*mušākala, munāsaba*) der Liebenden in Natur oder Seele war die bedeutendste und verbreitetste Vorstellung der arabischen Theorien zur Erklärung der Liebe (vgl. Bell, Love² 109 ff.). Schon in nahezu allen von al-Masʿūdī wiedergegebenen Erklärungen des *ʿišq* (Murūǧ² 4/236 ff.; s. S. 224) ist, wie ad-Dailamī in seiner kürzeren Wiedergabe dieser Erklärung anfügt (ʿAṭf 31 f.), der Vorstellung der Ähnlichkeit der Seelen Ausdruck gegeben, wie auch die späteren Autoren zur Liebe diese Auffassung zur Erklärung der Liebe in der einen oder anderen Form heranzogen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000250

mušākala, munāsaba: al-Ǧāḥiẓ, Qiyān 61 f.; Ibn Dāwūd, Zahra 5, 4-6; Ibn Baḫtīšūᶜ 51/Übers, 85; Ibn Ḥazm, Ṭauq 7; Ibn al-Ǧauzī, Ḏamm 300, 2; Ibn Qaiyim, Rauḍa 76,

Die Vorstellung einer pränatalen (Ur-)Bekanntschaft der Seelen war zwar weniger verbreitet, wurde jedoch auch zur Erklärung der Liebesleidenschaft vorgebracht, wie nicht nur Ibn Dāwūd und Ibn Ḥazm mit der Wiedergabe des Ḥadīṯ bezeugen (s. o.), sondern auch aus den Ausführungen al-Ġazālī's hervorgeht (Iḥyāᵓ 2/142, Buch 15; vgl. Elexier 82).

Die Vorstellung einer pränatalen Bekanntschaft hat, wie die bedeutsamere Auffassung von der Ähnlichkeit der Seelen oder Naturen (vgl. Bell, Love² 108 Anm. 26), antikes Vorbild. Platon betrachtet die Liebe als eine Folge der in der metaphysischen Natur der Seelen begründeten Ähnlichkeit, bzw. Ergänzung von Gegensätzlichem (Staat 8/837; Symposium 189-93). Sein Mythos von der ursprünglichen Kugelgestalt zweier zusammengehöriger Seelen hat, wie Ritter (Seele 409) schon hervorhob, Eingang in die islamische Gelehrsamkeit gefunden.

Ibn al-Ǧauzī zitiert mit der Äußerung des anonymen Philosophen eine dem philosophischen Gedankengut verpflichtete Vorstellung, welche die Liebe aus der metaphysischen Natur der Seele erklärt. Sie steht im Gegensatz zu seiner eigenen Erklärung der Ursachen der Liebesleidenschaft und stimmt auch nicht mit seiner Auffassung überein, daß *ᶜišq* in der Regel mit der Verbindung der Liebenden erlischt (s. S. 248). Für Ibn al-Ǧauzī war hier augenscheinlich der — auch an anderer Stelle zu beobachtende (s. S. 275 f.) — Wille zu kompilatorischer Vollständigkeit ausschlaggebend. Wichtiger als Stringenz der Ausführungen und logischer Aufbau seines Werkes ist für Ibn al-Ǧauzī, die eigenen Erklärungen und Ausführungen zum Thema Leidenschaft mit all den Auffassungen zu verbinden, die in der seinem Werk vorausgegangenen Literatur zur Liebe einen festen Platz haben.

Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya dagegen, 150 Jahre später, konnte vom Standpunkt der orthodoxen Glaubenslehre die Vorstellung einer pränatalen Bekanntschaft der Seelen nicht akzeptieren. Dieser Auffassung hält er die islamische Lehre entgegen, daß die Seele im vierten Monat der Entwicklung des Fötus geschaffen wird (Rauḍa 88; vgl. Bell, Love² 114 f.). Gleichwohl hält er an der Vorstellung der Ähnlichkeit (*mušākala*; Rauḍa 88) und Entsprechung (*munāsaba*; Rauḍa 78) fest, interpretiert diese jedoch nicht als eine Ur-Verwandtschaft, sondern sieht sie darin begründet, daß die Eigenschaften (*aḫlāq*) miteinander übereinstimmend (*tawāfuq*) und die Seelen einander ähnlich (*tašākul*) geschaffen wurden (Rauḍa 78). Wie er an anderer Stelle erwähnt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000251

(Ṭibb 208), betrachtet er die wesentliche Ursache für die Anziehungskraft der Geschlechter und damit für die profane Liebe im allgemeinen — im Unterschied zu seinem späteren Verständnis mystischer Gottesliebe (s. Bell, Love² 117 f.) — als eine essentielle Affinität (vgl. Bell 113), nämlich das Geschaffensein aus einem Geschlecht und einer Substanz, für welche er sich auf den Koranvers 7: 189 beruft: „er ist's, der euch erschuf von einem Menschen, und von dem machte er sein Weib, auf daß er ihr beiwohne".

Dieses Verses bedient sich auch Ibn Ḥazm (Ṭauq 7), allerdings im Zusammenhang seiner Vorstellung von der pränatalen Bekanntschaft der Seelen. Ibn Qaiyim, der diesen Standpunkt Ibn Ḥazm's mißbilligt, zitiert diesen Vers innerhalb einer ganzen Passage aus dem Ṭauq (Rauḍa 85 f.), um gegen diese Auffassung zu argumentieren.

Obgleich Ibn al-Ǧauzī zu dieser philosophischen Erklärung der leidenschaftlichen Liebe den Abstand des Zitats hält und sich deshalb zu einer Stellungnahme nicht veranlaßt sehen muß, läßt er doch eine gewisse Zustimmung und damit systematische Schwäche seiner Erörterung des *ʿišq*-Begriffes erkennen, indem er eine Überlieferung anfügt (Ḏamm 297 f.), die vom synchronen Erleben zweier Liebender (gleichgeschlechtliche Liebe) berichtet: Einer von zwei einander liebenden Jünglingen erkrankt in Kufa. Auch der andere, der nichts von der Krankheit seines Geliebten weiß, klagt über die gleichen Schmerzen, und beide sterben im gleichen Augenblick. Dieses Phänomen der Koinzidenz, das Ibn al-Ǧauzī's eigene Äußerungen zum *ʿišq* nicht deuten können, sieht er wohl durch die zuvor zitierte Vorstellung von Ähnlichkeit und Seelenbekanntschaft erklärt, deren Gültigkeit er damit bestätigt.

Im Gegensatz zu Ibn al-Ǧauzī kann Ibn Qaiyim die Koinzidenz, die er mit einer ähnlichen Geschichte illustriert (Rauḍa 84 f.), als ein Kennzeichen der Liebe anführen, die er auf „originaler Entsprechung" (*at-tanāsub al-aṣlī*) gründend — d. h. auf Übereinstimmung der Eigenschaften und Ähnlichkeit der Seelen (s. o.) — definierte (Rauḍa 78).

Mit dem Theorem der Entsprechung oder Ähnlichkeit der Liebenden verbunden ist die Vorstellung eines notwendigerweise reziproken Liebesverhältnisses. In einem sehr knappen Kommentar (Ḏamm 299 f.) begegnet Ibn al-Ǧauzī der Frage nach dem Entstehen unerwiderter Liebe (eins) und der Frage der Subjektivität der Auswahl (zwei) mit Antworten, die das für die Theoretiker der Liebe schwierige Problem auf eine einfache und originelle, sich aus seiner Erklärung des *ʿišq* ergebenden Weise lösen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000252

Erstens: „Wenn die Ursache des *ʿišq* eine Art Übereinstimmen (*muwāfaqa*) zwischen zwei Personen in den Veranlagungen (*ṭibāʿ*) ist, wie kommt es dann zu unerwiderter Liebe?"

Antwort: „In der Veranlangung (*ṭabʿ*) der geliebten Person liegt etwas, das zur Veranlagung des Liebenden paßt (*yuwāfiqu*), aber in der Veranlagung des Liebenden liegt nichts, was zu der (Veranlagung) der geliebten Person paßt (*yulāʾimu*)."

Der zentrale Begriff in Ibn al-Ǧauzī's Antwort, *muwāfaqa*, bezeichnet eine Art einseitiger Übereinstimmung. Ibn al-Ǧauzī legt damit die Auffassung von einer subjektiven Erfahrung des Passenden vor, die sich gegenüber den Erklärungen der Liebe als wechselseitige Ähnlichkeit (*tašākul*) und Übereinstimmung (*tawāfuq*) durch größere Nähe zum psychischen Geschehen auszeichnet; denn die Erklärung, der Liebende finde etwas zu seiner Veranlagung Passendes, beschreibt das Ansprechen des Liebenden auf eine Eigenart des geliebten Menschen in Charakter, Aussehen, Fähigkeit, etc.. Die Zuneigung wird Ibn al-Ǧauzī zufolge also nicht durch eine Deckungsgleichheit von Eigenschaften und Seelen der Liebenden verursacht, sondern ist die Folge der Resonanz, mit der die „Veranlagung" des Liebenden auf bestimmte Eigenschaften des geliebten Menschen reagiert. Eine Erklärung der einseitigen Resonanz könnte der vage Begriff „Veranlagung" allerdings erst dann erlauben, wenn die Subjektivität der Wahrnehmung in diesen einbezogen würde, etwa indem — wie aus Ibn al-Ǧauzī's Ausführungen nicht hervorgeht — die „Veranlagung" oder „Disposition" als Gesamtheit von Gestalt, Denken und Fühlen, unter Einschluß von Erfahrung, Wunsch und Phantasie begriffen wird. Die einseitige Verliebtheit wird dann aus der verschieden „veranlagten" Beeindruckbarkeit von Liebendem und geliebter Person erklärt. Wenn Ibn al-Ǧauzī diese Argumentation auch nicht ausführt und seinen Begriff einseitigen Übereinstimmens — der auch seiner Definition des *ʿišq* entspricht (s. S. 227) — nicht näher erklärt, geht daraus doch Ibn al-Ǧauzī's anderen Erklärungen einseitiger Liebe überlegene Auffassung hervor, daß „Übereinstimmen" auf der subjektiven Erfahrung beruht.

Ein Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Ähnlichkeit sowie Verschmelzung der Seelen und der notwendigen Wechselseitigkeit der Liebe wurde seit den Anfängen der Erklärungen des *ʿišq* hergestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000253

Ibn Qaiyim zufolge (Rauḍa 89) vertrat schon Abū l-Huḏail al-ᶜAllāf (s. S. 225) die Ansicht, daß die auf Ähnlichkeit beruhende Liebe notwendigerweise erwidert werden müsse. In die Literatur zur Liebe fand dieser Zusammenhang jedoch zunächst in der umgekehrten, induktiven Folgerung Eingang, und erst die später sich durchsetzende Vorstellung notwendiger Wechselseitigkeit der Liebe machte einen philosophischen Begriffsapparat notwendig, um die alltägliche Erscheinung einseitiger Liebe zu erklären.

al-Ğāḥiẓ (Qiyān 68) spricht noch nicht von einer sich aus der Definition von *ᶜišq* ergebenden notwendigen Wechselseitigkeit, sondern beruft sich auf die ansteckende Wirkung der Liebe, aus der sich häufig die Erwiderung der Zuneigung ergebe. Eine voll und ganz erwiderte leidenschaftliche Liebe aber, so lautet sein Schluß, könne nur auf der Entsprechung (*munāsaba*) beruhen. Auf die gleiche Weise sieht Ibn Dāwūd (Zahra 21) den Zusammenhang: Die beidseitige Liebe sei eine von der Ähnlichkeit (*mušākala*) verursachte Erscheinung. Ibn Ḥazm dagegen, der auf Grund seiner Lehre von der Bekanntschaft der Seelen in einer nicht-stofflichen Existenz die so begründete Liebe als notwendigerweise wechselseitig versteht, versucht das einseitig bleibende Liebesverhältnis auf spekulative Weise zu begründen (Ṭauq 8; vgl. Übers. 21): „Die Liebe bleibt unerwidert, da die Seele, die den, der sie liebt, nicht liebt, ringsum von Schleiern der Zufälligkeiten (*aᶜrāḍ*) und umgebenden Hüllen von irdischer Natur umschlossen ist, so daß sie den Teil, der ihr vor ihrer Verkörperung (*ḥulūl*) anverbunden war, nicht fühlt, bis er zu ihr kommt."

Ibn al-Qaiyim, der für seine *Rauḍat al-muḥibbīn* viel Material dem Ḏamm al-hawā entnahm (s. S. 56), nahm den Vorschlag Ibn al-Ğauzī's für eine einfache Erklärung der einseitigen Liebe nicht auf, sondern orientierte sich an der philosophischen Diskussion: Die sich bei Ibn Ḥazm (Ṭauq 7) schon andeutende Unterscheidung in eine eigentliche seelische (*ḏāt an-nafs*) und eine äußerliche (*li-sabab min al-asbāb*) Ursache der Liebe entwickelt sich bei ihm zu der grundlegenden Unterscheidung zwischen einer „originären Entsprechung" (*at-tanāsub al-aṣlī*) der Seelen und einer „akzidentiellen" (*munāsaba ᶜāriḍa*; Rauḍa 78), die auf entfernter Ähnlichkeit (*muǧāwara*) und teilweiser Gemeinsamkeit (*al-ištirāk fī amr min al-umūr*) beruht. Diese Unterscheidung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000254

wendet er auf das Phänomen unerwiderter Liebe an: Die auf Ähnlichkeit (*mušākala*) und Übereinstimmung der Seelen (*arwāḥ*) beruhende Liebe sei immer reziprok (Rauḍa 88), während die akzidentielle, zweckbestimmte Liebe dies nicht zu sein brauche. Unerwiderte Liebe also sei immer eine akzidentielle (*maḥabba ʿaraḍīya ġaraḍīya*). Nicht nur wirkt diese Argumentation in einem scholastischen Schematismus erstarrt, sie wird auch den Zeugnissen der poetischen und erzählenden Überlieferung nicht gerecht; denn beredte Beispiele leidenschaftlicher Liebe, die, obgleich unerwidert, unauflöslich an den geliebten Menschen bindet und den Liebenden die Erlösung sogar im Tod suchen läßt, bezeugen, daß sich die einseitige Liebe weder durch Intensität, Treue, noch Opferbereitschaft von den Beispielen „echter", wechselseitiger Liebe unterscheidet.

Beispiele einseitiger Liebe im Ḏamm al-hawā: 330 f.; 342 f.; 344 f.; 531 f.; 551 f.; 557-61; 562; 568.

Zweitens: Als Hinweis darauf, daß Ibn al-Ǧauzī mit seiner Formulierung einseitigen Übereinstimmens die Subjektivität von Wahrnehmung und Faszination im Sinn hatte und als ein Prinzip der Liebe darzustellen bemüht war, ist auch zu betrachten, daß er sich gleich anschließend mit einem anderen Aspekt der Subjektivität der Liebe befaßt (Ḏamm 300,1 ff.): „Wenn die Ursache des *ʿišq* eine Übereinstimmung (*ittifāq*) zwischen den Veranlagungen (*aṭ-ṭibāʿ*) ist, wird die Aussage hinfällig, daß *ʿišq* nur den für schön empfundenen Dingen gilt; vielmehr liegt die leidenschaftliche Liebe zu etwas im Entsprechendsein (*munāsaba*) und Passendsein (*mulāʾama*). Außerdem kann es sein, daß auf jemanden etwas schön wirkt, das für einen anderen unschön ist."

Die Beobachtung, daß Leidenschaft auch einem Menschen gelten kann, der sich weder durch Wohlgestalt, noch durch andere anziehende Eigenschaften auszeichnet, wurde schon früher zu deuten versucht, z. B. durch al-Ǧāḥiẓ (Qiyān 67) mit dem bekannten Motiv, Liebe mache blind. Ibn al-Ǧauzī's Antwort geht das Problem unter zwei Gesichtspunkten an; der erste berührt die alte Frage nach der Bedeutung der Schönheit als Ursache der Liebesneigung. Während jedoch Ibn Ḥazm (Ṭauq 7; Übers. 20) argumentiert, daß es, wie die Anschauung beweise, eine der Anziehungskraft der Schönheit und der Übereinstimmung der Charaktere überlegene Ursache der Liebe gebe, die in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000255

„seelischen" (*ḏāt an-nafs*), auf der Ähnlichkeit der Seelen beruhenden Anziehung liege — auch Ibn Qaiyim weist auf die wechselseitige Entsprechung der Seelen als stärkste Ursache der Liebe hin (Rauḍa 78) —, stellt Ibn al-Ǧauzī die „Übereinstimmung der Veranlagung", in die mehr als die äußere Gestalt einbegriffen ist, der Anziehung durch Schönheit als Ursache der Liebe entgegen. Mit dem Begriff „Übereinstimmung der Veranlagungen" zur Erklärung der Anziehung zwischen Liebenden enthält sich Ibn al-Ǧauzī auch hier, die Liebe mit der Ähnlichkeit der Seelen in Verbindung zu bringen. Damit umgeht er auch, eine Hierarchie der Ursachen der Liebe zu erstellen, die das Geistige dem Körperlichen überordnet; denn in der „Veranlagung", die mit der des geliebten Menschen „übereinstimmt", kann auch die Wirkung der körperlichen Vorzüge des geliebten Menschen einbegriffen sein. Die „Ähnlichkeit der Seelen" hingegen stellt ein übergeordnetes, der Körperlichkeit entzogenes Prinzip der Liebe dar.

Ibn al-Ǧauzī's zweiter Hinweis, für Schönheit gebe es kein objektives Maß, denn was einem gefalle, empfinde ein anderer als häßlich, ist allgemein, bezieht sich nicht auf die Situation des Liebenden und entzieht sich damit der Diskussion der Liebe. Differenzierter führt Ibn Qaiyim die Subjektivität der Schönheitsempfindung ein, ohne alle Ansprüche auf eine objektive Beurteilung der Schönheit aus der Hand zu geben (Rauḍa 76), indem er argumentiert, wichtiger als die Schönheit der Gestalt sei die „Wahrnehmung des Liebenden" (*šuᶜūr al-muḥibb*), d. h. die Schönheit „in seinen Augen". Diese aber, und hier beharrt er auf der „objektiven" Beurteilung der Schönheit, sei in ihrer Urteilsfähigkeit behindert, denn Liebe mache blind und taub.

Ibn al-Ǧauzī schließt einen Einwand an, der nochmals die Warnung vor dem Blick aufnimmt und die Selbstverschuldung der Liebe und des daraus folgenden Leidens hervorhebt (Ḏamm 302, 14): „Der Mensch setzt sich den Ursachen der Liebe aus, daraufhin verliebt er sich leidenschaftlich"; denn aus einmaligem Erblicken resultiere noch keine Liebe, sondern erst durch wiederholtes Betrachten und Umgang, und daraus entstehe, womit man nicht gerechnet habe.

Auch für den ungewöhnlichen Fall, daß leidenschaftliche Liebe durch nur einen (unfreiwilligen) Blick entsteht, mahnt Ibn al-Ǧauzī, das beginnende Unglück aufzuhalten — wie bei der Erörterung des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000256

ʿišq immer mitzudenken ist, handelt es sich um eine unerlaubte oder unglückliche, jedenfalls legal nicht realisierbare Liebe —, indem man sich von der geliebten Person abwende und keinen weiteren Blick auf sie zulasse.

Die schon an Ibn al-Ǧauzī's ausführlicher Besprechung des Blicks bemerkte Tendenz, die lebenspraktisch-moralischen Aspekte hervorzuheben, bestätigt sich hier, indem er die Liebe als ein selbstverschuldetes Ereignis aus dem Bereich der unverschuldeten Heimsuchungen, in welchen sie durch andere Autoren (Ibn Dāwūd, Ibn Ḥazm) verwiesen wurde, verbannt. Die „Unfreiwilligkeit" erstreckt sich nach seiner Darstellung nicht auf die Liebe insgesamt, sondern nur auf die Reize, denen nachzugeben — durch wiederholtes Hinschauen z. B. — in Ermessen und Willen des Menschen liegt; an der Schwelle zu einer nur schwer kurierbaren Leidenschaft stehend, kann er diese nicht überschreiten, ohne sich des Mutwillens, Leichtsinns und unrechten Handelns schuldig zu machen.

C. Ist ʿišq eine Tugend oder ein Laster?

Nachdem Ibn al-Ǧauzī schon in vorausgehenden Kapiteln die üblen Folgen der leidenschaftlichen Liebe angesprochen und damit seine Ablehnung vorweggenommen hat, beschäftigt er sich unter der Überschrift „Mißbilligung des *ʿišq*" (Kap. 37, Ḏamm 306-25) auf einer grundsätzlichen argumentativen Ebene mit der Liebesleidenschaft. Der Position der Befürworter (Ḏamm 306, 3 ff.), *ʿišq* sei lobenswert, weil nur feinsinnige Naturen (*laṭāfat aṭ-ṭibaʿ*) davon betroffen seien, und diese Regung, solange nicht übertrieben werde, den Verstand läutere, stellt Ibn al-Ǧauzī einen entgegengesetzten Standpunkt rigoroser Ablehnung gegenüber, nach welchem *ʿišq*, weil der Liebende gefesselt und versklavt werde, tadelnswert sei, um anschließend seine eigene Beurteilung als eine zwischen den Extremen vermittelnde Haltung des rechten Maßes vorzustellen: Die Liebe und Zuneigung zu Dingen, die man für schön hält (*al-ašyāʾ al-mustaḥsana*) und die einem passen (*mulāʾima*), sei nicht tadelnswert, und jedem, außer dem Einsiedler (*ḫabīs*) eigen. Die leidenschaftliche Liebe aber, die über das Maß von Zuneigung (*mail*) und Liebe (*maḥabba*) hinausgehe, beherrsche den Verstand und führe den Liebenden gegen jegliche höhere Einsicht (*ʿalā ġair muqtaḍā l-ḥikma*). Diese sei tadelnswert und werde von den Einsichtigen gemieden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000257

Zu der Vorstellung, *ᶜišq* sei mit der Feinheit des Gemüts verbunden, führt Ibn al-Ǧauzī eine Geschichte an, die den wohltuenden Einfluß der Liebe auf den Grobian darstellt. Wieder ist es Ḏū r-Riyāsatain — schon einmal als ein Befürworter der Liebe genannt (s. S. 225) —, der das edele Wesen der Liebe hervorhebt (Ḏamm 307-9).

Diese Geschichte, die von at-Tanūḫī (s. S. 107) zitiert wird, findet sich wörtlich, mit gleicher Rahmengeschichte bei as-Sarrāǧ (Maṣāriᶜ 2/21-3; vgl. Paret 59/Nr. 152; Weisweiler, Arabesken 10 ff. Nr. 2). Auch die Isnāde sind in beiden Werken identisch, denn beide zitieren von at-Tanūḫī (Ḏamm 307, 4 fälschlich ᶜAlī ibn al-Ḥasan statt ᶜAlī ibn al-Muḥassin); doch nennt Ibn al-Ǧauzī hier nicht as-Sarrāǧ als Überlieferer von at-Tanūḫī, sondern Ibn ᶜAbdalǧabbār, häufig im Ḏamm al-hawā als Tradent von Ibn al-Marzubān genannt. Nur noch ein weiteres Mal wird at-Tanūḫī über Ibn ᶜAbdalǧabbār zitiert (Ḏamm 355 f.); auch diese Geschichte ist mit identischem Isnād (-Tanūḫī) und wörtlich in den Maṣāriᶜ (2/101 f.) enthalten, ohne daß Ibn al-Ǧauzī as-Sarrāǧ als Quelle nennt.

„Zur Betrübnis Bahrām Gōr's (der bekannte Sassaniden-Herrscher, gest. 428) zeigt sein Sohn weder Mannesmut noch Willen zu Höherem und läßt statt dessen nur Gleichgültigkeit und niedere Gesinnung erkennen. Auch die mit seiner Erziehung beauftragten Gelehrten können nur von seiner schwachen Verstandeskraft und schlechten Bildung berichten. Doch als einer von ihnen dem leidgeprüften Vater erzählt, daß der Sohn sich auch noch heftig in die Tochter eines Markgrafen verliebt habe, und der brave Mann daran ganz verzweifeln will, schöpft Bahrām Gōr neuen Mut. Er stellt dem Vater des Mädchens die vorteilhafte Verheiratung seiner Tochter in Aussicht und bittet ihn unter dem Siegel der Verschwiegenheit, seiner Tochter aufzutragen, sie solle des Prinzen Liebe schüren und ihn zu Liebesbotschaften ermutigen, ohne sich ihm zu zeigen, um ihm dann mit Ausflüchten zu entgegnen und ihm aus dem Wege zu gehen. Wenn er dann nachdrücklich um ihre Gunst werbe, solle sie ihm zu erkennen geben, daß in ihren Augen nur ein König und königlich gesinnter Mann bestehe, wozu er, wie allgemein bekannt sei, nicht tauge... Der Plan des Königs wird ausgeführt, und es geschieht, was er erhoffte. Der Prinz nimmt sich die Antwort zu Herzen und beginnt, sich um Gelehrsamkeit und Lebensart, um Waffenübung und Kampfesmut zu bemühen, und zeigt nun das genaue Gegenteil der zuvor an den Tag gelegten Wesensart. Die von der Liebe beflügelte Erziehung erweist sich als dauerhaft; der erfreute Vater vereint das Paar und erklärt dem Sohn die wohlgemeinte List. Glücklich und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000258

einig leben sie fortan zusammen, bis der Prinz dem verstorbenen Vater in der Königswürde folgt."

Die Verwandlung des Tölpels in einen Edelmann durch die Liebe wird auch von Boccaccio geschildert (Dekameron 5. Tag 1. Geschichte; vgl. Landau, Quellen 315 f.).

Mit dieser Überlieferung ist es Ibn al-Ǧauzī der Darstellung der positiven Aspekte der Liebe genug, und er wendet sich nunmehr der Darstellung seiner Einwände gegen die leidenschaftliche, das Maß natürlicher Zuneigung überschreitende Liebe zu. In drei Abschnitten (Ḏamm 309, 10 - 310, 6; 310, 7-20; 310, 21 - 311, 11) führt er eine ethische Argumentation gegen *ʿišq*, die die Leidenschaft als eine niedere Regung beweist, indem sie als vernunftwidrig, dem Streben nach Erkenntnis abhold und jedem Handeln in diesem Sinne hinderlich gekennzeichnet wird. Im letzten dieser Abschnitte zitiert er Ibn ʿAqīl (gest. 513/1119); alle drei Abschnitte aber weisen in Aussagen, Stil und Terminologie eine so augenfällige Übereinstimmung auf, daß vermutlich auch die beiden vorherigen Abschnitte — „es sagte ein Philosoph" (Ḏamm 310, 7 ff.) und die scheinbar von Ibn al-Ǧauzī selbst stammende Passage, zumindest von „und diese Seele" (Ḏamm 310,1) ab — entweder direkte Zitate von Ibn ʿAqīl darstellen oder in Paraphrasierung seiner Ausführungen entstanden.

Ibn al-Ǧauzī zitiert Ibn ʿAqīl ohne Angabe der Quelle. Weder die zitierte Passage (Ḏamm 310, 21 - 311, 11) noch die in Frage stehenden Abschnitte (Ḏamm 309, 10 - 310,16; 310,17-20) lassen sich in Ibn ʿAqīl's *al-Funūn* nachweisen.

Folgende Wendungen und Termini aus dem Ibn ʿAqīl-Zitat — über die gemeinsame Benutzung hinaus ist auch ihre im Sinnzusammenhang übereinstimmende Verwendung festzustellen — sind auch in den vorausgehenden Abschnitten des Ḏamm enthalten: *ṣuwar* (Ḏamm 310, 22): mehrfach vorher (Ḏamm 309, 17; 310, 4; 310, 9 u. a.); *ulfa* und *uns* (Ḏamm 310, 22; 311, 1): vgl. *taʾallafa, taʾannasa* (Ḏamm 310, 10); *ar-ruʿn* (Ḏamm 311, 3): *ruʿūnāt* (Ḏamm 310, 12); *al-ḫalāʿa* (Ḏamm 311, 3): *al-ḫulaʿāʾ* (Ḏamm 310, 8); *ḥākim, ḥukamāʾ* (Ḏamm 311, 4): ebenfalls (Ḏamm 310,11); *an tūqifahā ṣūratun* (Ḏamm 311, 4): *wāqifun maʿa ṣūratin* (Ḏamm 310, 4); *man kāna ṭāliban bi-maʿrifat Allāh lā tūqifuhū ṣūratun ʿan aṭ-ṭalab* (Ḏamm 311, 7): *wa-l-ʿārif bi-llāh fī s-sair lā yafturu* (Ḏamm 310, 4); *at-taraqqī* (Ḏamm 311, 9): *tataraqqā* (Ḏamm 310, 3).

Obgleich Ibn al-Ǧauzī ihn nicht mehr erlebte, ist Ibn ʿAqīl doch zu seinen Lehrern zu rechnen; denn seine Schriften, von denen Ibn al-Ǧauzī einige sogar im Autograph besaß (Munt. 9/212, 11; vgl. Makdisi, Ibn ʿAqīl 517), waren von grossem Einfluß auf sein Denken und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000259

Schaffen. Viele Zitate von ihm in Ibn al-Ǧauzī's Werken zur Ethik (*Ṣaid al-ḫāṭir*, *Talbīs Iblīs*, *al-Quṣṣāṣ*), und anderen Werken (vgl. Makdisi, in: EI² 1/700; Swartz, Quṣṣāṣ 24; s. u.) sowie, nach Ibn Rağab (Ḏail 1/153), auch in seinen Predigten, bezeugen die Spuren, welche die Beschäftigung mit den Werken Ibn ᶜAqīl's hinterließ. Für diese spricht auch der Auszug aus dem umfangreichen Hauptwerk Ibn ᶜAqīl's, *al-Funūn*, den Ibn al-Ǧauzī verfaßt haben soll (Mirʾāt 8/84; ᶜAlauǧī Nr. 360; vgl. Makdisi, al-Funūn 36). Ibn al-Ǧauzī kannte die anfänglich unorthodoxe Haltung Ibn ᶜAqīl's (Munt. 9/214), der dafür Verfolgung und Exil zu ertragen hatte, und orientierte sich an seinem Standpunkt zur sufischen Frömmigkeit (vgl. Talbīs 231 f.; 259 ff.; 357 ff.), welcher eine authentische, asketisch bestimmte Frömmigkeit von der Praxis der späteren Mystiker unterschied (s. S. 81 ff.). Auch scheint die tiefernste und sittenstrenge Frömmigkeit Ibn ᶜAqīl's — für welche sein bekannter Brief kennzeichnend ist, in dem er die Verletzung von Sitte und Anstand anläßlich eines Volksfestes anprangert (Makdisi, ᶜAqīl 465 ff.) — als ein Vorbild auf Ibn al-Ǧauzī's eigene Haltung gewirkt zu haben, wie ein langes Zitat der Worte von Ibn ᶜAqīl zu Selbstkritik, Reue und Dankbarkeit über Gottes Wohltaten offenbart (Ṣaid 3/636 ff. § 354). Zu der für Ibn al-Ǧauzī wichtigen Vorbildlichkeit seines Lehrers gehörte wohl auch die restlose Hingabe an die gelehrte Tätigkeit; denn eine von Ibn al-Ǧauzī wiedergegebene autobiographische Notiz Ibn ᶜAqīl's, die von seinem Unmut über jede Unterbrechung oder Ablenkung von seiner Beschäftigung berichtet (Makdisi, al-Funūn 48 f.), ist gleichen Geistes wie Ibn al-Ǧauzī's eigene Bekenntnisse über das Ausmaß seines Eifers für die Gelehrsamkeit (Ṣaid 2/318 f. § 163).

Die fromme Überzeugung, für die Erkenntnis und Verwirklichung von Gottes Willen zu leben, sowie die Auffassung, ein tätiges und deshalb sinnvolles, dem höheren Streben des Menschen entsprechendes Leben sei der Ergebenheit an die Leidenschaft überlegen, prägen auch Ibn al-Ǧauzī's an Ibn ᶜAqīl angelehnte Argumentation gegen *ᶜišq*. Ibn ᶜAqīl war mit theoretischen Disziplinen der islamischen Wissenschaften, sowohl mit der Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*), wie auch mit dem Kalām vertraut und verfügte deshalb sicherlich über eine Nomenklatur, wie sie der von Ibn al-Ǧauzī vorgestellten Unterscheidung zwischen einer auf niederer Stufe verharrenden Beschäftigung mit der äußeren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000260

Form (*ṣūra*) und dem Bemühen um Wissen und Erkenntnis zu Grunde liegt. Diese zu Beginn (Ḏamm 309, 12 ff.) eingeführte Unterscheidung bildet das Leitmotiv für die in den drei zusammengehörigen Abschnitten vorgebrachten Argumente wider die leidenschaftliche Liebe: „Das Wesen des *ʿišq* ist die Versessenheit auf eine Gestalt (*ṣūra*), was keine lobenswerte Tugend ist, und *ʿišq* bietet der vernunftbegabten Seele (*an-nafs an-nāṭiqa*) keinen Vorteil, vielmehr ist die leidenschaftliche Liebe ein Zeichen für die Herrschaft der Trieb-Seele (*an-nafs aš-šahwānīya*); denn wenn diese erstarkt, liebt sie, was ihr passend ist."

Die beiden Aussagen, daß die leidenschaftliche Liebe eine Regung der niederen Seele sei, und daß sie die Fixierung auf eine Gestalt bedeute, setzt Ibn al-Ǧauzī im folgenden (Ḏamm 309,15 - 310, 6) in Beziehung zu einander: „Siehst du nicht, daß Kinder Darstellungen (*tamāṯil*) und Spiele mehr lieben, als sie Menschen lieben? (Dies) wegen der Schwäche ihrer Persönlichkeit (wörtl. Seelen; gemeint ist mangelnde Herausbildung der vernunftbegabten Seele) und ihrer Affinität zu Gestalten, weil sie ohne Übung (*riyāḍa*) sind. Wenn ihre Persönlichkeit (wörtl. Seelen) geschult wird (*irtāḍa*), richtet sich ihr Streben auf Höheres, und das ist die Liebe zu vernunftbegabten Gestalten (*aṣ-ṣuwar an-nāṭiqa*). Wenn sie durch Wissenschaften und Erkenntnis geschult wird, erhebt sie sich über die Liebe für Wesen (*ḏāt*), d. h. Wesen aus Fleisch und Blut, zu etwas Edelerem als diese (...[es werden drei verschieden wirkende Seelenteile unterschieden, s. S. 188]...). Die vernunftbegabte Seele, die ihre Erfüllung in der Erkenntnis des Seins der Dinge (*ḥaqāʾiq al-ašyāʾ*) findet, läßt sich vom Verlangen (*hawā*) nicht gefangen nehmen; denn wenn ihre natürliche Veranlagung (*ṭabʿ*) sie dazu geneigt macht, richtet ihr Denken sie wieder auf, und Vernunft sowie Verstandeskraft entreißen sie den Händen des Verlangens, weil sie bedenkt, was sie befallen hat, und betrachtet, worauf es hinausläuft. Stillstand ist ihre Sache nicht, da sie fortwährend in Bewegung ist und ständig dazulernt. Während der leidenschaftlich Liebende mit einer starren Gestalt (vor Augen) sich nicht regt, läßt, wer Gott erkennt, von seinem Weg nicht ab. Zwar ist nicht zu leugnen, daß seine Natur (*ṭabʿ*) unter Umständen die Stärkere ist und ihn manchmal der Liebe zu Gestalten zuneigen läßt, doch wird er nicht gefangen, sondern neigt (dieser Liebe) nur leicht zu."

Der Dualismus von Vernunft und Verlangen, das der festen Gestalt gilt, wird hier in Verbindung mit den widerstreitenden Interessen der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000261

niederen und höheren Seele dargestellt. Der von der vernunftbegabten Seele bestimmte Mensch wird von den niederen Regungen angefochten, ist ihnen aber aus zwei Gründen überlegen: Dem Verlangen widersteht er mit Hilfe seiner Analyse dieser Regung, und der Überlegung, was es ihm einbringe. Die Beschäftigung mit der Gestalt, die im Gegensatz zu den Wahrheiten, keines ständig fortgeführten Bemühens bedarf, um sie zu erfassen, kann ihn nicht binden, da er, den vernunftbegabten Seelenteil in sich verwirklichend, in notwendigerweise ständig bewegtem Prozeß der Erkenntnis Gottes nachstrebt. Der von Ibn al-Ǧauzī anschließend zitierte „Philosoph", der ebenfalls die vorbildliche Dominanz „des klaren Verstandes" (*ar-raʾy*) über das Verlangen und der Weisheit über die Begierde" preist (Ḏamm 310,11), differenziert das höhere Streben der Seele, das der nur „untätigen Dummen" (Ḏamm 310,13) eigenen Leidenschaft entgegensteht, und weist ihm ein praktisches Tätigkeitsfeld zu, indem er Handwerk, Handel und Wissenschaft nennt.

Auch in dem Zitat von Ibn ʿAqīl wird Leere und Nichtigkeit der Leidenschaft hervorgehoben, denn er nennt diese eine „Krankheit der unbeschäftigten Seelen und müßigen Herzen" (Ḏamm 310, 21).

Das müßige (*fārig*) Herz oder die müßige Seele wurde häufig als eine Voraussetzung der leidenschaftlichen Liebe betrachtet. Ibn al-Ǧauzī zitiert diese Auffassung von Platon (Ḏamm 289), Miskawaih spricht sie an (Tahḏīb 157) und auch al-Ġazālī äußert sich darüber (Iḥyāʾ 3/86, 28 f.).

Den entscheidenden Makel der „übermütigen Dummen" und „Liederlichen" (Ḏamm 311, 3), zu deren Gebrechen die Leidenschaft zählt, kennzeichnet Ibn ʿAqīl als einen Mangel an Verstand. „Die (leidenschaftliche Liebe) gehört zu den Schwächen der Untätigen und Krankheiten derjenigen, die jeder Beachtung von Hinweisen, die ihnen warnende Beispiele sein könnten, entbehren, und ebenso jedes Verlangens nach Fakten (*al-ḥaqāʾiq*) bar sind, aus denen sich der Nachweis für die Herrlichkeit des Schöpfers ergibt" (Ḏamm 311,1-3).

Aus dieser scharfen Beurteilung spricht sowohl der fromme, wie der Rationalist Ibn ʿAqīl; in seiner hier formulierten Absage an die Leidenschaft und Mißachtung des von seiner Leidenschaft bestimmten Menschen mag auch eine gewisse Geringschätzung der Tradenten und gelehrten Sammler mitschwingen, die sich mit den Überlieferungen über die leidenschaftliche Liebe befassen. Ibn al-Ǧauzī selbst jedenfalls

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000262

formuliert keine vergleichbar rigorose und abwertende Kritik des Liebenden. Aus seiner Einsicht, daß „Leidenschaft die Beschäftigung des Müßigen sei" (Ḏamm 634 f.) zieht er nicht die Konsequenz, sich von dieser als einer unwürdigen Schwäche abzuwenden, sondern stellt sich mit Mahnung und Rat dem zur Seite, der diese „menschliche Schwäche" (s. S. 163) zu überwinden sucht. Gegen eitle Müßigkeit, die die Leidenschaft begünstigt, empfiehlt er ein tätiges Leben, „die Beschäftigung des Sinns (wörtl. Herz) mit (dem Erwerb) des Lebensunterhalts und Handwerks" (Ḏamm 634,16); denn wenn der Mensch sich mit anderem als der geliebten Person, nämlich mit dem, was der beschäftigte Sinn erheischt, befasse, dann „verfliegt die Liebe, verweht die Leidenschaft und ist das Vergessen erreicht" (Ḏamm 635, 2 f.).

Nach dieser Argumentation mit den Gedanken des Ibn ᶜAqīl, die Ibn al-Ǧauzī's ersten Einwand gegen die leidenschaftliche Liebe bildet, wendet er sich in einem zweiten Schritt der Analyse von Lust und Genuß zu (Ḏamm 311,15 - 312,3). Er definiert Lust als Reagieren auf den Eintritt eines schmerzlichen Ereignisses durch genußvoll erlebte Rückkehr zu dem vor diesem Ereignis erlebten Zustand, „... wie ein Mann aus dem Schatten tritt, in die Sonne gerät, von der Hitze erfaßt wird und schließlich in den Schatten zurückkehrt, diesen (wiedererlangten) Platz genießt (*iltaḏḏa*), bis er zum ersten (kühlen) Zustand zurückgekehrt ist, womit der Genuß endet" (Ḏamm 311,16 ff.). Der Genuß sei also umso größer, je härter ihn der Schmerz der Hitze traf. Der Trugschluß aber sei, deutet Ibn al-Ǧauzī die Konsequenzen dieser Lust-Definition für die Morallehre an, daß der Lust Empfindende meine, diese wäre ohne vorherigen Schmerz entstanden; doch trete erlaubte Lust (*laḏḏa ḥasana*) nur in dem Maße des Schmerzes auf, den die Nicht-Erfüllung eines natürlichen Bedürfnisses (*lil-ḥurūǧ ᶜan aṭ-ṭabīᶜa*) bereite, so wie entsprechend dem Schmerz von Hunger und Durst sich die Lustempfindung an Speise und Trank einstelle.

Diese Definition der Lust ist die Paraphrase der Ausführungen von ar-Rāzī (Ṭibb 36,11 - 38,8). Wie schon bei den zuvor erwähnten Entlehnungen von ar-Rāzī (s. S. 183 f.), läßt sich auch hier eine lange Reihe übereinstimmender Termini und Formulierungen aufzählen.

Als Quelle dieser Auffassung, Lust sei das Streben, einen ursprünglich angenehmen Zustand wieder zu erreichen, welche die Vorstellung eines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000263

natürlichen Zustandes der Befriedigung voraussetzt, nennt ar-Rāzī, dessen Gedanken sich Ibn al-Ǧauzī hier bedient, „Naturphilosophen" (Ṭibb 37); übertragen erscheint diese Anschauung bei Platon, der die Sehnsucht nach der Rückkehr in die vollkommene Heimat der Ewigkeit als Grundzug des Eros betrachtete (Gastmahl). — Einen eigenständigen, positiv zu veranschlagenden Wert, im Sinne gesteigerter Daseinserfahrung etwa, oder als richtungsweisender Antrieb zum Streben nach Glückseligkeit, erhält die Lust nach der hier vorgetragenen Auffassung nicht; als eine Regung „im Maße des Schmerzes" bringt sie dem Menschen keinen Gewinn.

Nach einem im mahnenden Ton des Predigers gehaltenen Abschnitt (Ḏamm 312, 4-8) über die in der Lust verborgenen Übel, wie Gefahren, Ehrverlust und Sünde — den gegen das Verlangen (*hawā*) vorgebrachten Einwänden ähnliche Argumente — versucht Ibn al-Ǧauzī die Lustdefinition auf die moralische Beurteilung des *ʿišq* anzuwenden, indem er die Vorstellung vom defensiven Charakter der Lust, ihrem „Makel", mit den übelen Aspekten der leidenschaftlichen Liebe verbindet (Ḏamm 312, 14-20). Das durch wiederholtes Betrachten (eines anziehenden Menschen) in der Seele des Liebenden entstehende „Verlangen nach Genuß" (*ṭalab al-iltiḏāḏ*) lasse den Liebenden zwar durch einen (weiteren) Blick möglicherweise einen Genuß erlangen, doch wirke dieser Blick — nach der vorgenannten Definition — nur einem Schmerz entgegen, den er sich (durch sein anfängliches, die Liebesleidenschaft entzündendes Betrachten) selbst zugezogen habe, und bringe zudem ein Vielfaches mehr an Schmerzen ein, als der Genuß beseitigen könne, indem die der (unerreichbaren) geliebten Person geltende Aufregung (*al-qalaq*) gestärkt werde. Diese könne nur durch dauerhaftes Erlangen des Gewünschten, welches zu Überdruß (*al-malal*) führe, gestillt werden, was aber — da es sich bei *ʿišq* um eine verbotene Liebesbeziehung handelt — Bestrafung in Diesseits und Jenseits zur Folge habe. Mit dem Hinweis auf die mögliche Stillung der „Unruhe" durch Überdruß spricht Ibn al-Ǧauzī schon den wichtigen Gedanken der Unvereinbarkeit von Erfüllung und Liebesleidenschaft an, mit dem er später (s. S. 248 f.) ausführlich argumentiert.

Ein weiterer Einwand Ibn al-Ǧauzī's führt die beim Liebenden zu beobachtende Ausschließlichkeit seines Begehrens als ein Argument

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000264

gegen die leidenschaftliche Liebe an (Ḏamm 313,1-5): Die leidenschaftlich Liebenden seien noch schlimmer als Tiere, da sie über weniger Selbstbeherrschung bezüglich ihrer geschlechtlichen Begierden verfügten. „Sie sind nicht zufrieden, die Begierde des Geschlechtsverkehrs (*šahwat al-waṭ'*) — die gemeinste aller Begierden für die vernunftbegabte Seele — zu irgendeiner Gelegenheit zu erfüllen, sondern wollen diese von einer bestimmten Person. (....) Während das Tier dem Schmerz entgegenzuwirken trachtet (im Sinne der Lustdefinition), gebrauchen jene sogar ihre Vernunft, um das Erlangen der Begierden einzurichten."

Mit Recht hat der Herausgeber des Ḏamm al-hawā angemerkt, daß al-Ġazālī's *Iḥyā'* (3/86) eine Passage gleichen Sinnes enthält. Ibn al-Ǧauzī paraphrasiert hier aber die Ausführungen von ar-Rāzī (Ṭibb 39, 5-12), worauf neben der Übereinstimmung ganzer Sätze auch die Übernahme von ar-Rāzī's Lust-Definition weist, welche al-Ġazālī nicht anführt, obgleich sich diese Zeilen darauf beziehen. Doch weist auch Iḥyā' so starke Ähnlichkeiten mit den Formulierungen ar-Rāzī's auf, daß auch hier eine Entnahme aus ar-Rāzī's Werk zu vermuten ist.

Der hier hergestellte Zusammenhang zwischen *ʿišq* und dem geschlechtlichen Verlangen widerspricht nicht der Unterscheidung einer medizinisch-philosophischen von einer durch die Dichtung geprägten Auffassung von *ʿišq* (s. S. 221), denn Ibn al-Ǧauzī entnimmt diesen Gedanken der Argumentation der ersteren Richtung.

Hinter dem Vorwurf „unnatürlicher" Ausschließlichkeit des Begehrens steht die Vorstellung, daß die Leidenschaft einem dem Liebenden nicht anverbundenen Menschen gilt, so daß die Stillung des Begehrens unrecht oder unerreichbar ist, während das „natürliche" Begehren nach (irgend-)einer Befriedigung des geschlechtlichen Verlangens ihn nicht mehr bestimmt. Wäre hier die Leidenschaft in einem legalen Verhältnis (Ehe, Konkubinat) gemeint, so würde sich die Kritik dieser Zeilen gegen das Ausmaß der Wollust richten, — eine Vorhaltung, die in diesem Zusammenhang nicht vorrangig scheint (vgl. ar-Rāzī's Ausführungen zum häufigeren Triebgenuß des Tieres s. S. 184). Im Kontext des Ḏamm al-hawā wendet sich diese Argumentation gegen die unglückliche Fixierung des Begehrens, das auf diese Weise vielfachen Schaden verursacht, indem es alle Regungen beherrscht und zu Krankheit und Untergang führt.

Die für seine eigenen Argumentation gegen Verlangen und Liebesleidenschaft typischen Warnungen vor den Folgen reiht Ibn al-Ǧauzī in einem nächsten Abschnitt (Ḏamm 313, 9 ff.) auf. An das Eigenin-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000265

teresse des Adressaten appellierend, mahnt er, die Bedrohung von Leib, Ehre und jenseitigem Heil durch die Liebesleidenschaft ernst zu nehmen. Um das aus der Liebe entstehende Unglück, sowie die Gefahr, daß diese zu sündigem Tun veranlasse, als eine Eigenschaft der leidenschaftlichen Liebe zu verdeutlichen, führt Ibn al-Ǧauzī eine aufschlußreiche, wichtige Erklärung an, die seinen Warnungen vor dem *ᶜišq* bisher unausgesprochen zu Grunde lag (Ḏamm 313,12 ff.): „Die leidenschaftliche Liebe gilt selten dem Erlaubten und (für ein legales Verhältnis) Erreichbarem (*al-ḥalāl wal-maqdūr ᶜalaihi*), und wenn es doch passiert, wie schnell ist sie dann zu Ende." Dazu zitiert er den Ausspruch eines Weisen: „Was man besitzt, dessen ist man überdrüssig (*kullu mamlūk mamlūl*)", und den anonymen Vers:

„Die Leidenschaft der Liebe schürt, daß die Geliebte mir versagt,
denn die Liebe des Menschen gilt all dem, was untersagt."

Die hier festgestellte Unvereinbarkeit von Leidenschaft und Erfüllung, die uns als ein Dogma der an den klassischen Liebeshelden orientierten Auffassung von Liebe wiederbegegnen wird (s. S. 254), erläutert Ibn al-Ǧauzī an anderer Stelle mit eigenen Beobachtungen zur Psychologie des Verliebtseins (Ṣaid 2/332 § 168): „Dieses (die Tatsache, das die Vorstellung der geliebten Person höchste Freude verspricht, welche die Wirklichkeit nicht einlöst) liegt daran, daß man dessen über ist, was man besitzt. Wenn jemand über etwas verfügen kann, was er begehrt, so verdrießt ihn das, und er neigt etwas anderem zu; dies entweder, weil der Umgang Makel erscheinen ließ, sagen doch die Weisen, Liebe macht blind gegenüber den Fehlern des geliebten Wesens ... (s. u.)".

Die Enttäuschung durch Konfrontation mit dem verehrten Menschen, der unvermutet störende Eigenarten zeigt, beschreibt Ibn al-Ǧauzī auch im Ḏamm al-hawā (S. 653) als einen Hinweis auf den üblen Charakter der Leidenschaft. Denn ihr Trug überlebt nach seiner Darstellung die Wechsel der Lieben,[1] „es wendet der Mann sich ab von seiner Gattin, und bevorzugt eine Fremde, obgleich seine Gattin vielleicht schöner ist, nur weil er die Makel der Fremden nicht kennt, die allein der tägliche Umgang aufdecken kann. Wenn er dann mit der neuen Geliebten Umgang hat, wird ihm offenbar, was verborgen war, er empfindet Überdruß und sucht nach einer anderen, und so immer weiter".

[1] Auf den unsteten Charakter der Liebe verweist auch at-Tauḥīdī, aṣ-Ṣadāqa 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000266

„Oder aber", führt Ibn al-Ǧauzī seine Erklärung für das Erlahmen der Liebe im Umgang mit der geliebten Person fort (Ṣaid 2/332), „wegen seiner Verfügungsgewalt (*makān al-qudra ᶜalaihi*) über die geliebte Person, weil die Seele nicht aufhört, nach dem Ausschau zu halten, über was sie nicht verfügt. Selbst wenn wir dauerhafte Liebe trotz Verfügungsgewalt aufbrächten — und das kann manchmal sein —, wäre sie um das Maß dieser Verfügungsgewalt geschmälert; das Vorbringen von Ausflüchten (*taǧannī*) von Seiten der Geliebten dagegen stärkt die Liebe." Im weiteren rät er den Frauen, dieses Verhalten anstatt völliger Dreingabe zu zeigen, welche notwendigerweise Verdruß erzeugen muß.

Die Geliebte muß demnach zwar dem Liebenden verwehrt und versagt sein, damit sich *ᶜišq* entwickelt, nicht aber ganz und gar unerreichbar; denn die Hoffnung, die Geliebte zu erlangen, ist Voraussetzung der Leidenschaft (Ḏamm 587; s. S. 165 f.).

Ibn al-Ǧauzī's Hinweis auf die Euphorie des Verliebten, die sich in der notwendigen Kollision seiner Phantasie mit der Realität auflöst, sowie auf den Reiz der Eroberung, der dem Verbleiben mit der Person, die man für sich hat, entgegensteht, beruhen auf lebensnaher Beobachtung, die auch für unsere Lebensverhältnisse noch gilt, und unterscheidet sich von den üblichen Argumenten seiner moralischen Erörterung. Im Zusammenhang des Ḏamm al-hawā weist die Unvereinbarkeit von Leidenschaft und Erfüllung lediglich auf die besondere Gefährlichkeit der leidenschaftlichen Liebe, die, weil sie immer einer nicht anverbundenen Person gilt, einerseits die Versuchung zur Sünde birgt, andererseits, wenn es nicht zu sündiger Vereinigung kommt, durch die Unlösbarkeit der Situation den Ruin des Liebenden durch seine Leiden heraufbeschwört. Zu der doppelten Pein, des Verlangens (*aṭ-ṭalab*) und der Strafe für die Sünde, sieht Ibn al-Ǧauzī (Ḏamm 314, 1 f.) noch die Aussichtslosigkeit jeder Hoffnung auf Freude gestellt; denn mit dem vorübergehenden Erreichen des Zieles vermehre sich der Schmerz, weil viel stärker als die Lust des Vereintseins die Bitterkeit der Trennung sei.

Seine Warnungen vor der im diesseitigen Leben wirkenden Pein (*ᶜiḏāb*) der Leidenschaft legen eine Pathologie der Liebe (Ḏamm 314, 6 ff.) dar. Ibn al-Ǧauzī entwirft das abschreckende Bild drohenden Untergangs, an dessen Ende entweder Mißachtung für Verrücktheit, oder schwere Strafe für das begangene Vergehen stehen. Seiner Beschreibung des Krankheitsbildes des Verliebten läßt er ein Zitat von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000267

Galen folgen, der das krankhafte Verhalten (Nahrungsverweigerung, nächtliches Wachen) aus dem durch die Liebe angegriffenen Zustand der Organe (Leber, Hirn) erklärt. Ibn al-Ǧauzī selbst müht sich nicht um eine Erklärung dieser Erscheinungen, sondern beschränkt sich auf eine Aufzählung der abschreckenden Folgeerscheinungen der Liebesleidenschaft (Ḏamm 314,6-14): Liebe verursache dauernde Sorge und gedankliche Beschäftigung (*fikr*), Schlaflosigkeit und Nahrungsverweigerung, schließlich werde der ganze Körper ergriffen, was sich in gelblich fahler Haut, Zittern, beständigem Murmeln und in Abmagern äußere, das Urteilsvermögen setze aus, die praktischen Belange bleiben unbestellt, weiter seien Tränen und Seufzer in steter Folge, Atemlosigkeit und brennende Eingeweide zu beobachten, und schließlich drohe der Untergang durch vollständigen Wahnsinn.

Ibn al-Ǧauzī, der die letzten Seiten des Kapitels (Ḏamm 317-25) kurzen Verszitaten von verschiedenen Dichtern widmet, hat für seine Beschreibung der „Liebeskrankheit" vermutlich poetische Zeugnisse vor Augen. Auch die frühislamische Liebespoesie beschreibt die körperlichen Folgen der Liebe als Erkrankung (Abmagern, Schwäche; vgl. Blachère, La poésie érotique 90 Anm. 1; Roman, Les thèmes de Baššār 175 f.; Arazi, Poésie d'Amour 263-8).

Mit diesem Ausblick auf das Unglück der Liebenden faßt Ibn al-Ǧauzī im vornherein die Liebesgeschichten zusammen, die vom Schicksal der Liebenden berichten. Im Ḏamm al-hawā sind zwar auch Geschichten über glückliche, bzw. glücklich ausgehende Liebe enthalten (z. B. Ḏamm 267 f.; 282 f.; 371-3; 604 f.; 611 f.; 632), doch werden sie von dem allgemeinen Tenor des Unglücks und des von Liebenden begangenen Unrechts überstimmt. Obgleich diese Liebesgeschichten in summa nicht als Zeugnisse gegen die Liebe wirken, weil das Erleben der Liebenden z. T. sehr einfühlsam geschildert wird (z. B. Ḏamm 169 f.; 336 f.; 501 f.; 515 f.; 641 f.), hebt Ibn al-Ǧauzī für seine moralische Erörterung das Unglück der Leidenschaft hervor. Die Bilanz aus den vorgestellten Liebesgeschichten ziehend, resümiert er deshalb am Ende seines Werkes (Ḏamm 662, 3 f.): „Der Vernünftige (*ʿāqīl*) wägt ab, was die leidenschaftliche Liebe an Genuß (*laḏḏa*) und Widrigkeit (*naġṣa*) birgt; ihre Widrigkeiten sind zahlreich, und ihre schmerzlichen Folgen schlimm, (....) die meisten ihrer Genüsse sind verboten und getrübt durch Kümmernis und Sorgen, Angst vor Trennung, Schande in der Welt und Seufzer des Bedauerns im Jenseits."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000268

TEIL 4

„REINE LIEBE“ IM ḌAMM AL-HAWĀ — ZUM ʿUḌRITISCHEN LIEBESIDEAL

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000269

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000270

I

DIE UNVEREINBARKEIT VON LIEBE UND EHE

Der Diskussion des *ʿišq* im Ḏamm al-hawā (Kap. 35-38; s. Teil 3/V) gehen zwei mit dem Lob der Enthaltsamkeit befaßte Kapitel voraus (s. S. 96), in denen Ibn al-Ǧauzī ohne jeden Kommentar erzählende Überlieferungen zusammenträgt: Kap. 31, „Der Stolz auf die Enthaltsamkeit" (*al-ʿafāf*; Ḏamm 218-40); Kap. 32, „Die Trefflichkeit dessen, der — seines Herrn eingedenk — seine Sünde aufgibt" (Ḏamm 241-84). Diese Kapitel enthalten Überlieferungen über Liebende, deren Liebe einem unerreichbaren Menschen gilt, und die von den Versuchungen des Triebverlangens unberührt bleiben; außerdem wird von frommen Menschen berichtet, die der Versuchung zu sündiger Liebe widerstehen. Die vorbildliche Erhabenheit über das geschlechtliche Verlangen wird hier zum Teil am Beispiel von berühmten Liebespaaren dargestellt (Ǧamīl und Buṯaina, ʿUrwa und ʿAfrāʾ u. a.), zu denen Ibn al-Ǧauzī in einem späteren Kapitel (Kap. 41 S. 380-447) zahlreiche ausführliche Überlieferungen zusammenstellt; dort erscheinen sie aber als Beispiele für Unglück und Leiden aus Liebe (s. Teil 4/III). Diese zwiespältige Haltung Ibn al-Ǧauzī's — Anerkennung der moralischen Nobilität einer Liebe, deren Leidenschaftlichkeit er ablehnt — wird auch in seiner Wiedergabe des berühmten Prophetenwortes zur Liebesleidenschaft deutlich (s. S. 275 f.).

Die Liebe stellt sich in vielen Überlieferungen des Ḏamm al-hawā als eine vom Triebverlangen nicht berührte Regung dar. Sowohl die Überlieferungen über die berühmten klassischen Liebenden, wie auch alle Überlieferungen über unglückliche Liebende, denen der geliebte Mensch verwehrt bleibt, bieten Beispiele keuscher Liebe. Doch ist in den meisten dieser Überlieferungen die Keuschheit ein selbstverständlicher, stillschweigender Bestandteil der Geschichte und wird nicht als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000271

besonderes Kennzeichen der beschriebenen Liebesbeziehung hervorgehoben, oder sonstwie thematisiert. Einige Überlieferungen jedoch haben die Keuschheit der Liebe zum Thema, weil berichtet wird, wie Liebende im Zusammensein mit dem geliebten Menschen sich die Erfüllung ihres sinnlichen Verlangens versagen oder die Nähe zum geliebten Menschen ganz vermeiden. Diese Überlieferungen, die sich in den Kapiteln zur Enthaltsamkeit (Kap. 31, 32) konzentrieren, sprechen zumeist den Beweggrund der Liebenden für ihre Entsagung nicht aus, doch deuten sich im jeweiligen Zusammenhang der einzelnen Überlieferungen zwei unterschiedliche Motive der Liebenden an: Anstand und Frömmigkeit zum einen, und zweitens Angst vor der Nähe zum geliebten Menschen, welche das Ende der Liebe wäre.

Überlieferungen zur Keuschheit der Liebenden: Kap. 31: 219; 225 f.; 226 f.; 227; 227 f.; 228 f. 231; 231-234; 234 (2mal); 235 — Kap. 32: 248 f.; 256 f.; 258 — Kap. 39: 336 f.; 352 — Kap. 47: 509 f.; 520 f.; 525-527 — Kap. 49: 601; 611 f.; 612 f.

In einigen Überlieferungen zum Thema keusche Liebe wird eine Art Leitmotiv der keuschen Liebe ausgesprochen, das die Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe behauptet: Die eheliche bzw. geschlechtliche Verbindung (*nikāḥ*; s. u.) verdirbt die Liebe. Dieses mehrfach verschieden formulierte Motiv gibt einer Auffassung Ausdruck, die als Devise allen Überlieferungen dieses Themas voranstehen könnte und unausgesprochen das Verhalten der meisten Liebenden zu bestimmen scheint.

Ibn al-Ǧauzī gebraucht dieses Motiv, aus seinem literarischen Kontext (s. u.) gelöst, auch selbst, um auf einen Wesenszug der leidenschaftlichen Liebe hinzuweisen, der ermöglicht, die Fesseln der Leidenschaft zu lösen. Im Verlauf seiner Ausführungen zur Therapie der Leidenschaft (Ḏamm Kap. 49; s. S. 168 f.) empfiehlt er in Übereinstimmung mit seinem früheren Hinweis auf die Unvereinbarkeit von Leidenschaft und Gewohnheit (s. S. 248), die Verliebten, bzw. Liebeskranken, mit der geliebten Person zu vereinen, weil damit die Leidenschaft kuriert werde. „Viele Menschen verzehrt die Leidenschaft, und wenn ihnen die geliebte Person freisteht (*qadara ʿalā*), kehrt die Gesundheit schnell zurück, denn der eheliche Verkehr (*nikāḥ*) beendet die leidenschaftliche Liebe (*ʿišq*)" (Ḏamm 601).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000272

Nikāḥ meint ehelichen Beischlaf, und beide in diesem Begriff zusammentreffenden Bedeutungen, körperliche Vereinigung, sowie die sich aus dem ehelichen Umgang ergebende Beziehung, welche letztere Ibn al-Ǧauzī als mit *ʿišq* unvereinbar schon gekennzeichnet hat (*kullu mamlūk mamlūl*), gehen in diese Formulierung ein und sind in Ibn al-Ǧauzī's Gedankengang vertreten. Wenige Zeilen nach dieser Bemerkung bekräftigt Ibn al-Ǧauzī seinen Hinweis auf die Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe durch das Zitat einer Überlieferung, mit der er deutlich macht, daß er eine aus der Liebesliteratur bekannte Auffassung aufgreift. Er zitiert (Ḏamm 601, 16 ff.): „Ein (gewisser) Ibn Šubruma erzählte, daß er eine sehr schöne Frau zu besuchen pflegte. Als er sich eines Tages mit ihr allein im Raum befand, fragte er sie: ‚Wie wäre es mit dem, was Gott erlaubt und geboten hat (Ehe)?' Sie antwortete: ‚Würde dir das gefallen?' ‚Ja!' ‚Du wirst nicht zu dem gelangen, (was du dir wünschst), denn Ehe (*nikāḥ*) und Liebe (*ḥubb*) sind unvereinbar (*faʾinna l-ḥubb iḏā nukiḥa fasada*)'".

Die hier angesprochene Auffassung, daß Liebe und Vereintsein einander ausschliessen, führt auch in eine zu Ibn al-Ǧauzī's pragmatische Absicht, die Leidenschaft zu kurieren, genau entgegengesetzte Richtung: Ihre thematische Fortführung findet sich in den Überlieferungen, welche die Liebe als eine auf die Sehnsucht begrenzte Regung beschreiben (s. Teil 4/V).

In dieser und in zwei weiteren hier angeführten Überlieferungen wird die Unvereinbarkeit von *nikāḥ* und *ḥubb* angesprochen. Aus dem terminologischen Unterschied zu *ʿišq* könnte beim Leser der Eindruck entstehen, mit *ḥubb* sei hier eine bestimmte, von *ʿišq* unterschiedene Liebe gemeint, wie die „reine", freundschaftliche Liebe im Gegensatz zum leidenschaftlichen *ʿišq*. Diese Annahme aber führt in die falsche Richtung. Wie im weiteren Verlauf der Ausführungen gezeigt wird, ist die Vorstellung der „reinen", nicht vom Triebverlangen beeinflußten Liebe mit den bekannten Helden des *ʿišq*, den beduinischen Liebesdichtern der omaiyadischen Epoche, verbunden. Deshalb spricht die Verwendung des Begriffs *ḥubb* hier wohl kaum für eine bewußte terminologische Unterscheidung von *ʿišq*.

Im Gegensatz zu der oben angeführten Überlieferung geht aus anderen Geschichten, in welchen in ähnlicher Weise das Leitmotiv der keuschen Liebe formuliert wird, hervor, daß hier nicht das eheliche Vereintsein, sondern in erster Linie die Erfüllung des sinnlichen Verlangens als mit der Liebe unvereinbar gemeint ist. In einer der von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000273

Ibn al-Ǧauzī zum Thema Enthaltsamkeit gesammelten Überlieferungen wird mit ähnlichen Worten wie oben die von geschlechtlichem Begehren ungetrübte Liebe beschworen und dem Liebenden die sinnliche Regung untersagt. Diese, wie die meisten Überlieferungen über in diesem Sinne vorbildliche Liebesbeziehungen, berichtet aus dem Milieu der Beduinen. Ein Beduine berichtet (Ḏamm 235): „Ich liebte eine Frau und pflegte sie jahrelang zu besuchen, und mich mit ihr zu unterhalten, ohne daß jemals Anstößiges (*raiba*) zwischen uns vorgefallen wäre, außer daß ich einmal in dunkler Nacht die Helle ihrer Hand erkannte und meine auf die ihre legte. Da sagte sie: ‚Verdirb nicht, was gut ist, denn Liebe und ehelicher Verkehr sind unvereinbar (*mā nukiḥa ḥubbun qaṭṭu illā fasada*)‘ “.

Ḏamm 235, 9 unterschlägt im Isnād zwischen Muḥammad ibn ʿAbdarraḥmān al-Marwazī und ʿUmar ibn Bukair drei Glieder (vgl. Hs Ḏamm 108 b): Abū Bakr Ibn al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Marzubān, Abū Muḥammad al-Marwazī.

Deutlich gilt die Absage hier dem Versuch des Liebenden, durch zärtliche Berührung seinen Regungen zu entsprechen, welche von der sich in der nächtlichen Szene andeutenden Erotik umschrieben werden. Dieser Eindruck, sowie die Folgerung, daß die Mahnung der Frau sich gegen die körperliche Berührung richtet, welche den Charakter ihrer Beziehung verändern würde, dagegen die Vorstellung des ehelichen Lebens als Bedrohung der Liebe kaum eine Rolle spielt, wird auch von einer ähnlichen Überlieferung bestätigt. Von al-Ḫarāʾiṭī (Ḏamm 234) wird ein Bericht über einen Beduinen zitiert: Gefragt, was er mit dem von ihm geliebten Mädchen täte, wenn er mit ihr alleine wäre, antwortete er: „Lange unterhalten, von fern betrachten und alles unterlassen, was Gott verabscheut und die Liebe beendet (*yaqṭaʿu al-ḥubb*).“

Nicht der Furcht vor einem aus der ehelichen Beziehung resultierendem Erlahmen der Liebe, wie in Ibn al-Ǧauzī's eigenen Worten anklingt, geben diese Überlieferungen Ausdruck, vielmehr sind sie als Warnungen vor dem Bruch der Liebesbeziehung zu verstehen, welcher das Überschreiten der sittlichen Grenze heraufbeschören würde. Die Absagen an die sinnliche Liebe werden mit so verbindlicher Gültigkeit vorgetragen, daß sie wie Mahnungen an eine Vereinbarung erscheinen, die, der Formulierung nach, der Liebe Dauer sichert, der Bedeutung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000274

nach aber das Fortsetzen der Liebesbeziehung ermöglicht: Diese kann nur fortgeführt werden, wenn die Grenzen der Sittlichkeit gewahrt bleiben. Aufschluß über Ursprung und Bedeutung dieser Lehrsätze zur Abgrenzung der reinen von der sinnlichen Liebe bieten die Überlieferungen, die von Beispielen untadeliger Liebe berichten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000275

II

DAS IDEAL DER REINEN LIEBE

Die im Leitmotiv der keuschen Liebe formulierte Auffassung, daß der Liebende mit Verfolgung seines Begehrens auf Abwege gerate und seiner Liebe Abbruch tue, wird durch Überlieferungen ergänzt, die eine unbedingt reine, jeder Andeutung des Begehrens entbehrende Liebesbeziehung vorstellen. Eine Beschreibung solch vorbildlicher Zurückhaltung bietet zum Beispiel der bekannte Philologe al-Aṣmaᶜī, einer der Kronzeugen der keuschen Liebe, von dem im Ḏamm al-hawā mehrere, vermeintlich von ihm selbst aufgenommene Aussprüche von Beduinen zur reinen Liebe, sowie Augenzeugenberichte von der keuschen Liebe unter Beduinen wiedergegeben werden (s. S. 138 ff.). Hier (Ḏamm 234; ebenfalls über al-Ḫarāʾiṭī zitiert diese Überlieferung TB 6/281) berichtet er von einem Beduinen, der auf die Bitte, eine Zusammenkunft mit der Geliebten zu beschreiben, mit dem Wortspiel antwortet: „Als ich mit ihr allein war, zeigte der Mond sie mir, und später in der Finsternis zeigte den Mond sie mir (mit ihrer Schönheit)". — „Und was geschah zwischen euch?" — „Unschuldiges Anspielen und Annähern ohne zu berühren."

Die Wüste ist der bevorzugte Schauplatz für Beispiele der reinen Liebe, die auf Autorität von al-Aṣmaᶜī und anderen überliefert werden.

Überlieferungen, die die reine Liebe unter Beduinen schildern, sind überwiegend den Motiven ᶜuḏritischen Liebe (s. S. 265) und Liebestod (s. S. 276) verbunden (vgl. Ḏamm 225 f.; 226 f.; 227 f.; 228; 228 f.; 234 f.; 336 f.; 352; 510; 520 f.; 525 ff.).

Es handelt sich dabei vermutlich um die Rückprojizierung eines durch eine städtische literarische Strömung formulierten Ideals auf eine vergangene Epoche, deren Helden nicht zufällig Beduinen sind (s. S. 139). Die beduinischen Lebensverhältnisse, die einen Umgang auch nicht verwandter oder anverbundener Frauen und Männer auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000276

selbstverständliche Weise — innerhalb der sittlichen Grenzen — mit sich brachten, wurden mit einem Ideal versehen, das diesen Umgang so darstellte, wie diejenigen ihn sahen, denen diese Lebensverhältnisse verloren gegangen waren, nämlich mit dem Bewußtsein um die moralische Verpflichtung und den hohen sittlichen Wert verbunden; gleichzeitig stattet dieses Ideal den Menschen der Vorzeit mit einer so heroischen moralischen Haltung aus, daß seine Vorbildlichkeit, weil für den Nachgeborenen schier unerreichbar, die notwendige Unterbindung dieses freien Umgangs erklärt. Einen Hinweis auf diesen Vorgang bietet al-Ǧāḥiẓ, der, nur eine Generation nach al-Aṣmaᶜī, auf eine heroische Vergangenheit verweist, indem er die berühmten, zur Zeit der Omaiyaden lebenden Liebespaare als Vertreter einer beispielhaft reinen Liebe anführt (s. S. 222). Die Liebenden, so beschreibt al-Ǧāḥiẓ ihre Keuschheit (Qiyān 57), hätten die Geliebte auch zu nächtlichem Zusammensein aufgesucht, um sich mit ihr zu unterhalten und Vertraulichkeiten und (Zeichen) gegenseitigen Beistands auszutauschen (*wa-yazdūǧū fī l-munāsama wal-mušāfaᶜa*). Dies wäre mit Duldung der Eltern bzw. des Gatten (nach der Liebesgeschichte des Ǧamīl) geschehen, weil diese vor jeder Ungehörigkeit sicher gewesen seien. Die ihrer Liebe selbstverständliche Abstinenz von jeder körperlichen Zärtlichkeit belegt al-Ǧāḥiẓ mit einer Episode aus der Lebens- und Liebesgeschichte des berühmten ᶜuḏritischen Dichters und Liebeshelden Ǧamīl (s. S. 265); seine Geliebte Buṯaina verteidigt hier die Reinheit der Liebesbeziehung mit den gleichen Worten, die auch im Ḏamm al-hawā, allerdings aus jüngerer Überlieferung (Ibn al-Marzubān; al-Ḫarāʾiṭī), als die für Liebende verbindliche Lehre erscheinen (Qiyān 57; die gleiche Szene beschreibt mit anderen Worten und ausführlicher Aġānī 8/105):

Bruder und Gatte der Buṯaina belauern ihr Zusammentreffen mit Ǧamīl, von dessen Zurückhaltung und Unschuld sie nicht länger überzeugt sind. Auf ein ungebührliches Angebot Ǧamīls antwortet Buṯaina: Liebe und ehelicher Verkehr (*nikāḥ*) sind unvereinbar. Daraufhin zieht Ǧamīl das Schwert und ruft: „Bei Gott, wenn du eingewilligt hättest, hätte ich dich erschlagen (müssen)!" Nun sind die beiden Lauscher von der Keuschheit Ǧamīl's überzeugt.

Wie auch immer das martialische Gehabe des Liebeshelden in dieser Situation text-immanent zu interpretieren wäre — hier sei nur darauf hingewiesen, daß al-Ǧāḥiẓ die keusche Liebe als eine Haltung früherer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000277

Liebender darstellt, die auf diese Weise ihre Liebesbeziehung ermöglichten; außerdem stellt sich hier die Verbindung dieser Auffassung der Liebe mit den Beispielen der „klassischen" Liebespaare dar.

al-Ǧāḥiẓ gibt im Zusammenhang eines anderen Gedankengangs auch der Vorstellung Ausdruck, Vereintsein und Leidenschaft seien unvereinbar (Qiyān 74): Die Besitzer von Sängersklavinnen hielten die Mädchen von ihren Verehrern schon deswegen fern, weil bekannt sei, daß der Liebende, wenn er nur einmal die Geliebte für sich hätte, neun Zehntel seiner Leidenschaft verlöre, wodurch die Attraktion der Gesangsdarbietung leide.

Auch einige der von Ibn al-Ǧauzī zum Lob der Enthaltsamkeit angeführten Überlieferungen stellen Ǧamīl und Buṯaina, sowie einige andere der durch die Poesie und die Geschichte ihrer Liebe berühmten Liebespaare als beispielhafte Vertreter keuscher Liebe vor. Die Überlieferungen zur Keuschheit der berühmten, sämtlich der omaiyadischen Epoche zugehörenden Liebespaare scheinen einzig von der Absicht bestimmt zu sein, Zeugnisse für die Reinheit ihrer Liebe anzuführen. Die nähere Betrachtung der Überlieferungen zeigt, daß es sich dabei um „Berichte" handelt, die aus einer von moralischen Interessen geprägten Fabrikation stammen.

1) Ibn al-Ǧauzī zitiert (Ḏamm 222) eine Überlieferung über den ʿuḏritischen Liebesdichter Ǧamīl (s. S. 265), die berichtet, Ǧamīl habe auf dem Totenbett beteuert, nie mehr als die Hand der Geliebten berührt zu haben. Diese Szene spielt in Šām, die biographische Literatur jedoch überliefert, der Dichter Ǧamīl habe sich zu Ende seines Lebens in Ägypten im Dienste des dortigen Statthalters aufgehalten.

Vgl. Gabrieli in EI² 2/427; GAS 2/407; zum Motiv der Keuschheit Ǧamīl's vgl. auch Aġānī 8/202 f..

2) Auch Lailā al-Aḫyalīya (gest. 85/704; Abriss 1/164 ff.; Histoire 292; GAS 2/399 f.), die für ihre Trauerverse um den alle beduinischen Tugenden in sich vereinenden Räuber und liebenden Dichter Tauba ibn al-Ḥumaiyir (vgl. Histoire 287 f.; GAS 2/398 f.) berühmte Dichterin, beteuert in einer von Ibn al-Ǧauzī zitierten (Ḏamm 224) Überlieferung die Keuschheit ihrer Beziehung zu Tauba. Die rigorose Keuschheitsbeteuerung wird durch andere Überlieferungen über die Dichterin nicht bestätigt, bzw. erscheint dort in anderem Licht; gleichwohl wird die Keuschheit ihrer Liebesbeziehung als ein wichtiges Motiv

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000278

der Überlieferungen hier bestätigt: Lailā versichert dem Kalifen ᶜAbdalmalik (gest. 86/705), der liebende Tauba hätte sich ihr niemals ungehörig zu nähern versucht, noch jemals anzüglich gesprochen. Daraufhin zitiert der Kalif zwei Verse der Dichterin (Dīwān 95 f.), die für eine zudringliche Annäherung Tauba's sprechen, weil sie eine Rüge an ihn enthalten und ihn in die Schranken des Anstands verweisen. Lailā streitet jedoch ab, jemals Vorwürfe wie diese an Tauba wegen irgend einer Zudringlichkeit gerichtet zu haben. Doch Überlieferungen zufolge, die Lailā's Besuch bei dem Gouverneur des Irāq, al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf, schildern (Ḏamm 427 ff.; vgl. S. 130 f.), hat Lailā mit den beiden strittigen Versen Tauba für eine zarte Annäherung zurechtgewiesen.

Aufschluß über den eindeutig legendären Charakter einiger „Berichte" zu den großen liebenden Gestalten bietet eine verbreitete Überlieferung (Ḏamm 433 f.; vgl. Abriss 165), welche die Geschichte der Liebe von Lailā und Tauba mit dem oft verwendeten Motiv „im Tode vereint" ausschmückt; zu diesen Motiv s. Ḏamm 504 f.; 509; 519; 527; 530; 533. Es wird berichtet, daß Lailā nachträglich, nachdem Tauba schon längst gestorben war, eine allerdings ungewöhnliche Art des Liebestodes gestorben sei: Dem Grabe Tauba's auf Geheiß ihres Gatten einen Gruß entbietend — Tauba hatte versprochen, ihr noch aus dem Grab zu antworten — wird ihr Reittier von dem Geschrei eines plötzlich herauskommenden Vogels erschreckt und wirft sie so unglücklich ab, daß sie stirbt. Sie wird ihm zur Seite begraben, so daß beide im Tode vereint sind. In der biographischen Literatur dagegen wird überliefert, Lailā sei „in Persien bei der Rückkehr oder auf dem Wege zu Qutaiba ibn Muslim (gest. 96/715) gestorben (GAS 2/399 f.).

3) Wie die von Lailā al-Aḫyalīya überlieferte Keuschheitsbeteuerung folgt auch die Überlieferung, welche die Keuschheit der Liebesbeziehung zwischen Kuṯaiyir und ᶜAzza (s. S. 264) bezeugt, einem dialogischen Schema, nämlich Frage betreffs eines Verses und Antwort, welche die Entstehung des Verses aus einem unschuldigen Anlaß erklärt. Der Vers, welcher in der von Ibn al-Ǧauzī zitierten Überlieferung zur Frage nach der Keuschheit der ᶜAzza Anlaß gibt, ist auch bei as-Sarrāǧ in einer ähnlichen Überlieferung enthalten (Maṣāriᶜ 2/84). Im Ḏamm al-hawā (S. 224 f.) heißt es: Die Schwester des Kalifen ᶜUmar II. (gest. 101/720) — dagegen bei as-Sarrāǧ: Sukaina bint al-Ḥusain ibn ᶜAlī (gest. 117/735; ᶜAbdarraḥmān, Sukaina; dies., Tarāǧim 805-1039) — fragt ᶜAzza nach einem Vers des Kuṯaiyir, in welchem er von einer nicht eingelösten Schuld der Geliebten spricht; ᶜAzza gesteht, ihm einem Kuß versprochen zu haben, den sie ihm dann aber nicht gewährte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000279

4) In ihrer Knappheit ebenso überdeutlich auf die Keuschheitsbeteuerung zugeschnitten wie die Überlieferung über ʿAzza ist die Wiedergabe (Ḏamm 225 f.; vgl. Iʿtilāl 102 a) der Erklärung des Dichters Ḏū r-Rumma (117/735; Abriss 1/161 ff.; Histoire 334 ff.; GAS 2/394 ff.), in absoluter Keuschheit geliebt zu haben: Vor seinem Tod gelobt er, daß zwischen ihm und Maiya nie etwas Anstößiges vorgefallen sei. Obgleich Ḏū r-Rumma nicht nur Liebesdichter war, und seine Liebesverse nicht ausschließlich Maiya galten, nahm sich die erzählende Überlieferung über ihn ausführlich seiner Liebe zu Maiya an (vgl. Aġānī 17/315 ff.). Eine von Ibn al-Ǧauzī an anderer Stelle überlieferte Episode (Kap. 41, Ḏamm 424 ff.; vgl. Paret Nr. 140) schildert einen Besuch des Dichters bei Maiya, der vornehmlich der Rezitation seiner Verse gilt und den beiden Liebenden Gelegenheit gibt, eine Weile alleine miteinander zu sprechen, wobei der Erzähler, der angibt, sie gesehen, nicht aber gehört zu haben, die Keuschheit des Zusammentreffens verbürgt.

Eine ähnliche Begebenheit berichtet (Ḏamm 226 f.; ebenso Maṣāriʿ 2/270 f.; vgl. Iʿtilāl 102 a) aḍ-Ḍaḥḥāk ibn ʿUṯmān al-Ḥizāmī (gest. 180/796; Ḏamm 226, 8 irrtümlich al-Ḥizāmī), der bei einem Zusammentreffen von Nuṣaib (gest. zwischen 108/726 und 113/731; Histoire 603 ff.; GAS 2/410 f.) und Zainab zugegen gewesen sein will. Er beendet seinen Bericht über ihre unschuldige Unterhaltung und die bei dieser Gelegenheit rezitierten Verse mit der Beteuerung Zainab's, zwischen ihr und Nuṣaib hätte sich nie etwas anderes zugetragen.

In die Reihe der die keusche Liebe repräsentierenden Gestalten wird auch der Gaselen-Dichter ʿUmar ibn Abī Rabīʿa (gest. um 93/712) aufgenommen (Ḏamm 223 f. = Iʿtilāl 21 a f.). Da er nicht wie die hier genannten Dichter als ein Vorbild für die keusche Liebe gelten kann, wirkt sein Gelöbnis, sich nie einer Frau verbotener Weise genähert zu haben, wie der Versuch, im nachhinein den Ruf seiner für fromme Gemüter kompromittierenden Verse zu korrigieren.

Die stereotype Kürze dieser zum „Stolz auf die Enthaltsamkeit" angeführten Überlieferungen trägt zu dem Eindruck bei, daß es sich hierbei um nachträglich entstandene Lehren im Kleide des Berichtes handelt; sie lassen deshalb weniger Aufschlüsse über die tatsächlichen Begebenheiten zu, als daß der Wille nachgeborener Generationen, ausdrücklich den keuschen Charakter der mit ihrem Namen verbundenen Liebe zu bekräftigen, in den Vordergrund der Darstellung tritt. Wichtiger als die „Echtheit" der Überlieferung ist die Botschaft, die sie vermitteln soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000280

III

ZUM BILD DER KLASSISCHEN LIEBESPAARE IN DER OMAIYADISCHEN ZEIT

Bei den Liebenden, die hier als Beispiele keuscher Liebe angeführt wurden, handelt es sich — bis auf ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf — um berühmte beduinische Liebesdichter der omaiyadischen Zeit. Ihre Vorbildlichkeit bestimmt auch die Überlieferungen über weniger bekannte oder anonyme unglückliche Verliebte, die zumeist ebenfalls als Dichter auftreten und ihrer Liebe in Versen Ausdruck geben. Die Überlieferungen über die klassischen Liebespaare überragen alle anderen Überlieferungen ähnlicher Art und stellen ein Grundmuster für zahlreiche Liebesgeschichten zur reinen Liebe dar.

Die im ersten islamischen Jahrhundert lebenden beduinischen Liebesdichter — oder Dichtergestalten wie Maǧnūn — haben zwei Kennzeichen gemeinsam: Erstens gibt es außer der reinen Versüberlieferung von ihnen auch eine mit den Versen verbundene Überlieferung von z. T. zahlreichen Episoden ihrer Liebesbeziehung, die eine mehr oder weniger ausführliche Geschichte ihrer Liebe zeichnen (s. u.). Zweitens stellt sich ihre Liebe in der Überlieferung von der gleichen grundlegenden Situation bestimmt dar: Der liebende Dichter hält in Treue an der Liebe zu einer ihm auf Grund bestimmter Umstände verweigerten oder unerreichbaren Frau fest und gibt dieser Liebe in seiner Dichtung Ausdruck. Sie lieben der Erfüllung ihrer Liebe entsagend, denn die Unmöglichkeit der Vereinigung ist ein konstanter Rahmen ihrer Beziehung, mit dem die Darstellung der Enthaltsamkeit von erotischer Intimität (bei Besuchen etc.) einhergeht (vgl. ᶜAbdallāh, al-Ḥubb 334 f.). Sie verdienen als Liebesdichter und — der Versüberlieferung zufolge — Vertreter eines frühislamischen amour courtois ebenso Beachtung, wie sie im Lichte der erzählenden Überlieferung, je nach Maß ihres Umfangs und ihrer Verbreitung auch als Helden von Liebesgeschichten zu verstehen sind. Als Kronzeugen einer Liebe, deren Leidenschaftlichkeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000281

sich gerade an der Unerreichbarkeit der Geliebten zu entzünden scheint sind sie beispielhaft für ihre Enthaltsamkeit (*ᶜafāf*), wie für ihre leidenschaftliche Liebe (*ᶜišq*).

Um ihrer berühmten Leidenschaftlichkeit willen erfährt die Liebe der bekanntesten dieser Paare unter dem Etikett „für ihre Liebe sprichwörtlich" durch die von Ibn al-Ǧauzī in einem eigenen Kapitel (Kap. 41) zusammengestellten Überlieferung zum Teil ausführliche Darstellung: Maǧnūn und Lailā (Ḏamm 381-407), ᶜUrwa und ᶜAfrāᵓ (408-19), ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf und Fauz (419-24), Ḏū r-Rumma und Maiya (424-26), Tauba und Lailā al-Aḫyalīya (426-35), Ǧamīl und Buṯaina (435-44), Kuṯaiyir und ᶜAzza (444-47).

Der Dichter ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf (gest. zwischen 189 u. 193/809; Histoire 274 f.; GAS 2/513 f.; vgl. Tomiche, ᶜAbbās) fällt sowohl zeitlich als auch inhaltlich aus der Reihe. Er lebte am Hofe Hārūn ar-Rašīd's als Dichter von Liebesversen und schuf eine mit höfischer Eleganz verbundene Liebeslyrik zur Verehrung der abwesenden Geliebten (vgl. Vadet, Esprit 228-63), die einige mit der Minnelyrik vergleichbare Charakteristika aufweist (Hell, ᶜAbbās). Sein Leben am Hofe ist kein Beispiel verzehrender Sehnsucht nach der einzigen Geliebten (vgl. Bürgel, Love 94 f.), und sein Dīwān weist Verse auf, die zu einem beduinischen Liebeshelden, der die keusche und unglückliche Liebe zu der einzigen Geliebten besingt, nicht passen (Dīwān, Ed. al-Ḫazraǧī, S. 44, Vers 75-77; 67, Gedicht 129, Vers 12-16). Im Ḏamm al-hawā erscheinen seine Verse deshalb auch, mit Ausnahme der Geschichte von seinem Tod unter der drückenden Last des Liebesleids, ohne erzählende Überlieferung.

Auch der Dichter Kuṯaiyir (gest. 105/723; Abriss 1/188 ff.; Histoire 609 ff.; GAS 2/408 f.; Iḥsān ᶜAbbās in EI²) findet als falscher Liebesheld Eingang in diese Zusammenstellung. Schon Abū l-Faraǧ (Aġānī 9/31) überliefert Stimmen, die Kuṯaiyir im Gegensatz zu Ǧamīl, dessen Rāwī Kuṯaiyir war, bezüglich der Liebe zu ᶜAzza der Unaufrichtigkeit und Angeberei bezichtigten. Auch Ibn al-Ǧauzī bemerkt, bevor er Episoden seines Liebesleides überliefert, daß er zu Unrecht für seine Liebe bekannt wurde (Ḏamm 444, 5). Diese Einschätzung vermittelt auch eine Überlieferung (Ḏamm 637 f.), nach welcher Kuṯaiyir, von der verkleideten ᶜAzza auf die Probe gestellt, diese schmählich verrät.

Die beherrschenden Gestalten dieses Kapitels sind Maǧnūn und die ᶜUḎriten. Als Idealbild einer grenzenlosen, besessenen Liebe wurde Maǧnūn aus dem Stamme ᶜĀmir (soll in der 2. Hälfte des 1. islamischen Jhdts. gelebt haben; vgl. Khairallah, Maǧnūn 61) zu einer alle anderen Liebenden überragenden Gestalt und eine vielfach gestaltete Figur der islamischen Literatur. Heroische Selbstaufgabe und die Bereitschaft, für die Liebe zu sterben, wurde von ihm auf seinen Stamm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000282

übertragen und als eine Eigenschaft der Banū ʿĀmir überliefert (z. B. Ḏamm 537 f.).

Kračkowskij's Vorschlag in seiner „Frühgeschichte", Maǧnūn als eine Gegenfigur zu den Liebeshelden der ʿUḏriten und als Gegengewicht zur Berühmtheit dieses Stammes ihretwegen zu begreifen, wird, obgleich er keine zureichende Erklärung für die Genese dieser Überlieferungen gibt (vgl. GAS 2/390 f.), doch von der Beobachtung gestützt, daß die Haltung der bekannten Helden Anlaß zu Überlieferungen gab, die die Empfänglichkeit ihres ganzen Stammes für dergleichen Erleben darstellen (s. u.) und damit diesem Stamm den Glanz der Besonderheit verleihen.

ʿUrwa ibn Ḥizām (gest. 30/650 od. zwischen 41 und 60/680; Abriss 1/203 ff.; Histoire 657 ff.; GAS 2/264 f.) und seine Kusine ʿAfrāʾ, sowie Ǧamīl (gest. 82/701; Abriss 1/212 ff.; Histoire 653 ff.; GAS 2/406 ff.) und Buṯaina repräsentieren die berühmten ʿuḏritischen Liebenden. Mit ihrem Vorbild verbunden ist der Begriff ʿuḏritische Liebe, der wie kein anderer für die leidenschaftliche Hingabe an eine selbstlose und treue Liebe bis in den Tod steht.

Während Maǧnūn als Einzelgestalt alle anderen Liebenden überragt, sind weit häufiger als die Vertreter seines Stammes die ʿUḏriten, auch über ihre Dichtergestalten ʿUrwa und Ǧamīl hinaus, durch viele Beispiele anonymer Liebender in der Überlieferung vertreten, so daß diesem Stamm mehr als anderen die Neigung zu leidenschaftlicher Liebe zugesprochen wurde, die fast zwangsläufig zum Tod der Liebenden führt. Zahlreiche Überlieferungen, welche eine wie selbstverständlich tödliche Leidenschaft von anonymen ʿuḏritischen Liebenden beschreiben, verbreiten ihren Ruhm als „Leute, die sterben, wenn sie lieben." (Ḏamm 228; als solche auch Heinrich Heine bekannt, vgl. S. 277).

Tödliche Liebe von ʿUḏriten, abgesehen von ʿUrwa und Ǧamīl, wird im Ḏamm al-hawā überliefert: S. 227 f.; 228; 331; 494 f.; 504 ff.; 509 f.;, 525; 525 ff.; 549 ff.; 575 ff.

Entstehung und kulturelle Bedeutung des Idealbildes „ʿuḏritische Liebe" — dieser Begriff wird auch in Bezug auf alle dem ʿuḏritischen Vorbild ähnliche Liebesgeschichten verwendet — können im Rahmen dieser Untersuchung nicht erörtert werden. Das Phänomen der ʿuḏritischen Liebe hat — abgesehen von den Überlegungen im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung der provençalischen Troubadour-Lyrik (vgl. dazu Benaim De Lasry) — sowohl von Seiten der Orientalisten, wie von arabischen Autoren eine vielfältige Diskussion

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000283

erfahren; auf Grund der unterschiedlichen Ausgangspunkte und Vorgehensweisen — von Methode läßt sich nicht immer sprechen — wird den einzelnen, sehr unterschiedlich zu beurteilenden Beiträgen eine Zusammenfassung der weit auseinanderliegenden Ergebnisse nicht gerecht. Ein Überblick über die bedeutenderen Arbeiten zu diesem Thema macht deutlich, daß die Poesie der Liebesdichter detailliertere und z. T. methodisch klarer umrissene Untersuchung erfahren hat, als die erzählende Überlieferung über die Liebesdichter. Eine Untersuchung der *aḫbār*, die das Schicksal der Liebenden schildern, steht noch aus. Die sich aufdrängende Frage nach dem Gehalt von Ideal und Wirklichkeit in dem, was sich uns in den literarischen Zeugnissen von Vers und Erzählung als ᶜuḏritische Liebe darstellt, wird deshalb voreilig beantwortet: entweder indem man die Wirklichkeit zu rekonstruieren versucht durch die erzählende Überlieferung, welche von vorherein als ein Dokument von historischem Wert verstanden wird (Sulaimān; al-ᶜAzm), oder indem man vom fiktiven Charakter dieser Überlieferungen ausgeht, deren Enstehen durch kulturelle Zusammenhänge erklärt werden soll (Murtāḍ; Ibrāhīm). Ein anderer Ansatz setzt sich über die Frage nach dem Enstehen der *aḫbār* hinweg und untersucht die in Versen und erzählender Überlieferung zum Ausdruck kommende Auffassung von Liebe (Vadet; ᶜAbdallāh).

Literatur zu dem ᶜuḏritischen Liebesdichter Ǧamīl: Gabrieli (1937, 1939) ist eine biographische Studie und quellenkritische Sichtung der Verse zu verdanken. Faiṣal (1963), al-Ġazal 255-295, interpretiert die Versüberlieferung als Beispiel „ᶜuḏritischer Liebesdichtung". Adūnīs (1974), aṯ-Ṯābit 1/227-257, bietet eine von der Frage nach der historischen Gestalt des Ǧamīl gelöste Interpretation der Verse, allerdings nicht ohne das von der erzählenden Überlieferung gezeichnete Bild stillschweigend einzubeziehen. Naǧm (1982), Ǧamīl Buṯaina, versucht eine Synthese zwischen der von Adūnīs vorgeschlagenen Interpretation und der quellenkritischen Fragestellung; er betrachtet die ᶜuḏritische Poesie vor dem Hintergrund der kulturhistorischen Situation des Ḥiǧāz.

Zur Liebespoesie der ᶜuḏritischen Art liegt der kritische Vergleich verschiedener Liebespoesie von Blachère (1939) vor, der der „ᶜuḏritischen" Poesie einen spezifischen Charakter abspricht. Kinany (1951), Ġazal 250-300, versucht die typisch ᶜuḏritischen Eigenheiten der von Ǧamīl überlieferten Poesie kulturgeschichtlich durch den Einfluß des Islam zu erklären.

Das Bild, das die erzählende Überlieferung von den ᶜuḏritischen Liebenden zeichnet (s. Ghazi [1957], Littérature d'imagination), bezieht Vadet (1968), Esprit 361-378, in seine Interpretation von literarischen Konzepten der Liebe ein und wird

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000284

in folgenden Arbeiten der arabischen Sekundärliteratur, allerdings ohne Untersuchung der Riwāyāt, besprochen: Ṭāhā Ḥusain (1937), Ḥadīṯ 2/229-241; Sulaimān (1960), al-Adab 120-140; Murtāḍ, (1968), al-Qiṣṣa 92-106; Ibrāhīm (1972), Qiṣaṣ al-ᶜuššāq; al-ᶜAzm (1974), al-Ḥubb al-ᶜuḏrī; ᶜAbdallāh (1980), al-Ḥubb 321-338.

Darüberhinaus wird ᶜuḏritische Liebe in einer Vielzahl von Arbeiten zum Thema „Liebe in der arabischen Kultur" erörtert, wie z. B. Šārūnī (1975), al-Ḥubb waṣ-ṣadāqa und Taimūr (1982), al-Ḥubb wal-ǧamāl, die aber zur Literaturgeschichte keinen Beitrag liefern.

Eine grundlegende Feststellung zum Zustandekommen des verbreiteten Bildes von ᶜuḏritischen Liebenden aber läßt sich hier treffen. Das Bild von den ᶜuḏritischen Liebenden und ihrer Dichtung ist durch eine idealisierende Überlieferung entstanden, ähnlich der „Verklärung", die Blachère, Élégiaques, für die beiden Muraqqiš aufgezeigt hat; denn die erzählenden und z. T. die poetischen Zeugnisse von und über die klassischen Liebenden sind das Ergebnis von zwei unterschiedlichen „Produktionen": die der Liebesdichter selbst, und die der Überlieferung, die auch gestaltend wirkte. Die Dichtung und das Erscheinungsbild der Liebenden sind deshalb auch von den Idealen der Zeit geprägt, in welcher die uns erhaltene Überlieferung Gestalt gewann. An einigen Beispielen im Rahmen der Quellenuntersuchung des Ḏamm al-hawā (s. Teil 2 S. 125; 127; 130 f.; 132 f.; 139) sowie für einige Überlieferungen zur keuschen Liebe (s. S. 260 f.) konnte gezeigt werden, daß es sich nicht um Überlieferungen im Sinne getreuer Weitergabe eines ursprünglichen Berichts über ein tatsächliches Ereignis handelt, sondern um Kompositionen; Versüberlieferung und — mitunter offensichtlich fiktive (s. S. 139, 261) — Erzählungen werden zusammengesetzt und gehen in dieser Form in die Überlieferung ein.

Den fiktiven Charakter von einigen *aḫbār* spürt auch Ibrāhīm in seiner Arbeit zu den *Qiṣaṣ al-ᶜuššaq* auf (S. 173 ff.; 192 f.; 217; 324 ff.).

Ohne hier einen Quellenvergleich der zahlreichen Überlieferungen zu ᶜuḏritischen Liebenden vornehmen zu können, ergibt sich die Schlußfolgerung, daß von einer „Produktion" der Überlieferung gesprochen werden muß, schon aus einigen literaturgeschichtlichen Indizien. Sie weisen außerdem daraufhin, daß die Überlieferung über die klassischen Liebespaare im Zusammenhang eines literarischen Genres zu betrachten ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000285

Mit Ausnahme der beiden vielseitigen Poeten Ḏū r-Rumma und Kuṯaiyir, sind die Verse der Liebesdichter in Sammlungen erhalten, die aus mehr oder weniger fragmentarischen Überlieferungen erstellt wurden. Für ihre Überlieferung wichtige Tradenten (vgl. GAS 2/264; 392; 399; 407; 408), wie Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī (gest 204/819), al-Haiṯam ibn ʿAdī (gest. 207/822; s. S. 132), al-Madāʾinī (gest. 225/840; s. S. 129) und az-Zubair ibn Bakkār (gest. 256/870; s. S. 134), werden mehrfach als Tradenten von Liebesgeschichten, auch anderer als die der klassischen Liebespaare, genannt, und sind als Verfasser von eigenen Werken zur Liebe bekannt (vgl. Ibn an-Nadīm, Fihrist 1/96; 100; 104; 111).

Schriften zu einzelnen Liebespaaren, welche die Verse der Dichter oder Liebenden und Berichte zur Geschichte ihrer Liebe zusammenstellten, wurden nicht nur von al-Madāʾinī und az-Zubair ibn Bakkār verfaßt (vgl. Ghazi, Littérature 167), sondern entstanden, wie einer Aufzählung des Ibn an-Nadīm (Fihrist 1/306 f.) zu entnehmen ist, in großer Zahl und zum Teil schon in der 1. Hälfte des 2./8. Jhdts.; sie galten auch weniger bekannten Paaren, deren Ruhm sich nicht durch eine umfängliche Überlieferung bis in die heutige Zeit durchsetzte.

Als Autoren der Schriften über Liebespaare nennt Ibn an-Nadīm neben Hišām al-Kalbī (s. o.) und al-Haiṯam ibn ʿAdī (s. o.) auch aš-Šarqī ibn Quṭāmī (das ist Walīd ibn Ḥuṣain, gest. um 155/772; Ziriklī 8/120) und ʿIsā Ibn Daʾb (das ist ʿIsā ibn Yazīd ibn Bakr ibn Daʾb al-Laiṯī, gest. 171/787; Ziriklī 5/111).

Die Angabe (Ḏamm 564 f.) des kufischen Dichters Diʿbil ibn ʿAlī al-Ḫuzāʿī (gest. 244 oder 246/860; GAS 2/329 ff.; Ḏamm 564: Diʿbil ibn ʿAbdallāh, vgl. TB 8/382 und Aġānī 15/210), über einen Verliebten in Kufa, der auch gedichtet hätte und an seiner Liebe gestorben wäre, hätte man ein „Buch“[1] verfaßt, nach dem Muster der Bücher über Ǧamīl und Buṯaina, ʿUrwa und ʿAfrāʾ, sowie Kuṯaiyir und ʿAzza, wirft Licht auf die Volkstümlichkeit sowohl der literarischen Form als auch des dargestellten Geschehens. Auf die gleiche Begebenheit in Kufa verweist wohl eine Angabe, die der in Sachen *aḫbār al-ʿuššāq* kompetente Ibn al-Marzubān von Diʿbil überliefert; sie führt in die ausgehende Omaiyaden- und beginnende Abbasiden-Zeit zurück (Aġānī 15/266 f.; vgl. GAL S 1/248). Der Bagdader Oberkadi Muḥammad

[1] zu dem Begriff „Buch“ s. Sellheim in EI², s. n. kitāb.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000286

ibn Samāʿa (130/748-233/847; Kaḥḥāla 10/57; Ziriklī 6/153) berichtet, daß über den Kufier ʿAlī ibn Adīm al-Ǧuʿfī (vgl. Ibn an-Nadīm 1/306), der aus Liebe zu einer Sklavin starb, von einem anonymen Verfasser ein bekanntes Buch (*kitāb mufrad mašhūr*), seine Geschichte und Verse enthaltend, entstanden sei. Die Popularität von Liebesgeschichten der „ʿuḏritischen Art" schon ungefähr zu der Zeit, in welche auch die erzählende Überlieferung über die klassischen Liebespaare zurückzuverfolgen ist, läßt sich wohl dahingehend deuten, daß diese „Literatur" dem Geist der Zeit ihrer Entstehung entsprach; sie ist nicht als die authentische Überlieferung von Dichtung und Berichten einer vergangenen Epoche — des 1. Jhdts. der Hiǧra — zu verstehen, sondern hat das Erscheinungsbild der Liebenden, von denen berichtet wird, sowie möglicherweise auch die Versüberlieferung von ihnen, geprägt.

Eine vermutlich authentische — weil von lexikalischem Interesse bestimmte — Überlieferung des Philologen Abū ʿUbaida (gest. 209/825), welche die Erklärung eines ʿUḏriten zum ʿuḏritischen Liebestod wiedergibt (s. S. 278), bietet einen Hinweis darauf, daß der Ruf der ʿuḏritischen Liebe sich in der 2. Hälfte des 2./8. Jhdts. schon verbreitet hatte — zu einer Zeit also, aus der die uns heute bekannte schriftliche Überlieferung zu den ʿuḏritischen Liebesdichtern weitgehend stammt.

Einen Eindruck von der großen Zahl der später im 3./9. Jhdt. bekannten Überlieferungen, die Geschichten von Liebespaaren berichten, bietet die Aufzählung beispielhafter Liebender von al-Waššāʾ (Muwaššā 68 f.).

Im 3./9. Jhdt. waren die ʿUḏriten mit Sicherheit ein Inbegriff keuscher und unglücklicher Liebe. al-Masʿūdī z. B. (Murūǧ[1] 5/69) gibt ein Gespräch des Philologen Ibn Duraid (s. S. 118) mit dem Kalifen al-Mustaʿīn (gest. 251/865) über die ʿuḏritischen Liebenden wieder. Auch al-Ǧāḥiẓ (gest. 255/869) nennt die berühmten ʿUḏriten neben anderen klassischen Liebespaaren als Beispiele keuscher Liebe (al-Qiyān 57).

Ibn an-Nadīm (1/308) stellte für das 4./10. Jhdt. fest, daß vor allem zur Zeit des Kalifen al-Muqtadir (gest. 320/932) die Nachfrage nach Liebesgeschichten der bekannten Art so groß war, daß diese zahlreich „verfaßt" und „erlogen" wurden. Der in dieser Bemerkung zum Ausdruck kommende Vorwurf, die Geschichten seien „erlogen", zeigt, daß er, wie wohl auch die Hörer und Leser von *aḫbār* über Liebende, diese als „wahre" Geschichten betrachteten. Diese Haltung ist nicht nur als gesellschaftliche Konvention zu werten, sondern macht darauf aufmerksam, daß die Liebesgeschichten, die sich immer als Überlieferungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000287

ausgeben, z. T. auch auf eine tatsächliche Begebenheit zurückgehen. Der Enstehungsprozeß der *aḫbār* über die Liebenden ist ein Ineinandergreifen von Überlieferung und Fiktion (vgl. den Begriff „collective composition" bei Khairallah, Love; eine ganz ähnliche Vorstellung entwickelte Ibrāhīm, Qiṣaṣ 200 f.); die Quellenkritik ermöglicht in Einzelfällen, späte Zusätze (s. S. 125) und Mischung von Überlieferungen (s. S. 130 f.) festzustellen und die die Erzählung gestaltenden Verfasser unter den „Überlieferern" ausfindig zu machen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000288

IV

MÄRTYRER DER LIEBE

A. Der ᶜišq-Ḥadīṯ

In einem literarischen Zusammenhang mit den Überlieferungen über keusche unglückliche Liebe, die oftmals — wie bei den klassischen Liebenden Maǧnūn, ᶜUrwa, Qais ibn Ḍarīḥ — zum Tode führt, steht ein Prophetenwort, das die keuschen Liebenden auszeichnet: „Wer leidenschaftlich liebt (*ᶜašiqa*), keusch bleibt und stirbt, stirbt als Märtyrer". Ibn al-Ǧauzī stellt in Kapitel 38 seines Ḏamm al-hawā zehn mit verschiedenen Isnāden versehene, nur geringfügig abweichende Überlieferungen der Tradition zusammen.

Ḏamm 328, 12 - 329, 2 wiederholt irrtümlich zwei vorausgegangene Überlieferungen. Giffen, Theory 149, gibt eine Übersicht über die zehn verschiedenen Überliefererketten des *ᶜišq*-Ḥadīṯ im Ḏamm al-hawā. Der von al-Ḫarāʾiṭī angeführte Isnād wird in der von Ibn al-Ǧauzī gegebenen Version — das Iᶜtilāl enthält keine Isnāde (s. S. 59) — genannt. Diese ist aber unvollständig, wie aus Ibn Qaiyim's Wiedergabe — er zitiert Iᶜtilāl (Rauḍa 195 f.) — hervorgeht, und wie auch al-Muġultāi (Wāḍiḥ 3 f.) ausdrücklich feststellt. Nach Yaᶜqūb ibn ᶜĪsā (Ḏamm 326, 4) fehlen demnach die Tradenten: az-Zubair ibn Bakkār, ᶜAbdalmalik ibn ᶜAbdalᶜazīz ibn al-Māǧišūn, ᶜAbdalᶜazīz ibn Abī Ḥāzim. Diese Lücke im Isnād ist kein Abschreibefehler. al-Muġulṭāi (Wāḍiḥ 4; s. S. 275) erklärt, daß Ibn al-Ǧauzī diesen Ḥadīṯ wegen eines von ihm zu Unrecht angenommenen Defekts im Isnād in seinem *k. aḍ-Ḍuᶜafāʾ* (mir nicht zugängliche Hs.; s. GAL² 1/518 Nr. 25, S 1/917) kritisiert habe.

Ibn al-Ǧauzī enthält sich jeden Kommentars und läßt die Wiedergabe des *ᶜišq*-Ḥadīṯ für sich sprechen. Die vorausgegangene grundsätzliche Argumentation gegen die Leidenschaft (Kap. 35-38; s. Teil 3/V) wird hier durch die Worte des Propheten insofern entkräftet, als in Anerkennung der keuschen Liebesleidenschaft der Titel *šahīd*, Märtyrer, verliehen wird, der eine hohe Rekompensation der erduldeten Leiden verspricht. Ähnlich der Wertschätzung keuscher Liebe, wie sie aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000289

den Überlieferungen zu diesem Thema (s. Teil 4 I/II) hervorgeht, liegt dem *ʿišq*-Ḥadīṯ eine positive Beurteilung von keuscher Liebe und Sterben aus Leidenschaft zu Grunde. Der sich daraus ergebende Widerspruch zu dem von Ibn al-Ǧauzī vertretenen ethischen Standpunkt war wohl von geringerem Gewicht als das Vorhaben des Verfassers, alle wichtigen Themen und Überlieferungen zur Liebesleidenschaft zusammenzustellen.

Doch darf die Tradition nicht als Wertschätzung eines Liebesideals mißverstanden werden. Der Ḥadīṯ verleiht den Liebenden den Titel des Märtyrers nicht in Anerkennung ihres Einsatzes für ein hoch zu achtendes Ziel, etwa gar von moralischem Wert, sondern ist aus der Erweiterung des Märtyrer-Begriffes auf die Opfer von Unglücken, wie Epidemien, Krankheit, Ertrinken, etc. zu verstehen, wie aus einer Vielzahl von Ḥadīṯen hervorgeht (vgl. Wensinck, Tradition, s. Martyrs). Der Tod aus Leidenschaft wird also als unverschuldetes und besonders tragisches Unglück anerkannt, eine Auffassung, die mit der Darstellung der ʿuḏritischen Liebe als eine Veranlagung korrespondiert (s. u.).

Der Eintritt des Ḥadīṯ in die Literatur liegt m. W. bei Ibn Dāwūd (gest. 297/910). Er wurde nicht nur als ein Vermächtnis des sterbenden Ibn Dāwūd überliefert (s. S. 211), sondern ist auch in seinem *az-Zahra* (S. 66) enthalten, in dem er sich auf die Autorität seines Vaters beruft. In den kanonischen Sammlungen findet sich die Überlieferung allerdings nicht.

Von Ibn Dāwūd an war der Ḥadīṯ ein fester Bestandteil aller mit der Liebe befaßten Werke:

al-Waššāʾ (gest. 325/936) nennt den Ḥadīṯ (al-Muwaššā 96) und beschreibt die Keuschheit als eine Tugend vergangener Zeiten; der Leidenschaft sei durch sie ein Adel verliehen worden, dessen sich die Liebenden seiner Zeit nicht mehr rühmen könnten.

al-Ḫarāʾiṭī (gest. 327/938), der dem Thema Keuschheit zwei Kapitel widmet (Kap. 8, 9; Iʿtilāl 13a-21b), erwähnt in diesem Zusammenhang auch den *ʿišq*-Ḥadīṯ (Iʿtilāl 14b), den Ibn al-Ǧauzī von ihm zitiert.

Auch al-Marzubānī (gest. 384/994), den Ibn al-Ǧauzī ebenfalls zitiert (Ḏamm 327 f.), soll sich in seinem verlorenen Werk *ar-Riyāḍ* mit der Überlieferung des Ḥadīṯ befaßt haben (vgl. Giffen, Theory 107).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000290

Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) erwähnt die Tradition kurz und unkommentiert (Ṭauq 8; zitiert Ḏamm 328). Da seine Erörterung der Liebe sich nicht dem Lob der keuschen Liebe zuwendet, ist für ihn weder die in der Tradition angesprochene Enthaltsamkeit von besonderer Bedeutung, noch der Liebestod etwas anderes, als ein Gewalt und Einzigartigkeit der Liebe kennzeichnendes Phänomen.
Auch as-Sarrāǧ (gest. 500/1106), dessen Werk die Überlieferung tödlich endender Liebesgeschichten prägen, gibt, von Ibn al-Ǧauzī zitiert (Ḏamm 328), die Tradition wieder (Maṣāriᶜ 1/14).
al-Ġazālī (Iḥyāᵓ 3/90) verändert das ursprüngliche Motiv der Tradition, indem er es zum Lob der gottesfürchtigen Entsagung von sündiger Geschlechtlichkeit anführt. So wie sie bei Ibn Dāwūd erscheint, gilt sie nicht dem Lob der frommen Standhaftigkeit gegen die Versuchung, sondern bezeichnet, mit der Tugend des *kitmān*, der Diskretion (vgl. Vadet, Esprit 307 ff.), verbunden die höchste Verwirklichung der Liebe. Auch die anderen Autoren lassen mehr das Interesse an der keuschen Liebesliedenschaft erkennen, die durch diese Tradition eine Art Rechtfertigung erhält, als daß sie den Ḥadīṯ zitieren, um, wie al-Ġazālī, auf die Belohnung für gottesfürchtiges Verhalten hinzuweisen.

Ibn al-Ǧauzī mißt der Vorstellung, daß dem Liebenden als Märtyrer direkte Aufnahme in das Paradies verhießen wird, keine besondere Bedeutung zu; denn in den sich dem *ᶜišq*-Ḥadīṯ anschließenden, in zehn Kapiteln zusammengestellten Liebesgeschichten werden ohne Kommentierung oder irgendwie ausgewiesene Wertung der Tod aus Liebesleid (Kap. 39, 47) sowie der Freitod aus Liebe (Kap. 40, 48), neben Eifersuchtsmord (Kap. 44, 45) und andere aus Liebe begangene Verbrechen (Kap. 42, 43; s. S. 96) gestellt. Der Tod der Liebenden auf Grund ihres Leidens an der Liebe ist also nur eines — wenn auch häufigstes (s. S. 276) — unter mehreren Motiven der Liebesgeschichten, ohne daß der Liebestod sich grundsätzlich als besonderes Verdienst darstellt.

Skepsis darüber, daß der Prophet sich über eine Art der Liebesbeziehung geäußert habe, die literarisch erst mit der Überlieferung von den und über die klassischen Liebespaare Gestalt annahm, lassen die Echtheit dieser Tradition bezweifeln. Andere Einwände als literar-historische wurden von muslimischer Seite gegen den Ḥadīṯ vorgebracht. Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000291

Qaiyim al-Ǧauzīya lehnte, anders als sein Vorgänger Ibn al-Ǧauzī, in seinem Werk zur Liebe (Rauḍa 196) die Echtheit des Ḥadīṯ mit der Bemerkung ab, die Tradition sähe nicht nach einem Prophetenwort aus, und außerdem könne nicht jeder, der durch Liebe zum Tode komme, Märtyrer sein, vielmehr verdiene die Leidenschaft, bestraft zu werden. Seine Überlieferungskritik an diesem Ḥadīṯ (Rauḍa 197) richtet sich gegen den Tradenten Suwaid ibn Saᶜīd (gest. 240/855; Ḥuffāẓ 454 f. Nr. 462), der in acht von den zehn im Ḏamm al-hawā genannten Isnāden erscheint. al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, der selbst viermal als Tradent des *ᶜišq*-Ḥadīṯ in verschiedenen über Suwaid laufenden Isnāden genannt wird, gibt schwere Vorwürfe bezüglich seiner Verläßlichkeit und Kenntnisse wieder (TB 9/128 ff.). Er berichtet aber auch, daß Aḥmad Ibn Ḥanbal Überlieferungen von Suwaid aufnahm. Das Vertrauen des großen Aḥmad Ibn Ḥanbal in den Tradenten Suwaid ibn Saᶜīd ist für Muġulṭāi — in dessen Werk über Märtyrer der Liebe der *ᶜišq*-Ḥadīṯ das zentrale Motiv darstellt — ein gewichtiges Argument, das Mißtrauen gegenüber den Überlieferungen von Suwaid zurückzuweisen und die Kritik am *ᶜišq*-Ḥadīṯ, wie sie Ibn Qaiyim formulierte, abzulehnen (Wāḍiḥ 2 ff.). Die Überlieferungskritik, die nur die Zuverlässigkeit der Überlieferer diskutiert (*al-ǧarḥ wat-taᶜdīl*), führt zu keiner klaren Beurteilung der Authentizität dieser Tradition.

Ein der muslimischen Kritik nicht vertrauter Ansatz zur Beurteilung des Ḥadīṯ ist die Beobachtung, daß er vor allem durch solche Überlieferer tradiert wird, deren Interesse besonders dem Thema Liebe und Liebestod galt, wie ihre Überlieferung von Berichten über Liebende und aus Liebe Sterbende zeigen. Der *ᶜišq*-Ḥadīṯ ist mehr der Tradition der Liebesgeschichten, als der mit Ḥadīṯ befaßten Gelehrsamkeit zuzurechnen.

Der Traditionarier ᶜIkrima (gest. 105/723; EI² s. n.) wird einmal (Ḏamm 327, 6) als Tradent von Ibn ᶜAbbās genannt, der, mit einer Ausnahme, in allen Isnāden zum *ᶜišq*-Ḥadīṯ als direkter Überlieferer vom Propheten fungiert. Über ᶜIkrima von Ibn ᶜAbbās werden auch Kommentare zu Begebenheiten todbringender Liebe überliefert (Ḏamm 494; 494 f.). Außerdem überliefert ᶜIkrima von Ibn ᶜAbbās des Propheten Mahnung zu Barmherzigkeit, mit der er den Bericht kommentiert, wie ein unschuldiger Liebender am Tage von Ǧumaiṣā᾽ von Muslimen erschlagen wurde (Ḏamm 501; s. S. 143 f.).

az-Zubair ibn Bakkār (gest. 256/870), der von ᶜIkrima die Lehrstücke zur todbringenden Liebe überliefert, ist ein wichtiger Überlieferer und Verfasser von „ᶜuḏritischen" Liebesgeschichten (s. S. 135); er wird im vollständigen (s. S. 271) Isnād des al-Ḫarā᾽iṭī genannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000292

Außer Ibn Dāwūd (Ḏamm 328, 9), ein wichtiger Verbreiter der Tradition (s. o.), wird in zwei Überlieferungen des Ḥadīṯ (Ḏamm 328, 2; 329, 13) sein Zeitgenosse, der Sufi Aḥmad ibn Muḥammad ibn Masrūq (gest. 299/913; ṬṢ 237 ff.; TB 5/100 ff.; Ṣifa 4/128 f.) genannt, der auch lehrhafte Überlieferungen zum Liebestod tradiert (Ḏamm 227 f.; s. S. 276 f.; Ḏamm 228, 7 ff.).

aḏ-Ḏāriᶜ (gest. 365/967), der in zwei Überlieferungen erscheint (Ḏamm 326, 8; 326, 14), war ein Traditionarier von nicht unbestrittenem Wert und ist mehrfach in der moralisierenden Überlieferung zur leidenschaftlichen Liebe im Ḏamm al-hawā vertreten (s. S. 110).

Ibn al-Ǧauzī meldet im Ḏamm al-hawā keine Bedenken gegen den Ḥadīṯ an. Er zitiert lediglich (Ḏamm 329) eine Bemerkung von Ibn al-Marzubān, er habe bei Erhalt der Tradition seinen Informanten getadelt (wohl wegen ihrer Unglaubwürdigkeit), worauf dieser die Erwähnung des Propheten als Quelle fallen gelassen und sich nur mehr auf Ibn ᶜAbbās bezogen habe (!). Im Gegensatz zu Ibn Qaiyim, der diese Überlieferung später auch aufgreift und kommentiert, dies (d. h. Ibn ᶜAbbās als Ursprung des Ausspruches zu *ᶜišq*) sei das höchste, was man dieser Tradition zugestehen könne (Rauḍa 194), fügt Ibn al-Ǧauzī der Bemerkung von Ibn al-Marzubān keine Stellungnahme an.

Wie der späteren Diskussion des *ᶜišq*-Ḥadīṯ zu entnehmen ist, hat sich Ibn al-Ǧauzī aber an anderer Stelle ablehnend zu dieser Tradition geäußert. Ibn Qaiyim zufolge (Rauḍa 197) hat er es in seine Sammlung unechter Ḥadīṯe aufgenommen (*k. al-Mauḍūᶜāt*; in der medinensischen Ausgabe ließ sich die Tradition nicht ausfindig machen). Muġulṭāi (Wāḍiḥ 4) berichtet, Ibn al-Ǧauzī hätte den falsch von al-Ḫarāʾiṭī zitierten Isnād in seinen *-Ḍuᶜafāʾ* kritisiert (s. o. S. 272).

Die sich an dieser Stelle ergebende Frage, ob Ibn al-Ǧauzī erst nach Abfassung des Ḏamm al-hawā zur Ablehnung des *ᶜišq*-Ḥadīṯ gelangt ist, läßt sich erst mit der bisher ungeklärten Datierung der beiden genannten Werke beantworten. Selbst bei positiver Beantwortung bleibt jedoch fraglich, ob nicht ganz andere Gründe für die unkritische Aufnahme dieser Tradition ausschlaggeben waren. In doppelter Hinsicht war das Prophetenwort Bestandteil der für das Ḏamm al-hawā bedeutenden Quellen: Ibn al-Ǧauzī zitiert zwei der für ihn wichtigsten Lehrer, Ibn Nāṣir (s. S. 65) und Ibrāhīm Ibn Dīnār (s. S. 111), als direkte Gewährsleute dieser Ḥadīṯ-Überlieferung (Ḏamm 328; 329; 326; 327). Zudem war wohl die Bedeutung des Ḥadīṯ für die mit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000293

Liebe befaßten Werke ein ausreichender Grund, es in die große Kompilation zum Thema Begehren und Liebesleidenschaft aufzunehmen, die die Sammlung und thematische Zusammenstellung vielfältigen Materials, nicht dessen Kritik, zum Ziel hat.

B. Der Liebestod im Ḏamm al-hawā

Der Tod aus Liebe, das sei vorausgeschickt, ist wohl nicht unbedingt nur ein Motiv der Literatur und Fiktion. aš-Šaizarī, der im 12. Jhdt. ein Werk zur Liebe schrieb (s. S. 56), will selbst Zeuge des Liebestodes eines Lehrers gewesen sein, der in einen Schüler verliebt war[1] (Semah, Rauḍa 194). Hier soll jedoch nur die im Ḏamm al-hawā enthaltene Literatur über den Liebestod betrachtet werden.

Das häufigste Motiv der Liebesgeschichten im Ḏamm al-hawā ist der Tod aus Liebesschmerz.

Kap. 31: 227 f.; 228; 228 f. — Kap. 32: 262 f.; 267; 275 — Kap. 39: 331; 338; 343 f. — Kap. 40: 355 f.; 356 f.; 358 f. — nahezu alle Geschichten (56 an der Zahl) des Kap. 47 (Ḏamm 494-569) — Kap. 49: 616 f. Selbstmord aus Liebe: Kap. 48: 570; 572; 573; 574; 575-577; 577 f.; 578; 578 f.

Das Motiv des Liebestodes zeigt sich mit der unglücklichen und keuschen Liebe verbunden; denn Ibn al-Ǧauzī nimmt in das Kapitel zur vorbildlich keuschen Liebe (Kap. 31) auch Berichte und Aussprüche zur Eigenart des Liebestodes auf. Die Einbeziehung des Themas Liebestod in das Lob der Keuschheit ergibt sich folgerichtig aus der Zusammengehörigkeit dieser beiden als Prinzipien der leidenschaftlichen, unglücklichen Liebe, wie aus dem Beispiel einiger klassischer Liebeshelden (Maǧnūn, ʿUrwa, Qais ibn Ḏarīḥ) hervorgeht und in einer kurzen, programmatisch bestimmten Überlieferung ausdrücklich formuliert wird (Ḏamm 227 f.; über al-ʿUtbī): ʿAbdallāh ibn ʿUllāṭa (Caskel, Register 119) erzählt: „Ich betrat das Zelt eines Beduinen, der Wehrufe

[1] Ein Beispiel aus der Moderne: Die Tageszeitung Le Monde Dimanche 22.-23. März 1981 (Le Monde, dossier et documents 87/Janvier 1981/2) berichtet in einem Artikel über die Situation der Töchter algerischer Emigranten in Paris von einem Mädchen, das nach dem Tod eines französischen Sängers, « le symbole de l'impossible mari », nicht mehr trinken, essen und schlafen konnte (vgl. Liebespathologie S. 269). Stationäre Behandlung verhinderte den Fortgang der Krankheit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000294

ausstieß. Ich fragte, ‚Was hast du?' — ‚(Ich bin) ein Liebender', war die Antwort. — ‚Zu wem (welchem Stamm) gehörst du?' — ‚Zu den Leuten, die, wenn sie lieben, in Keuschheit sterben'. (...). (Vgl. H. Heine: „Und mein Stamm sind jene Asra, / Welche sterben, wenn sie lieben"; „Der Asra", Romanzero 1. Buch, Schriften 6,1/41).

al-ᶜUtbī (gest. 228/843), als Tradent von Geschichten tödlich endender Liebe unter ᶜUḏriten im Ḏamm al-hawā mehrfach genannt (s. S. 128), wird zu Recht wie al-Aṣmaᶜī als ein „Klassiker der reinen Liebe" bezeichnet (Vadet, Esprit 318). Die vom Fehlen fast jeden erzählerischen Zusammenhangs bestimmte plakative Aussage dieser Überlieferung erweckt den Anschein, als ginge es darum, Keuschheit und Liebestod als ein Fatum zu propagieren. Sie werden hier nicht zu einer idealen Haltung erhoben, in der sich wahre Liebe verwirklicht, sondern als ein Charakteristikum bestimmter Menschen (eines Stammes) bezeichnet. Keuschheit und Liebestod erscheinen im Lichte dieses knappen Lehrspruchs als eine natürliche Anlage, so daß die Erklärung der tödlichen Liebe sich auf die Veranlagung der von ihr betroffenen Menschen eines Schlages, oder, wie in einer anschließenden Überlieferung von al-ᶜUtbī präzisiert wird, eines Stammes, nämlich der ᶜUḏriten bezieht. Die Veranlagung des Liebenden zum Liebestod wird als die Wirkung guter „Eigenschaften" beschrieben, die zwar nicht als Tugend angesprochen, aber doch im Bewußtsein ihres Werts genannt werden (Ḏamm 228): „Ich fragte eine ᶜUḏritin, die ich dermaßen von Liebe überwältigt sah, daß ich um ihr Leben fürchtete: ‚Warum tötet die Liebe gerade so viele der ᶜUḏra unter den arabischen Stämmen?' Sie antwortete: ‚Bei uns gibt es Schönheit und Keuschheit; die Schönheit führt uns zur Enthaltsamkeit, und die Enthaltsamkeit verursacht unsere Empfindsamkeit (*riqqat al-qulūb*), und die leidenschaftliche Liebe läßt unsere Lebensfrist schwinden, denn wir sehen Gesichter (*mahāğir*), die ihr nicht seht.' "

Die Schönheit als eine Ursache der todbringenden Liebe wird für die ᶜUḏriten auch in der Streitfrage ins Feld geführt, ob die die ᶜUḏriten kennzeichnende Liebe nicht eher als Schmach denn als Auszeichnung zu betrachten ist. Diese Überlieferung (Ḏamm 228 f.) von Abū ᶜUbaida (gest. 209/825) ist offensichtlich von lexikalischem Interesse geprägt — ein Zug, der dem basrischen Philologen entspricht, so daß sich diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000295

Überlieferung als ein frühes Zeugnis zum ᶜuḏritischen Liebesbegriff ausweist:

„Jemand von den Banū Fazāra sagte zu einem ᶜUḏriten: ‚Euer Sterben aus Liebe wird als Vorzug betrachtet, doch ist es nichts als Schwäche des Körperbaus, Zartgliedrigkeit und geistige Beschränktheit.' Der ᶜUḏrit antwortete: ‚Sähet ihr die strahlenden Gesichter (*mahāǧir*), die Blicke, Pfeilen gleich, die schwarzen Augen, darüber der Augenbrauen feiner Strich, die dunkelen Lippen, die über Perlenketten hellschimmernder Zähne lächeln, wahrlich ihr machtet sie (das Mädchen) zu al-Lāt und al-ᶜUzza und ließet den Islām sein."

V

IN SEHNSUCHT ERFÜLLTE LIEBE

Unglück und häufig mit dem Tod endendes Leiden aus Liebe ergibt sich in den Liebesgeschichten des Ḏamm al-hawā aus ganz verschiedenen Situationen. Zwei Schauplätze sind zu unterscheiden: Die das städtische Leben reflektierenden Erzählungen schildern die Liebe zu einer Sklavin (oder Sklaven), die unnahbar, unerwerbbar, oder verloren ist; daneben stehen die Schilderungen unglücklicher Liebe in beduinischem Milieu. Bezeichnenderweise hier, also in einem Milieu, in dem der Überlieferung nach die Auffassung siedelt, sinnliche Intimität und Liebe seien unvereinbar, stellen einige Überlieferungen den Tod aus Liebe in so schematischer und realitätsferner Weise dar, daß Liebe und Tod auf ein gemeinsames Prinzip reduziert erscheinen. Je weniger nämlich die Schilderungen der Situation des Liebenden, bzw. des Geschehens zwischen den Liebenden, ihr Unglück und Sterben erklären, desto stärker tritt die Passion als ein Attribut der Liebe selbst in den Vordergrund. Diese, aus ihrer Konstitution heraus unglückliche Liebe beschreibt sich, wie eine Überlieferung von Ibn Bākuwaih (Ḏamm 352) zu interpretieren ist, als eine paradoxe Sehnsucht: Das liebenden Verlangen mischt sich mit der Furcht vor der Erfüllung, welche das Ende des Verlangens bedeuten würde, so daß der Tod als einzige Lösung des quälenden Widerspruchs erscheint. Jemand erzählt: „Ich war in der Wüste und ging zu einem Zelt, um etwas zu essen zu erbitten. Am Eingang des Zeltes lag ein in Leichentücher gehüllter Mann. ‚Was hast du?,‘ fragte ich. — ‚Frag die, die da steht!‘ — ‚In welcher Beziehung steht sie zu dir?‘ — ‚Sie ist meine Kusine.‘ — ‚Sie ist die deine und steht hier vor dir, warum also die Magerkeit (verursacht durch Liebesleid)?‘ — ‚Weißt du nicht, daß derjenige, dem das Vereintsein nicht gegönnt ist, weiß, daß die Trennung bald vorüber, und daß derjenige, dem die Trennung nicht beschieden, weiß, daß das Vereintsein bald zu Ende ist?‘ “.[1]

[1] Ich lese: anna l-wiṣāl yafnā.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000297

Weniger abstrakt formuliert als in dieser Überlieferung sufischen Ursprungs, aber von vergleichbarer Deutlichkeit wird die paradoxe Sehnsucht in Überlieferungen über ᶜuḏritische Liebende geschildert. Da sich aus der Situation keine Notwendigkeit für den Tod des Liebenden ergibt, erscheint er als ein freiwilliger Märtyrer, der der verheißenen Erfüllung nicht achtend stirbt, weil er dem Ende der Liebe damit zuvorkommen zu wollen scheint (Ḏamm 525 ff., über al-ᶜUtbī, der die Erzählung eines ᶜUḏriten wiedergibt): Ein junger Mann liebte seine Kusine leidenschaftlich. Nachdem der Erzähler zehn Jahre nichts mehr von ihm gehört hatte, vernimmt er eines Tages auf der Suche nach einem verirrten Kamel eine Stimme, die ihn auffordert, seinen Stammesbruder zu suchen. Er trifft ihn in einem einsamen Tal, Liebesverse sprechend. Dieser erzählt ihm dann, er habe seinen Vetter ins Vertrauen gezogen, und der habe ihn in das Tal gebracht und würde ihn mit Nahrung und Nachrichten von der Geliebten versorgen. Der Erzähler verspricht, zurückzueilen, um die Eltern des Mädchens aufzuklären. Diese sind gerührt und verheiraten den Liebenden in Abwesenheit sofort mit der Tochter. Als der Erzähler diesem in seinem Tal die frohe Botschaft überbringt, zitiert er einen letzten Vers und stirbt.

Ibn al-Ǧauzī zitiert (Ḏamm 509 f., über al-Ḫarāʾiṭī) von Aḥmad ibn Muᶜāwiya al-Bāhilī (TB 5/162), der den Bericht eines ᶜUḏriten wiedergibt: Ein ᶜUḏrit liebt ein Mädchen, welches nichts von ihm wissen will. Da erkrankt er und beginnt, dahinzusiechen, bis sich sein Zustand nicht mehr verbergen läßt. Daraufhin bedrängen die Frauen beider Familien das Mädchen solange, bis sie den Liebenden besucht. Von seinem elenden Zustand berührt, verspricht sie, nunmehr bei ihm zu bleiben. Der Liebende spricht einen letzten Vers und stirbt. Das Mädchen weint bitterlich und nimmt keine Speise mehr zu sich, bis auch sie stirbt. (Vgl. eine ähnliche von al-Ḫarāʾiṭī zitierte Geschichte Ḏamm 509).

Die Auffassung, daß der Liebestod ein notwendiger Bestandteil, vielleicht die Vervollkommnung des *ᶜišq* ist, geht auch aus dem Vers hervor (Ḏamm 358):

Wer stirbt aus Liebe, sterbe so!
Denn unvollkommen bleibt sie ohne Tod.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000298

Dieser Vers ist Teil einer in mehreren Versionen verbreiteten Geschichte: Ein Jüngling erwirkt vom Kalifen, dessen Sängersklavin für sich singen zu lassen, und stürzt sich, nachdem er drei Lieder von ihr gehört hat, zu Tode. Auch die Sklavin stürzt sich dann, ergriffen von der Liebe des Jünglings, in den Abgrund.

Ibn al-Ǧauzī gibt drei Versionen wieder: Er zitiert al-Kaukabī (Ḏamm 355 f.), al-Ǧāḥiẓ (Ḏamm 356-58) und al-Ḫarā'iṭī (Ḏamm 358-60). In diesen verschiedenen Versionen sind nur die Grundzüge identisch, der jeweilige Name des Kalifen, sowie die Verse des Gesangvortrags sind unterschiedlich. Diese Abweichungen möchte Murtāḍ (al-Qiṣṣa 324 ff.) als einen Nachweis für den fiktiven Charakter der Geschichte betrachtet wissen.

Der oben zitierte Vers erscheint nur in der von al-Ǧāḥiẓ zitierten Version, nach welcher es sich bei dem Kalifen um Sulaimān ibn ᶜAbdalmalik (gest. 99/717) handelt. Die gleiche Version zitieren von al-Ǧāḥiẓ auch al-Waššā', Muwaššā 80 ff. und al-Ḥuṣrī, Maṣūn 54 af.. al-Masᶜūdī, Murūǧ[1] 7/225., der sich auf al-Ǧāḥiẓ beruft, aber mehrere Versionen miteinander verschmilzt, zitiert ebenfalls diesen Vers. Zu den anderen Versionen vgl. Weisweiler, Arabesken Nr. 54 S. 165 ff. mit weiteren Quellenangaben.

Auch wenn sich in den beiden oben wiedergegebenen Geschichten andeutet, daß die Nachricht von der möglichen Vereinigung den Liebenden zu spät erreicht, um ihn noch vor dem Tode zu retten, sprechen doch Verse und Ton der Geschichte eine Sprache, die, über ein dramatisches Zuspät hinausgehend, eine Liebe beschreibt, die sich vollendet, indem der Liebende dem Leiden der Sehnsucht erliegt. Hier bedroht nicht das sinnliche Verlangen die Liebe, sondern weit mehr: Vereintsein und Liebe sind ebenso unvereinbar wie Liebe und Leben.

Eine Interpretation der Liebesgeschichten, welche die hier zum Ausdruck kommende Vorstellung von „reiner Liebe" zu erfassen sucht, ist sicherlich nicht im Sinne Ibn al-Ǧauzī's. Er möchte sie als Zeugnisse für das von der Leidenschaft heraufbeschworene Unglück und Leiden verstanden wissen (s. S. 166). Seine Kompilation birgt jedoch mit den Überlieferungen von Geschichten „ᶜuḏritischer Liebe" — im weiteren Sinne verstanden — mehr als eine Anthologie warnender Beispiele. Hinter den Überlieferungen zur ᶜuḏritischen Liebe wird ein literarisches Konzept erkennbar, in dem eine ganze Reihe von Vorstellungen zusammenspielen.

Seine Entstehung ist bisher noch nicht geklärt, und ebenso sind die vielfältigen Bezüge zu anderen Erscheinungen der Gesellschaft der ausgehenden Omaiyaden- und beginnenden Abassiden-Zeit, in der die „ᶜuḏritische Liebe" entstand und Bedeutung gewann, noch nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000299

erforscht. Hier sollte mit der Beschreibung der Überlieferungen dieses Themas und der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen, wie sie sich im Ḏamm al-hawā, sozusagen außerhalb von Ibn al-Ǧauzī's Programm, darbietet, einiges Material zu diesen Fragen gesammelt werden.

Bezogen auf den Gesamtrahmen des Ḏamm al-hawā wird deutlich, daß die moralisch-didaktisch intendierte gelehrte Überlieferung Ibn al-Ǧauzī's auch literarische Zeugnisse vereinnahmt, die ihr eigentlich widersprechen. Für Ibn al-Ǧauzī ist dieses Vorgehen sicher kein bewußter literarischer Kunstgriff; denn sein Werk steht in der Tradition von Werken, die in ähnlicher Weise die Zeugnisse über keusche unglückliche Liebe bis in den Tod als Beispiele für das Unglück der Liebe überliefern (al-Ḫarāʾiṭī, as-Sarrāǧ). Er bringt zudem der leidenschaftlichen Liebe keine Verachtung entgegen, sondern akzeptiert sie als eine menschliche Regung, die er in seinen Predigten anzusprechen weiß, und der er in seinem Werk ebenso ein Denkmal setzt, wie er sie erklärt und kritisiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000300

LITERATURVERZEICHNIS

(In dieses Verzeichnis ist nur zitierte Literatur aufgenommen)

ᶜABBĀS IBN AL-AḤNAF: *Dīwān.* [Hrsg.:] ᶜĀtika al-Ḫazrağī. Kairo 1373/1954.

ᶜABDALLĀH, MUḤAMMAD ḤASAN: *al-Ḥubb fī turāṯ al-ᶜarabī.* Kuweit 1980.

ᶜABDARRAḤMĀN, ᶜĀᵓIŠA BINT AŠ-ŠĀṬIᵓ: *Tarāğim saiyidāt bait an-nubūwa.* 2. Auflage Beirut 1398/1978.

———: *Sukaīna bint al-Ḥusain.* Kairo o.J.

ᶜABDŪH, MUḤAMMAD MUNĪR ĀĠĀ AD-DIMAŠQĪ: *Namūḏağ min al-aᶜmāl al-ḫairīya fī idārat aṭ-ṭibāᶜa al-munīrīya.* Kairo 1358/1939.

Abriss: Rescher.

ABŪ DĀWŪD: *Ṣaḥīḥ sunan al-Muṣṭafā.* 1-2. Kairo 1280.

ABŪ L-FARAĞ AL-IṢFAHĀNĪ: *Kitāb al-Aġānī.* 1-25. Beirut 1374/1955-1384/1964.

———: *Maqātil aṭ-ṭālibīyīn.* Nağaf 1353.

ABŪ NUᶜAIM: *Dalāᵓil an-nubūwa.* Haiderabad 1320.

———: *Ḥilyat al-auliyāᵓ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāᵓ.* 1-10. Kairo 1932-1938.

ABŪ RĪDAH, MUḤAMMAD ᶜABD AL-HĀDĪ: *al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie* (*Tahāfut al-Falāsifah*). Madrid 1952.

ABŪ ŠĀMA: *aḏ-Ḏail ᶜalā r-rauḍatain. Tarāğim riğāl al-qarnain as-sādis was-sābiᶜ.* [Hrsg.:] Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kauṯarī. Kairo 1366/1947.

ADŪNĪS (ᶜALĪ AḤMAD SAᶜĪD): *aṯ-Ṯābit wal-mutaḥauwil. Baḥṯ fī l-ittibāᶜ wal-ibdāᶜ ᶜinda l-ᶜArab.* 1-3. Beirut 1974-1978.

-Aġānī: Abū l-Farağ.

ᶜAFĪFĪ, FAUZĪ SALĪM: *as-Sulūk al-iğtimāᶜ baina ᶜilm an-nafs wad-dīn.* Kuweit 1977.

-ĀĞURRĪ, MUḤAMMAD IBN AL-ḤUSAIN: *Aḫbār Abī Ḥafṣ ᶜUmar ibn ᶜAbdal-ᶜazīz.* 2. Aufl. Beirut 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000301

-Āğurrī, Muḥammad ibn al-Ḥusain: *Aḫlāq al-ᶜulamāᵓ*. Kairo 1349/1931.

Ahlwardt, W.: *Verzeichniss der arabischen Handschriften*. 1-10. Berlin 1887-1899.

Aḥmad Ibn Ḥanbal: *al-Musnad*. 1-6. Am Rand: al-Muttaqī: *Muntaḫab Kanz al-ᶜummāl*. Kairo 1313.

-ᶜAlauğī, ᶜAbdalḥamīd: *Muᵓallafāt Ibn al-Ğauzī*. Bagdad 1385/1965.

ᶜAlī Ğamīl ᶜAlī Mahnā: *Ibn al-Ğauzī wa-maqāmātuhū al-adabīya*. Dissertation, al-Azhar 1976, Photokopie der University of Jordan, Amman.

ᶜAlwān, Muḥammad Bāqir: *al-Mustadrak ᶜalā muᵓallafāt Ibn al-Ğauzī*. In: al-Maurid (Baġdād) 1/1971/181-190.

Amedroz, H. F.: *Unidentified MS by Ibn al-Ğauzī in the Library of the British Museum*. Add. 7320. In: Journal of the Royal Asiatic Society 1906/851-880.

Amīn, Ḥusain: *Taᵓrīḫ al-ᶜIrāq fī l-ᶜaṣr as-salğūqī*. Bagdad 1385/1965.

Arazi, Albert: *La poésie d'amour dans le dīwān de Ḫālid ibn Yazīd al-Kātib*. In: Rivista degli Studi Orientali 53/1979/235-268, 54/1980/29-49.

Aristoteles: *De Anima, with Translation, Introduction and Notes*, by R.D. Hicks. Amsterdam 1965.

———: *Arisṭūṭālīs fī n-nafs. al-Ārāᵓ aṭ-ṭabīᶜīya al-mansūb ilā Flūtarḫus. al-Ḫāss wal-maḥsūs li-Ibn Rušd. an-Nabāt al-mansūb ilā Arisṭūṭālīs*. Nebentitel: Aristotelis: *De Anima* et Plutarchi: *De placitis philosophorum*; Averoïs: *Paraphrasis libri de Sensu et Sensato*; Aristotelis: *De Plantis*. [Hrsg.:] ᶜAbdarraḥmān Badawī. Kairo 1954.

Arnold, Thomas W.: *The Caliphate*. 2. Auflage London 1965.

-Asnawī, Ğamāladdīn ᶜAbdarraḥīm: *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜīya*. [Hrsg.:] ᶜAbdallāh al-Ğubūrī. 1-2. Bagdad 1390/1970-1391/1971.

ᶜAṭṭār, Farīduddīn: *Taḏkirat ul-auliyāᵓ*. [Hrsg.:] R.A. Nicholson, with a critical introduction by Mirza Muḥammad Qazwīnī. 1-2. London/Leiden 1905-1907.

-ᶜAzm, Ṣādiq Ğalāl: *Fī l-ḥubb wal-ḥubb al-ᶜuḏrī*. Beirut 1974.

-Baġdādī, Ismāᶜīl Bāšā: *Hadīyat al-ᶜārifīn. Asmāᵓ al-muᵓallifīn wa-aṯār al-muṣannifīn*. [Hrsg.:] Kilisli Rifat Bilge, Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç. 1-2. Istanbul 1951-55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000302

-Baiḍāwī, ᶜAbdallāh ibn ᶜUmar: *at-Tafsīr al-musammā Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taᵓwīl. Ḥāšiyat Abī l-Faḍl al-Quraši aṣ-Ṣaddīqī al-Ḫaṭīb al-Kāzarūnī.* 1-5. Kairo 1330.

-Balādurī, Aḥmad ibn Yaḥyā: *Ansāb al-ašrāf.*

1: [Hrsg.:] Muḥammad Ḥamīdallāh. Kairo 1959.

4A: [Hrsg.:] Iḥsān ᶜAbbās. Wiesbaden 1979. (Bibliotheca Islamica 28d.)

5: [Hrsg.:] S.D.F. Goitein. Jerusalem 1936.

Bell, Joseph Normen: (*Love*[1]) *The Hanbalite Teaching on Love.* Dissertation Princeton University 1971. (University Microfilms. Xerox Copy.)

———: (*Love*[2]) *Love theory in later Hanbalite Islām.* Albany 1979.

Bellamy, James A.: *The Makārim al-aḫlāq by Ibn Abī l-Dunyāᵓ.* In: Muslim World 53,2/1965/106-119.

Benaim De Lasry, Anita: *A Comparison of « Courtly Love » in the Sentimental Fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain.* In: al-Qanṭara 2/1981/129-143.

Bencheikh, Jamal Eddine: *Poétique Arabe. Essai sur les Voies d'une création.* Paris 1975.

-*Bidāya*: Ibn Kaṯīr.

Binyamīn von Tudela: *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Masaᶜot šel R. Binyamīn.* [Hrsg.:] Marcus Nathan Adler. London 1907. Nachdruck New York o.J.

Blachère, R.: *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* 1-3. Paris 1952-1966.

———: *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas.* In: Annales de l'Institut d'Études Orientales 5/1939-1941/82-128.

———: *Remarques sur deux élégiaques arabes du VIe siècle de J.-C.* In: Arabica 7/1960/30-40.

———: *Un auteur d'Abab oublié: al-ᶜUtbī mort en 228.* In: Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé. Teheran 1963.

Boccachio, Giovanni di: *Das Dekameron.* Deutsch von Albert Wesselski. 1-2. Frankfurt 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000303

BOSWORTH, C.E.: *The Medieval Islamic Underground. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature.* 1-2. Leiden 1976.

BOUHDIBA, ABDALWAHAB: *Islam et sexualité.* Paris 1973.

BOUSQUET, G.H.: *L'éthique sexuelle de l'Islam.* 2. Auflage. Paris 1966.

BRAUNE, W.: *Ibn al-Ǧauzīs Streitschrift gegen den Sufismus.* In: Annali dell Instituto Universitario Orientale di Napoli Nuova Seri 1/1940/305-13.

———: *Die Futūḥ al-Ġaib des Abd al-Qādir.* Berlin/Leipzig 1933. (Studien zur Kultur und Geschichte des islamischen Orients 8.)

BROCKELMANN, CARL: *ᶜAbderraḥmān Abūlfaraǧ Ibn al-Ǧauzī's Talḳīḥ fuhūm ahl al-āṯār fī muḫtaṣar as-siyar wal-aḫbār.* Nach der Berliner Handschrift untersucht. Breslau 1893.

———: *Geschichte der arabischen Litteratur.* 2. Auflage. 1-2. Supplementband. 1-3. Leiden 1937-49.

BRUNSCHVIG, R.: *Muᶜtazilisme et Aš ᶜarisme à Baġdād.* In: Arabica 9/1962/345-56.

BÜRGEL, J.C.: *Love Lust and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources.* In: Society and Sexes in Medieval Islam. Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. [Hrsg:] Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. Malibu, California 1979. S. 81-117.

-BUNDĀRĪ: *Taᵓrīḫ daulat as-Salǧūq.* [*Muḫtaṣar* des *Taᵓrīḫ* von ᶜImāduddīn al-Iṣfahānī]. Beirut 1978.

BUSSE, HERIBERT: *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055).* Wiesbaden 1969. (Beiruter Texte und Studien 6.)

CAETANI, LEONE: *Annali dell Islam.* 1-10. Mailand 1905-1926. Nachdruck: Hildesheim/New York 1972.

———: *Chronographia Islamica oscia Riassunto cronologico della storia di tutti i populi musulmani dell' anno 1 all anno 922 della Higrah (622 - 1517 dell Era Volgare).* 1-5. Paris 1912.

CAHEN, CLAUDE: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age.* In: Arabica 5/1958/225-250, 6/1959/25-56, 253-265.

CASKEL, WERNER: *Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī.* 1-2. Leiden 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000304

COKE, RICHARD: *Baghdād, the City of Peace. Baġdād madīnat as-salām.* Übersetzung und Kommentar Fuʾād Ǧamīl, Muṣṭafā Ǧawād. Bagdad 1962.

-ḌAHABĪ, MUḤAMMAD IBN AḤMAD: *ʿIbar fī ḫabar man ġabar.* [Hrsg.:] Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid. 1-5. Kuwait 1960/1380-1966/1386.

———: *Mīzān al-iʿtidāl fī naqd ar-riǧāl.* [Hrsg.:] ʿAlī ibn Muḥammad al-Biǧāwī. 1-4. Kairo 1382/1962.

-ḌAHABĪ, MUḤAMMAD IBN AḤMAD: *al-Muḫtaṣar al-muḥtāǧ ilaihi min Taʾrīḫ al-Ḥāfiẓ Abī ʿAbdallāh Muḥammad ibn Saʿīd Ibn al-Dubaiṯī.* Intiqāʾ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUṯmān aḍ-Ḍahabī wa-fīhi ziyādat fawāʾid fī t-tarāǧim lahū wali-šuyūḫ āḫarīn. [Hrsg.:] Muṣṭafā Ǧawād. 1-3. Bagdad 1951-1977.

———: *Muštabih fī r-riǧāl: asmāʾuhum wa-ansābuhum.* [Hrsg.:] ʿAlī ibn Muḥammad al-Biǧāwī. 1, 2. Kairo 1962.

———: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ.* 1-2. 3-4. Haiderabad 1955-1957.

DAIBER, HANS: *The Creed (ʿAqīda) of the Ḥanbalite Ibn Qudāma al-Maqdisī: A Newly Discovered Text.* In: Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās on his sixtienth birthday. Edited by Wadād al-Qāḍī. Beirut 1981. S. 105-125.

Ḏail: IBN RAǦAB.

-DAILAMĪ, ABŪ L-ḤASAN ʿALĪ IBN MUḤAMMAD: *Kitāb ʿAṭf al-alif al-maʾlūf ʿalā l-lām al-maʿṭūf.* (Le livre sur l'inclinaison de l'alif uni sur le lām incliné). Édité avec une préface par J.C. Vadet. Kairo 1962 (Textes et Traductions d'Auteurs Orientaux 20.)

DĀR AL-KUTUB AL-MIṢRĪYA[1]: *Fihrist al-kutub al-ʿarabiya al-maḥfūẓa bil-Kutubḫāne al-Ḫidīwīya al-Miṣrīya.* 1-8. Kairo 1306-1309.

DĀR AL-KUTUB AL-MISRĪYA[2]: *Fihris kutub al-ʿarabīya al-mauǧūda bi-Dār al-Kutub al-Miṣrīya.* 1-3. Kairo 1342/1923-1345/1926.

DIETRICH, ALBERT: *Das Kitāb al-Ǧalīs wal-anīs des Muʿāfā, ein wertvolles Adab Werk.* In: ZDMG 105/1955/271-286.

———: *Zur Überlieferung einiger Schriften des Ibn abī d-Dunyā*, In: Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann. Halle (Saale) 1968. S. 35-44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000305

DOZY, REINHART: *Supplément aux dictionnaires arabes.* 1-2. Leiden 1881.

———: *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes.* Amsterdam 1845.

DŪRĪ, ᶜABDALᶜAZĪZ: *Muqaddima fī taʾrīḫ ṣadr al-Islām.* Beirut 1961.

*EI*¹: *Enzyklopädie des Islam.* 1-4. Leiden 1913-1938.

*EI*²: *Encyclopaedia of Islam.* 1- . Leiden 1960 - .

ESS, JOSEPH VAN: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferungen.* Berlin/New York 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge 7.)

FÄHNDRICH, H.: *Man and Men in Ibn Khallikān. A literary approach to the Wafayāt al-aᶜyān.* University of California, Ph.D. 1972. University Microfilms. Xerox Copy.

FAIṢAL, ŠUKRĪ: *Taṭauwur al-ġazal bain al-ǧāhilīya wal-Islām min Imriʾilqais ilā Ibn Abī Rabīᶜā.* Damaskus 1383/1963.

FAKKAR, ROUCHDI: *at-Tanūḫī et son livre: la délivrance après l'angoisse.* Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale 1955.

-FĀRĀBĪ: *Risāla fī l-ᶜaql.* Texte arabe intégral en partie inédit établi par Maurice Bouyges. Beirut 1938.

FARMER, HENRY GEORGE: *Early Arabic Love Poems.* In: Islamic Culture 38/1964/89-92.

-FĀSĪ, TAQĪDDĪN MUḤAMMAD IBN AḤMAD: *al-ᶜIqd aṯ-ṯamīn fī taʾrīḫ al-balad al-amīn.* [Hrsg.:] Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī u. a. 1-8. Kairo 1378-88/1958-69.

FLEISCHHAMMER, MANFERD: *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-Aġānī.* Habil. Schrift. Halle (Saale) 1965. Schreibmaschinen - Ms.

———: *Reste zweier Dichterbücher im Kitāb al-Aġānī.* In: Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann. Hrsg. von Manfred Fleischhammer. Halle (Saale) 1968. S. 77-83.

FLÜGEL, GUSTAV: *Concordantiae Coranis Arabicae. Ad literarum ordinem et verborum radices.* Leipzig 1889.

FREIMARK, PETER: *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur.* Dissertation Münster 1967. (Rezension von R. Sellheim, in: Der Islam 47/1971/307-10.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000306

GABRIELI, FRANCESCO: *Ǧamīl al-ᶜUḏrī. Studio critico e raccolta dei frammenti.* In: Rivista degli Studi Orientali 17/1938/40-71, 133-172.

———: *Rapporti tra poeta e rāwī: echi di Ǧamīl in Kuṯayyir ᶜAzzah.* In: ZDMG 93/1939/163-168.

-ĞĀḤIẒ, ABŪ ᶜUṮMĀN: *Risāla fī l-ᶜIšq wan-nisāᵓ.* In: Mağmūᶜat ar-rasāᵓil 157-188. Kairo 1324.

———: *Risāla fī l-Qiyān.* In: Ṯalāṯ Rasāᵓil. [Hrsg.:] J. Finkel. Kairo 1344.

———: *Risāla fī l-Qiyān* (franz.). *Les Esclaves-Chanteuses de Ğāḥiẓ* par Charles Pellat. In: Arabica 10/1963/121-147.

GALEN: *Peri ton Ippokratois kai Platonos dogmaton. On the Doctrine of Hippocrates and Plato.* Edition, Translation, Commentary: Phillip de Lacy. 1 (Buch I-V). 2 (Buch VI-IX) Berlin 1978-80.

GAL: BROCKELMANN.

GAS: SEZGIN.

GÄTJE, HELMUT: *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islām.* Heidelberg 1971.

-ĠAZĀLĪ, AḤMAD: *Kitāb Sawāniḥ* (deutsch). *Gedanken über die Liebe.* Übersetzt und erläutert von Richard Gramlich. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. 1976/2.) Mainz 1976.

-ĠAZĀLĪ, MUḤAMMAD: *Iḥyāᵓ ᶜulūm ad-dīn.* 1-4. Am Rand:

1) *Taᶜrīf al-iḥyāᵓ bi-faḍāᵓil al-iḥyāᵓ* des ᶜAidarūs.

2) *al-Imlāᵓ ᶜan iškālāt al-iḥyāᵓ* des Muḥammad al-Ġazālī.

3) ᶜ*Awārif al-maᶜārif* des ᶜUmar as-Suhrawardī. Kairo 1334.

———: *Iḥyāᵓ ᶜouloum ed-dīn ou Vivification des sciences de la foi.* Analyse et index par G.H. Bousquet avec la collaboration d'un groupe d'arabisantes et arabisants. Paris 1955.

———: *Iḥyāᵓ, Buch XII* (deutsch). *Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Ġazālīs Hauptwerk.* Übersetzt und erläutert von Hans Bauer. Halle (Saale) 1917.

———: *Kitāb Mīzān al-ᶜamal.* Kairo 1328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000307

-Ġazālī, Muḥammad: *Mīzān al-ᶜamal* (franz.). *Critère de l'action.* Traité d'éthique psychologique et mystique. Version française et étude analytique par Hikmat Hachem. Paris 1945.

———: *Das Elixier der Glückseligkeit.* Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter. Düsseldorf ²1979.

Ghazi, Mohammad F.: *La littérature d'imagination en arabe du IIe/VIIIe au Ve/XIe siècles.* In: Arabica 4/1957/164-178.

Giffen, L.A.: *Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature.* In: Arabic Poetry. Theory and Development. Third Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, May 1971. [Hrsg.:] G.E. von Grunebaum. Wiesbaden 1973. S. 107-124.

———: *Theory of Profane Love among the Arabs.* New York 1971. (Rezension von R. Sellheim, in: Der Islam 50/1973/339 f.)

Glassen, Erika: *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit.* Wiesbaden 1981. (Freiburger Islamstudien 8.)

Goitein, S.D.: *The Sexual Mores of the Common People.* In: Society and Sexes in Medieval Islam. Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. [Hrsg.:] Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. Malibu, California 1979. S. 43-62.

Goldziher, Ignaz: *ᶜAlī ibn Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam.* In: ZDMG 28/1874/293-330. Nachdruck: Gesammelte Schriften 6/1-38. Hildesheim 1973.

———: *Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist.* In: ZDMG 36/1882/278-284. Nachdruck: Gesammelte Schriften 2/120-126. Hildesheim 1968.

———: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šiᶜa und der sunnitischen Polemik.* In: Sitzungsberichte der Philologisch-Historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften 78/1874/439-524. Nachdruck: Gesammelte Schriften 1/261-346. Hildesheim 1967.

———: *Der Chatīb bei den alten Arabern.* In: Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes 6/1892/97-102. Nachdruck: Gesammelte Schriften 3/27-32. Hildesheim 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000308

GOLDZIHER, IGNAZ: *Muhammedanische Studien.* 1-2. Halle (Saale) 1888-1890.

———: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften.* In: Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften 1915-1916/3-46. Nachdruck: Gesammelte Schriften 5/357-401. Hildesheim 1970.

GRUNEBAUM, G.E. VON: *Avicennas Risāla fī l-ᶜIšq und höfische Liebe.* In: Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden 1955. S. 70-78.

———: *Der Islam im Mittelalter.* Zürich, Stuttgart 1963. (Bibliothek des Morgenlandes.)

-ĠUZŪLĪ, ᶜALĪ IBN ᶜABDALLĀH: *Maṭāliᶜ al-budūr fī manāzil as-surūr.* 1-2. Kairo 1922.

ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA, MUṢṬAFĀ IBN ᶜABDALLĀH KĀTIB ČELEBĪ: *Kašf az-ẓunūn fī asāmī l-kutub wal-funūn.* Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum. Primum edidit Latine vertit et commentario indicibusque Gustavus Flügel. 1-6. Leipzig 1835-1852.

Hadīyat al-ᶜārifīn: ISMĀᶜĪL PAŠA.

HALM, HEINZ: *Die Ausbreitung der schafiitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert.* Wiesbaden 1974. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, 4.)

-ḪARĀᵓIṬĪ, ABŪ BAKR MUḤAMMAD IBN ĞAᶜFAR: *Iᶜtilāl al-qulūb.* Hs. Ulu Cami 1535 Bl. 1a-125a. (Film im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt).

HARTMANN, ANGELIKA: *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225).* Politik, Religion, Kultur in der späten ᶜAbbāsidenzeit. Berlin/New York 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge 8.)

-ḪAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ: *Kitāb Mūḍiḥ auhām al-ğamᶜ wat-tafrīq.* 1-2. Haiderabad 1378/1959-1379/1960.

———: *Taᵓrīḫ Baġdād au Madīnat as-salām.* 1-14. Kairo 1349/1931.

HEFFENING, WILLI: *Türkische Kriegspoesie.* In: Welt des Islam 3/1916/199-209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000309

HEINE, HEINRICH: *Sämtliche Schriften.* [Hrsg.:] Klaus Briegleb. Gedichte, hrsg. von Walter Klaar. Bd. 6,1 München 1975.

HEINRICHS, WOLFHART: *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭağannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe.* Beirut 1969. (Beiruter Texte und Studien 8.)

HELL, JOSEPH: *al-ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's.* In: Islamica 2/1926/271-307.

Ḥilya: ABŪ NUᶜAIM.

Histoire: BLACHÈRE.

HORST, HERIBERT: *Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫōrazmšāhs 1038-1231.* Wiesbaden 1964. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Komission 18.)

HORTEN, MAX: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam.* Bonn 1912.

Ḥuffāẓ: -ḎAHABĪ.

ḤUSAIN, ṬĀHĀ: *Ḥadīṯ al-arbaᶜāᵓ.* 1-3. Kairo 1356/1937.

-ḤUṢRĪ, ABŪ ISḤĀQ IBRĀHĪM IBN ᶜALĪ: *Kitāb al-Maṣūn fī sirr al-hawā al-maknūn.* Hs. Leiden 436 (Or. 2593) Bl.1a-81b. (Film im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt).

———: *Zahr al-ādāb wa ṯamar al-albāb.* [Hrsg.:] ᶜAlī Muḥammad al-Biǧāwī 1-2. 2. Auflage Kairo 1969.

HUSSEIN, HASSAN SOLEIMAN: *The Koran and Courtly Love. A Study of the Koran and its Influence on the Development of Divine and Courtly Love.* University of Southern California, Ph.D. 1971. (University Microfilms. Xerox Copy.)

ᶜIbar: -ḎAHABĪ.

IBN ᶜABDRABBIH: *al-ᶜIqd al-farīd.* [Hrsg.:] Aḥmad Amīn, Aḥmad az-Zain, Ibrāhīm Abyārī. 1-7. Kairo 1359/1940-1372/1953.

IBN ABĪ D-DUNYĀ: *al-ᶜAql wa-faḍluhū.* Kairo 1365/1946.

———: *al-Faraǧ baᶜd aš-šidda.* Kairo o.J.

———: *Maǧmūᶜat ar-Rasāᵓil.* Kairo 1335.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000310

IBN ABĪ D-DUNYĀ: *Makārim al-aḫlāq. The Noble Qualities of Character by Ibn Abī d-Dunyā.* Edited by James A. Bellamy. Wiesbaden 1973. (Bibliotheca Islamica 25.)

———: *Tracts on listening to Music, being Dhamm al-malāhī by Ibn Abī Dunyā and Bawāriq al-ilmāᶜ by Maǧd ad-Dīn aṭ-Ṭūsī al-Ghazālī.* Ed. with introduction, translation and notes by James Robson. London 1938.

IBN ABĪ L-WAFĀᵓ: *al-Ǧawāhir al-muḍīᵓa fī ṭabaqāt al-ḥanafīya.* 1-2. Haiderabad 1332/1913.

IBN ABĪ YAᶜLĀ, MUḤAMMAD IBN AL-FARRĀᵓ: *Ṭabaqāt al-ḥanābila.* [Hrsg.:] Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. 1-2. Kairo 1371/1952.

IBN ᶜAQĪL, ABŪ L-WAFĀᵓ ᶜALĪ: *at-Taᶜlīqāt al-musammāt Kitāb al-funūn.* [Hrsg.:] G. Makdisi. 1-2. Beirut 1970-1971. (Recherches, Série 1: Pensée Arabe et Musulmane 44, 45.)

IBN ᶜARABĪ, MUḤYĪDDĪN: *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḫyār.* 1-2. Beirut 1388/1968.

IBN AL-AṮĪR: *al-Kāmil fī t-taᵓrīḫ.* [Hrsg.:] C.J. Tornberg. 1-12. Leiden 1851-1871. Nachdruck (+ Bd. 13 Indices) Beirut 1965-1967.

———: *al-Lubāb fī tahḏīb al-ansāb.* 1-3. Kairo 1356/1937.

IBN BAḪTĪŠŪᶜ: *Risāla fī ṭ-ṭibb wal-aḥdāṯ an-nafsānīya. Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers.* [Hrsg.:] F. Klein-Franke. Beirut 1977. (Recherches, Nouvelle Série: B. Orient Chrétien 4.)

IBN AD-DABBĀĠ, ᶜABDARRAḤMĀN IBN MUḤAMMAD AL-ANṢĀRĪ: *Kitāb Mašāriq anwār al-qulūb wa-mafātiḥ asrār al-ġuyūb.* [Hrsg.:] Hellmut Ritter. Beirut 1379/1959,

IBN DĀWŪD, ABŪ BAKR: *az-Zahra.* 1: *The Book of the Flower.* [Hrsg.:] A.R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān. Chicago 1922. 2: [Hrsg.:] Ibrāhīm as-Sāmarrāᵓī, Nūrī al-Qaisī. Bagdad 1395/1975.

IBN AD-DUBAIṮĪ: *Ḏail Taᵓrīḫ Baġdād* (Auszug): *aḏ-Ḏahabī, al-Muḫtaṣar.*

IBN AL-FURĀT, NĀṢIRADDĪN MUḤAMMAD IBN ᶜABDARRAḤĪM: *Taᵓrīḫ Ibn al-Furāt.* [Hrsg.:] Ḥasan Muḥammad aš-Šammāᶜ. 4,1-2.5. Basra 1386/1967-1390/1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000311

Ibn al-Fuwaṭī: *Talḫīṣ maǧmaᶜ al-adāb fī muᶜǧam al-alqāb.* [Hrsg.:] Muṣṭafā Ǧawād. 4,1-4. Damaskus 1962-1967.

Ibn al-Ǧauzī, Abū l-Farağ ᶜAbdarraḥmān ibn ᶜAlī: *Aḫbār al-aḏkiyāᵓ.* [Hrsg.:] Muḥammad Mursī al-Ḫūlī. Kairo 1969.

———: *Das Kitāb el-aḏkiyāᵓ des Ibn el-Ǧauzī* (mit einigen Kürzungen) nach dem Druck Cairo 1306 und der Hs. ᶜUmūmijje 5341 aus dem Arabischen übersetzt von O. Rescher. Galata 1925.

———: *Aḥkām an-nisāᵓ.* [Hrsg.:] ᶜAlī ibn Muḥammad Yūsuf al-Muḥammadī. Beirut 1980.

———: *Aḫbār al-ḥamqāᵓ wal-muġaffalīn.* Damaskus 1345.

———: *Aḫbār aẓ-ẓirāf wal-mutamāǧinīn.* [Hrsg.:] Muḥammad Baḥr al-ᶜUlūm. Nağaf 1386/1967.

———: *Bustān al-wāᶜiẓīn wa-riyāḍ as-sāmiᶜīn.* 2. verbess. Auflage Kairo 1383/1963.

———: *Dafᶜ šubhat at-tašbīh bi-akuff at-tanzīh. Fī r-radd ᶜalā l-muǧassima wal-mušabbiha.* [Hrsg.:] Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1970.

———: *Ḏamm al-hawā.* [Hrsg.:] Muṣṭafā ᶜAbdalwaḥīd, Muḥammad al-Ġazālī. Kairo 1381/1962.

———: *Ḏamm al-hawā.* Hs. Berlin WE 95 = Ahlwardt 8362.

———: *Faḍāᵓil al-Quds.* [Hrsg.:] Ǧibrāᵓīl Sulaimān Ǧabbūr. Beirut 1979.

———: *Laftat al-kibd ilā naṣīḥat al-wild.* Am Rand von: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya: *Aulādunā fī adab al-Islām.* [Hrsg.:] Quṣaiy Muḥibb-addīn al-Ḫaṭīb. Kairo 1974.

———: *al-Laṭāᵓif waṭ-ṭibb ar-rūḥānī.* [Hrsg.:] ᶜAbdalqādir Aḥmad ᶜAṭā. Kairo 1969.

———: *Manāqib Baġdād.* [Hrsg.:] Muḥammad Bahǧat al-Aṯarī al-Baġdādī. Bagdad 1342.

———: *Maqāmāt Ibn al-Ǧauzī.* [Hrsg.:] Muḥammad Nağaš. Kairo 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000312

IBN AL-ĞAUZĪ, ABŪ L-FARAĞ ᶜABDARRAḤMĀN IBN ᶜALĪ: *Mašyaḫat Ibn al-Ğauzī.* [Hrsg.:] Muḥammad Maḥfūẓ. Beirut 1400/1980.

———: *k. al-Mauḍūᶜāt.* [Hrsg.:] ᶜAbdarraḥmān Muḥammad ᶜUṯmān. 1-3. Madina 1386/1966-1388/1968.

———: *al-Miṣbāḥ al-muḍīᵓ fī ḫilāfat al-Mustaḍīᵓ.* 1-2. [Hrsg.:] Nāğīya ᶜAbdallāh Ibrāhīm Bagdad 1396/1976-1397/1977.

———: *al-Mudhiš fī ᶜulūm al-Qurᵓān wal-ḥadīṯ wal-lūġa wa-ᶜuyūn at-taᵓrīḫ wal-waᶜẓ.* [Hrsg.:] Muḥammad ibn Ṭāhir as-Samāwī. Bagdad 1348. Nachdruck Beirut 1973.

———: *Multaqaṭ al-ḥikāyāt.* Am Rand von: -SAMARQANDĪ, ᶜUMAR IBN AL-ḤASAN: *Raunaq al-maǧālis.* [Hrsg.:] ᶜUṯmān ibn Yaḥyā ibn ᶜAbdalwahhāb al-Mīrī. Kairo 1322.

———: *Muntaẓab an-nuwab.* Hs. British Museum Or. 11648, Bl. 1a-325a. (Film im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt.)

———: *Muntaẓab an-nuwab.* Hs. Escorial Derenbourg Nr. 1433, Bl. 1a-198b. (Film im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt.)

———: *al-Muntaẓam fī taᵓrīḫ al-mulūk wal-umam.* [Hrsg.:] Fr. Krenkow. 5,2-11. Haiderabad 1357-1362.

———: *Naqd al-ᶜilm wal-ᶜulamāᵓ au Talbīs Iblīs.* [Hrsg.:] Muḥammad Munīr ad-Dimašqī. Kairo 1340. Neuauflage Idārat aṭ-ṭibāᶜa. Kairo o.J.

———: *The Devil's Delusion by Ibn al-Ğauzī.* Translated from *Talbīs Iblīs* by D.S. Margoliouth. In: Islamic Culture 9/1935/1-21, 187-208, 377-399, 533-557; 10/1936/20-39, 169-192, 339-368, 633-647; 11/1937/267-273, 393-403, 529-533; 12/1938/108-118, 235-240, 352-364, 447-458; 19/1945/69-81, 171-188, 272-289, 376-383; 20/1946/58-71, 181-190, 297-310, 408-422; 21/1947/73-79, 172-182, 394-402; 22/1948/75-86.

———: *Kitāb al-Quṣṣāṣ wal-muḏakkirīn.* Including a critical edition, annotated translation and introduction by Merlin S. Swartz. Beirut 1971. (Recherches, Série 1, Pensée Arabe et Musulmane, 47.)

———: *Ṣaid al-ḫāṭir.* [Hrsg.:] ᶜAlī und Nāğī aṭ-Ṭanṭāwī. 1-3. Damaskus 1380/1960.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000313

IBN AL-ĞAUZĪ, ABŪ L-FARAĞ ᶜABDARRAḤMĀN IBN ᶜALĪ: *Salwat al-aḥzān bi-mā ruwiya ᶜan ḍawī l-ᶜirfān. Wa-yalīhi kitāb Maǧālis al-mansūb li-Ibn al-Ğauzī.* [Hrsg.:] Suhair Muḥammad Muḫtār. Āmina Muḥammad Nuṣair. Alexandrien 1970.

———: *aš-Šifāᵓ fī mawāᶜiẓ al-mulūk wal-ḫulafāᵓ.* [Hrsg.:] Fuᵓād ᶜAbdalmunᶜim Aḥmad. Alexandrien 1398/1978.

———: *Ṣifat aṣ-ṣafwa.* [Hrsg.:] Maḥmūd Fāḫārī. Ḫarrağa aḥādīṯahū Muḥammad Rawās Qalᶜahǧī. 1-4. Aleppo 1389/1969-1393/1973.

———: *at-Tabṣira.* [Hrsg.:] Muṣṭafā ᶜAbdalwāḥid. 1- . Kairo 1390/1970.

———: *Talbīs Iblīs: Naqd al-ᶜilm.*

———: *Talqīḥ fuhūm ahl al-āṯār*: BROCKELMANN.

———: *aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī: al-Laṭāᵓif.*

———: *al-Yāqūta fī l-waᶜẓ.* In: -SAMARQANDĪ, *Raunaq al-maǧālis*: IBN AL-ĞAUZĪ, *Multaqaṭ al-ḥikāyāt.*

IBN AL-ĞAZARĪ, MUḤAMMAD: *Kitāb Ġāyat an-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrāᵓ.* [Hrsg.:] G. Bergsträsser, O.Pretzel. 1-3. Leipzig 1933-1935. (Bibliotheca Islamica 8a-8c.)

IBN ĞUBAIR: *Riḥlat al-kātib al-adīb al-bāriᶜ al-labīb.* [Hrsg.:] W. Wright. 2. verbess. Auflage von M.J. de Goeje. Leiden/London 1907. (Gibb Memorial Series 5.)

———: *Riḥla* (franz.). *Ibn Jobair: Voyages.* Traduits et annotés par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Partie 1-3. Paris 1945-1956.

———: *Riḥla* (engl.). *The Travels of Ibn Jubayr.* Translated from the original Arabic by R.J.C. Broadhurst. London 1952.

IBN ḤAĞAR AL-ᶜASQALĀNĪ: *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba.* 1-8. [Hrsg.:] ᶜAlī Muḥammad al-Biǧāwī. Kairo 1972.

———: *Lisān al-mīzān.* 1-6. Haiderabad 1329/1911-1331/1913.

———: *Tahḏīb at-tahḏīb.* 1-12. Haiderabad 1325/1907-1327/1909.

IBN ḪALLIKĀN: *Wafayāt al-aᶜyān wa-anbāᵓ az-zamān.* [Hrsg.:] Iḥsān ᶜAbbās. 1-8. Beirut 1969-1972.

———: *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary.* Translated from the Arabic by Bn. Mac Guckin de Slane. 1-4. Paris 1842-1871.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000314

Ibn Ḥamdān al-ʿIrāqī, Abū Saʿīd Muḥammad ibn ʿAlī ibn Abī l-Hiǧāʾ: *Rauḍat al-ʿuššāq wa-nuzhat al-muštāq*. Hs. Escorial, Derenbourg Nr. 471. (Film im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt.)

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī: *Ṭauq al-ḥamāma fī l-ulfa wal-ullāf*. [Hrsg.:] D.K. Pétrof. Leiden 1914.

———: *Ṭauq al-ḥamāma* (deutsch). *Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden*. Übersetzt von Max Weisweiler. Leiden 1941.

Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad: *Rauḍat al-ʿuqalāʾ wa-nuzhat al-fuḍalāʾ*. [Hrsg.:] Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd. Beirut 1395/1975.

Ibn al-ʿIbrī: *Taʾrīḫ muḫtaṣar ad-duwal*. [Hrsg.:] Anṭūn Salḥānī. 2. Auflage Beirut 1958.

Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*. 1-8. Kairo 1350/1931-1351/1932.

Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya wan-nihāya fī t-taʾrīḫ*. 1-14. Kairo 1348/1929-1358/1939.

Ibn Manẓūr, Abū l-Faḍl: *Lisān al-ʿArab*. 1-20. Bulāq 1300-08.

Ibn al-Muʿtazz: *Dīwān*. [Hrsg.:] Karam al-Bustānī. Beirut 1381/1961.

Ibn an-Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq: *Kitāb al-Fihrist*. [Edition und Anmerkungen:] G. Flügel. Posthum herausgegeben von J.Roediger und A. Müller. 1-2. Leipzig 1871-1872.

———: *Kitāb al-Fihrist lin-Nadīm*. [Hrsg.] Riḍā - Taǧaddud ibn ʿAlī ibn Zain al-ʿĀbidīn. Teheran 1391/1550/1971. Nachdruck Beirut o.J.

Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya: *Aḫbār an-nisāʾ*. Miṣr 1319.

———: *Rauḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn*. [Hrsg.:] Aḥmad ʿUbaid. Damaskus 1349/1931.

———: *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. [Hrsg.:] ʿAbdalġanī ʿAbdalḫāliq, ʿĀdil al-Azharī, Maḥmūd Faraǧ al-ʿUqda. Kairo 1377/1957. Laut Titel auf Einbanddecke: Beirut o.J.

Ibn Qudāma, Aḥmad ibn ʿAbdarraḥmān al-Maqdisī: *Muḫtaṣar Minhāǧ al-qāṣidīn*. [Hrsg.]: ʿAbdalqādir Arnāʾūṭ, Muḥammad Aḥmad Dahwār. 2. Auflage Damaskus 1380/1961.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000315

Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad: *Kitāb al-maᶜārif.* [Hrsg.:] Ṯarwat ᶜUkāša. Kairo 1960.

———: *ᶜUyūn al-aḫbār.* 1-4. Kairo 1343/1925-1349/1930.

Ibn Rağab: *aḏ-Ḏail ᶜalā ṭabaqāt al-ḥanābila.* [Hrsg.:] Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. 1-2. Kairo 1372/1952.

Ibn as-Sāᶜī: *al-Ğāmiᶜ al-muḫtaṣar fī ᶜunwān at-tawārīḫ wa-ᶜuyūn as-siyar.* Bd. 9. [Hrsg.:] Muṣṭafā Ğawād. Bagdad 1354/1934.

———: *Nisāᵓ al-ḫulafāᵓ al-musammā Ğihāt al-aᵓimma al-ḫulafāᵓ min al-ḥarāᵓir wal-imāᵓ.* [Hrsg.:] Muṣṭafā Ğawād. Kairo o.J. (Ḏaḫāᵓir al-ᶜArab 28.)

Ibrāhīm, ᶜAbdalḥamīd: *Qiṣaṣ al-ᶜuššāq an-naṯrīya fī l-ᶜaṣr al-umawī.* Kairo 1972.

Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl und Andere [Hrsg.]: *Qiṣaṣ al-ᶜArab.* 1-4. 4. verbess. Auflage. Beirut 1382/1962.

Ibrāhīm, Nāğīya ᶜAbdallāh: *Ibn al-Ğauzī. Fihrist Kutubihī.* In: Mağallat al-maǧmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜirāqī 31, 2/1980/193-200.

Iḫwān aṣ-Ṣafāᵓ: *Rasāᵓil Iḫwān aṣ-ṣafāᵓ.* Kairo 1347/1928.

ᶜImāduddīn al-Iṣfahānī al-Kātib: *Ḫarīdat al-qaṣr wa-ğarīdat al-ᶜaṣr. al-Qism al-ᶜirāqī.* [Hrsg.]: Muḥammad Bahğāt al-Aṯarī, Ğamīl Saᶜīd. 1-4. Bagdad 1375/1955-1398/1978.

Iᶜtilāl al-qulūb: -Ḫarāᵓiṭī.

Juynboll, Theodor W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfiᶜitischen Schule nebst einer allgemeinen Einleitung.* Leipzig 1910.

Kaḥḥāla, ᶜUmar Riḍā: *Aᶜlām an-nisāᵓ fī ᶜālamai al-ᶜArab wal-Islām.* 1-5. 2. Auflage. Damaskus 1379/1959.

———: *Muᶜğam al-muᵓallifīn. Tarāğim muṣannifī l-kutub al-ᶜarabīya.* 1-15. Damaskus 1376/1957-1381/1961.

-Kāmil: Ibn al-Aṯīr.

Khairallah, Asᶜad E.: *Collective Composition and the Collector's Art — Observations on the Dīwān of Maǧnūn Lailā.* In: Actes du 8e Congrès de l'Union européenne des Arabisants et Islamisants. Aix-en-Provence 1976. S. 117-125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000316

KHAIRALLAH, AsᶜAD E.: *Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend.* Beirut 1980. (Beiruter Texte und Studien 25.)

KHOURY, R.G.: *Wahb ibn Munabbih.* Teil 1: *Der Heidelberger Papyrus PSR Heid. Arab. 23. Leben und Werk des Dichters.* Teil 2: *Faksimiletafeln.* Wiesbaden 1972.

KINANY, A.KH.: *The Development of Gazal in Arabic Literature.* Damaskus 1951.

KINDERMANN, HANS: *„Schiff" im Arabischen. Untersuchung über Vorkommen und Bedeutung der Termini.* Zwickau i.Sa. 1934.

KLEIN-FRANKE, FELIX: Ibn Baḫtīšūᶜ.

KRAČKOVSKIJ, IGNAZ JULIANOVIČ: *Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen Literatur.* Übersetzt von Hellmut Ritter. In: Oriens 8/1955/1-50.

KREMER, ALFRED VON: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen.* 1-2. Wien 1875-1877.

KUNITZSCH, PAUL: *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber.* Wiesbaden 1961.

KUṬAIYIR ᶜAZZA: *Diwān.* [Hrsg.:] Iḥsān ᶜAbbās. Beirut 1391/1971.

-KUTUBĪ, MUḤAMMAD IBN ŠĀKIR AḤMAD: *Fawāt al-Wafayāt.* (*wa-huwa aḏ-Ḏail ᶜalā kitāb Wafayāt al-aᶜyān.*) [Hrsg.]: Muḥammad Muḥyīddīn ᶜAbdalḥamīd. 1-2. Kairo 1951.

KÜHNEL, ERNST: Besprechung von L.A. Mayer: *Mamluk Costume, a survey.* Genf 1952. In: Oriens 11/1958/276-178.

LAILĀ AL-AḪYALĪYA: *Dīwān.* [Hrsg.:] Ḫalīl Ibrāhīm al-ᶜAṭīya, Ǧalīl al-ᶜAṭīya. Bagdad 1386/1967.

LANDAU, MARCUS: *Die Quellen des Dekameron.* 2. verbess. Auflage 1884. Nachdruck Niederwalluf b. Wiesbaden 1971.

LAOUST, HENRI: *Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258).* In: Revue des Études Islamiques 27/1959/67-128.

———: *Le précis de droit de Ibn Qudāma.* Beirut 1950. (Institut Français de Damas).

———: *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.* 2. Auflage mit Index. Paris 1977.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000317

LASSNER, JAKOB: *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages.* Text and Studies. Detroit 1970.

LECOMTE, GÉRARD: *Ibn Qutayba. L'Homme, son œuvre, ses idées.* Damaskus 1965. (Institut Français de Damas).

LE STRANGE, GUY: *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources.* Oxford 1906.

LEVY, REUBEN: *A Baghdad Chronicle.* 1929. Nachdruck Philadelphia 1977.

LICHTENSTÄDTER, ILSE: *Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde.* Leipzig 1931.

Lisān al-ᶜArab: IBN MANẒŪR.

LITTMANN, ENNO: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten.* Vollständige deutsche Ausgabe zum ersten Male nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839. 1-6. Frankfurt 1961.

LOOSEN, PETER: *Die weisen Narren des Naisābūrī.* In: Zeitschrift für Assyrologie 27/1912/184-229.

-*Maᶜārif*: IBN QUTAIBA.

-MADĀᵓINĪ, ᶜALĪ IBN MUḤAMMAD: *Kitāb al-Murdafāt.* In: Nawādir al-maḫṭūṭāt. 1. [Hrsg.:] ᶜAbdassalām Hārūn. 2. Auflage Kairo 1392/1972.

———: *Kitāb at-Taᶜāzī.* [Hrsg.:] Ibtisām Marhūn aṣ-Ṣaffār, Badrī Muḥammad Fahd. Nağaf 1391/1971.

MAḤMŪD, ᶜALĪ ᶜABDALḤAMĪD: *al-Qiṣṣa al-ᶜarabīya fī l-ᶜaṣr al-ğāhilī.* 2. Auflage. Kairo 1979.

MAKDISI, GEORGE: *Ashᶜarī and the Ashᶜarites in Islamic Religious History.* In: Studia Islamica 17/1962/37-80; 18/1963/19-39.

———: *The Ḥanbalī School and Sufism.* In: Humaniora Islamica 2/1974/61-72.

———: *Ibn ᶜAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIᵉ siècle (Vᵉ siècle de l'hégire).* Institut Français de Damas 1963.

———: *k. al-Funūn*: IBN ᶜAQĪL.

———: *Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century in Baghdad.* In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 24/1961/1-56.

———: *The Topography of Eleventh Century Baġdād.* Materials and notes. In: Arabica 6/1959/178-197, 281-309.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000318

MAKKĪ, ABŪ ṬĀLIB: *Qūt al-qulūb fī muᶜāmalat al-maḥbūb wa waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām at-tauḥīd.* 1-2. Kairo 1381/1961.

-MALIK AL-MANṢŪR: *Miḍmār al-ḥaqāᵓiq wa-sirr al-ḫalāᵓiq li-ṣāḥib ḫumāt Muḥammad ibn Taqīaddīn ᶜUmar ibn Šāhinšāh al-Aiyūbī.* [Hrsg.:] Ḥasan Ḥabašī. Kairo 1968.

MALTI-DOUGLAS, FEDWA: *Controversy and its Effects in the Biographical Tradition of al-Khaṭīb al-Baghdādī.* In: Studia Islamica 46/1977/115-131.

Manāqīb Baġdād: IBN AL-ĞAUZĪ.

MARGOLIOUTH, D.S.: *Contributions to the Biography of ᶜAbd al-Kādir of Jilan.* In: Journal of the Royal Asiatic Society 1907/267-310.

MAᶜRŪF, NĀĞĪ: *Taᵓrīḫ ᶜulamāᵓ al-Mustanṣirīya.* 2. Auflage Bagdad 1384/1965.

-MARZUBĀNĪ, ABŪ ᶜUBAIDALLĀH MUḤAMMAD: *Ašᶜār an-nisāᵓ.* [Hrsg.:] Sāmī Makkī al-ᶜĀnī, Hilāl Nāğī. Bagdad 1396/1976.

———: *Muᶜğam aš-šuᶜarāᵓ.* [Hrsg.:] ᶜAbdassattār Aḥmad Farağ. Kairo 1379/1960.

———: *al-Muwaššaḥ fī maᵓāḫiḍ al-ᶜulamāᵓ ᶜalā š-šuᶜarāᵓ.* [Hrsg.:] ᶜAlī Muḥammad al-Biğāwī. Kairo 1965.

———: *k. Nūr al-qabas al-muḫtaṣar min al-Muqtabas.* Die Gelehrtenbiographien des Abū ᶜUbaidallāh al-Marzubānī in der Rezension des Ḥāfiẓ al-Yaġmūrī. Hrsg. von Rudolf Sellheim. Teil 1. Wiesbaden 1964. (Bibliotheka Islamica 23 a.)

Maṣāriᵓ al-ᶜuššāq: -SARRĀĞ.

MASSIGNON, LOUIS: *Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al-Ḥosayn Ibn Manṣour al-Ḥallāğ.* Paris 1944.

MASON, HORST: *Two Statesmen of Mediaeval Islam, Vezir Ibn Hubayra and Caliph an-Nāṣir li Dīn Allāh.* Paris/The Hague 1972.

-MASᶜŪDĪ, ᶜALĪ IBN AL-ḤUSAIN: *Murūğ*[1] *aḍ-ḍahab - Les prairies d'or.* Texte et traduction par C. Barbier de Meynard. 1-9. Paris 1914-30.

———: *Murūğ*[2] *aḍ-ḍahab wa-maᶜādin al-ğauhar.* Ṭabᶜat Barbier de Meynard wa-Pavet Courteille. Taḥqīq wa-taṣḥīḥ Charles Pellat. 1-7. Beirut 1965-1979. (Manšūrāt al-Ğāmiᶜa al-lubnānīya. Qism ad-dirāsāt at-taᵓrīḫīya 10, 11.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000319

Mašyaḫa: Ibn al-Ǧauzī.

-Māwardī, Abū l-Ḥasan: *Adab ad-dunyā wad-dīn.* [Hrsg.:] Muṣṭafā as-Saqqā. Miṣr 1375/1955.

Miḍmār: -Malik al-Manṣūr.

Mihyār ad-Dailamī: *Dīwān.* [Hrsg.:] Aḥmad Nasīm. 1-4. Kairo 1344/1925-1350/1931.

Mirʾāt: Sibṭ Ibn al-Ǧauzī.

Miskawaih, Aḥmad ibn Muḥammad: *Tahḏīb al-aḫlāq.* Beirut 1961.

-Muʿāfā ibn Zakarīyāʾ, Abū l-Faraǧ al-Ǧarīrī: *al-Ǧalīs aṣ-ṣāliḥ al-kāfī wal-anīs an-nāṣiḥ aš-šāfī.* [Hrsg.:] Muḥammad Mursī al-Ḫūlī. 1. Beirut 1981.

-Mubarrad, Abū l-ʿAbbās Muḥammad ibn Yazīd: *al-Kāmil fī l-lūġa wal-adab.* The Kāmil of el-Mubarrad edited by W. Wright. 1-2. Leipzig 1874-1892.

Muġulṭāi, Abū ʿAbdallāh: *al-Wāḍiḥ al-mubīn fī ḏikr man ustušhida min al-muḥibbīn.* Mughulṭai's biographical dictionary of the Martyrs of Love. [Hrsg.:] Otto Spies. Dehli 1936.

-Munaǧǧid, Ṣalāḥaddīn: *Ǧamāl al-marʾa ʿind al-ʿArab.* Beirut 1957.

———: *al-Ḥayāt al-ǧinsīya ʿind al-ʿarab. Min al-ǧāhilīya ilā awāḫir al-qarn ar-rābiʿ al-hiǧrī.* 2. Auflage. Beirut 1975.

———: *al-Islām wal-ʿaql ʿalā ḍauʾ al-Qurʾān al-karīm wal-ḥadīṯ an-nabawī.* Beirut 1974.

-Munḏirī, ʿAbdalʿaẓīm ibn ʿAbdalqawī: *Takmila li-wafayāt an-naqala.* [Hrsg.:] Baššār ʿAuwād Maʿrūf. 1-4. an-Naǧaf 1388/1968-1391/1971.

Munt.: Ibn al-Ǧauzī.

Murtāḍ, ʿAbdalmalik: *al-Qiṣṣa fī l-adab al-ʿarabī al-qadīm.* Alger 1968.

Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ: *Ṣaḥīḥ Muslim.* [Hrsg.:] Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqī. 1-5. Kairo 1374/1955-1375/1956.

Nagera, Humberto (Hrsg.): *Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Siegmund Freuds Terminologie und Theoriebildung.* Frankfurt 1977.

Naǧm, Ḫrīstū: *Ǧamīl Buṯaina wal-ḥubb al-ʿuḏrī.* Beirut 1402/1982.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000320

-Nuwairī, Aḥmad ibn ᶜAbdalwahhāb: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab.* 1-21. Kairo 1342/1923-1396/1976.

Paret, Rudi: *Früharabische Liebesgeschichten. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte.* Bern 1927. (Sprache und Dichtung 40.)

———: *Der Koran.* Übersetzung. Stuttgart 1962. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1971.

Patai, Raphael: *Sitte und Sippe in Bibel und Orient.* Frankfurt 1962.

Pedersen, Johannes: *The Islamic Preacher: wāᶜiẓ, mudhakkir, qāṣṣ.* In: Ignace Goldziher Memorial. Budapest 1948. 1/226-251.

Pellat, Charles: *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ.* Paris 1953.

Pertsch, Wilhelm: *Die orientalischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha.* Dritter Theil: Die arabischen Handschriften. 1-5. Gotha 1878-1892.

Platon: *Werke in acht Bänden, Griechischer Text und deutsche Übersetzung.* [Hrsg.:] Gunther Eigler. Darmstadt 1972.

-Qālī, Abū ᶜAlī: *Kitāb al-Amālī.* [Hrsg.:] Ismāᶜīl Yūsuf ibn Diyāb. 1-2. 3. Auflage. Kairo 1373/1953-1374/1954.

-Qifṭī, ᶜAlī ibn Yūsuf: *Inbāh ar-ruwāt ᶜalā anbah an-nuḥāt.* [Hrsg.:] Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 1-4. Kairo 1369/1950-1393/1973.

———: *Taᵓrīḫ al-ḥukamāᵓ.* [Hrsg.:] J. Lippert. Leipzig 1903.

-Qušairī, ᶜAbdalkarīm: *ar-Risāla ilā ǧamāᶜat aṣ-ṣūfīya bi-buldān al-islām.* Kairo 1318.

-Rāwandī, Muḥammad ibn ᶜAlī: *Rāḥat aṣ-ṣudūr wa-āyat as-surūr dar tārīḫ-i āl-i Salǧūq.* The Ráḥat uṣ-ṣudúr wa-áyat us-surur. Being a history of the Saljúqs by Muḥammad ibn ᶜAlī ar-Ráwandí. Edited with notes, glossary and indices by Muḥammad Iqbál. London 1921. (Gibb Memorial Series N.S. 2.)

-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyāᵓ: *aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī.* In: Rasāᵓil al-falsafīya. Abi Bakr Muḥammadi filii Zachariae Raghensis opera philosophica fragmentaque quae supersunt. Collegit et edidit Paulus Kraus. Teil 1. Kairo 1939.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000321

REIG, DANIEL: *Le Ṣayd al-Ḥāṭir d'Abū l-Faraǧ Ibn al-Ǧauzī.* In: Studia Islamica 34/1971/89-123.

RESCHER, OSKAR: *Abriss der arabischen Litteraturgeschichte.* 1-2. Stuttgart 1925-33.

———: *Miscellen II.* In: Der Islam 16/1927/153-162.

RINGGREN, HELMAR: *The Concept of ṣabr in Preislamic Poetry and Qurʾān.* In: Islamic Culture 26/1952/75-90.

———: *Studies in Arabian Fatalism.* Wiesbaden/Uppsala 1955.

RITTER, HELLMUT: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār.* Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen. Leiden 1978.

———: *Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und mystische Liebe.* In: Der Islam 21/1933/84-109.

———: *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Ḥasan al-Baṣrī.* In: Der Islam 21/1933/1-83.

ROMAN, ANDRÉ: *Les thèmes de l'œuvre de Baššār inspirés par ʿAbda.* In: Bulletin d'Études Orientales 24/1971/157-226.

ROSENTHAL, FRANZ: *A History of Muslim Historiography.* 2. verbess. Auflage. Leiden 1968.

ROTTER, GERNOT: *Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madāʾinīs in Ṭabarīs Annalen.* In: Oriens 23-24/1974/103-133.

Šaḏarāt: IBN AL-ʿIMĀD.

-ṢAFADĪ, ṢALĀḤADDĪN ḪALĪL IBN AIBAK: *al-Wāfī bil-wafayāt.* 3: [Hrsg.:] Sven Dedering. Damaskus 1953. (Bibliotheca Islamica 6c.). 6: [Hrsg.:] Sven Dedering. Wiesbaden 1972. (BI 6 f.). 7: [Hrsg.:] Iḥsān ʿAbbās. Wiesbaden 1969 (BI 6g).

-ŠAHRASTĀNĪ, MUḤAMMAD IBN ʿABDALKARĪM: *Kitāb al-Milal wan-niḥal.* [Hrsg.:] Muḥammad ibn Fatḥallāh Badrān. 1-2. Kairo 1371/1951-1375/1955.

———: *K. al-Milal wan-niḥal* (deutsch). *Religionsparteien und Philosophenschulen.* Übersetzt von Theodor Haarbrücker. 1-2. Halle (Saale) 1850.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000322

-Šaizarī, ᶜAbdarraḥmān ibn Naṣr: *Rauḍat al-qulūb wa-nuzhat al-maḥbūb.* Auszug in der Sammelhandschrift Gotha 29 Bl.3b-52b. (Film in der Bibliothek R. Sellheim, Frankfurt.)

-Samᶜānī, ᶜAbdalkarīm ibn Muḥammad: *al-Ansāb.* [Hrsg.:] ᶜAbdarraḥmān ibn Yaḥyā al-Muᶜallimī al-Yamānī. 1-9. Haiderabad 1382/1962-1398/1978.

-Sarrāǧ, Abū Muḥammad Ǧaᶜfar ibn Aḥmad: *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq.* 1-2. Beirut 1378/1958.

-Šārūnī, Yūsuf: *al-Ḥubb waṣ-ṣadāqa fī t-turāṯ al-ᶜarabī wad-dirāsāt al-muᶜāṣira.* Kairo 1975.

Schoeler, Gregor: *Verfasser und Titel des dem Ǧāḥiẓ zugeschriebenen sog. Kitāb at-Tāǧ.* In: ZDMG 130/1980/217-225.

Schützinger, Heinrich: *Der Qāḍi'l-Māristān.* In: Welt des Islams 18/1978/101-115.

———: *Das Kitāb al-Muᶜǧam des Abū Bakr al-Ismāᶜīlī.* Wiesbaden 1978. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 43,3.)

Sellheim, Rudolf: *Abū ᶜAlī al-Qālī. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung am Beispiel von Sprichwörtersammlungen.* In: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Hans R. Roemer, Albrecht Noth. Leiden 1981. S. 362-374.

———: *Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen.* In: Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag. Berlin 1961. S. 54-79.

———: *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte.* Teil 1. Wiesbaden 1976. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 17, Reihe A.)

———: *Muqtabas*: -Marzubānī.

Semah, David: *Rawḍat al-qulūb by al-Šayzarī. A Twelth Century Book on Love.* In: Arabica 24/1977/187-206.

Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums.* 1-8. Leiden 1967-1982.

Sibṭ Ibn al-Ǧauzī: *Mirᵓāt az-zamān fī taᵓrīḫ al-aᶜyān.* 8, 1-2. Haiderabad. 1370/1951.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000323

Šihābaddīn al-Ḥalabī, Maḥmūd ibn Salmān ibn Fahd: *Manāzil al-aḥbāb wa-manāzih al-albāb.* Auszug in der Sammelhandschrift Gotha 29 Bl. 3b-52b. (Film in der Bibliothek R. Sellheim, Frankfurt.)

Slane, Le Baron de: *Catalogue des manuscrits arabes.* Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits. Paris 1883-1895.

Smith, Margaret: *An Early Mystic of Baghdād.* A Study of the Life and Teaching of Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī. London 1935.

———: *Rābiᶜa the Mystic and her Fellow Saints in Islām.* Cambridge 1928.

Smith, Robertson W.: *Die Religion der Semiten.* Mit einem Vorwort von Emil Kautzsch und Anhang. Tübingen 1899. Nachdruck Darmstadt 1967.

Sousa, Aḥmad: *Fayaḍānāt Baġdād fī t-taᵓrīḫ.* 1-2. Bagdad 1963-1965.

Stowasser-Freyer, Barbara: *Formen des geselligen Umgangs und Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs in der frühislamisch städtischen Gesellschaft Arabiens (nach Ibn Saᶜd und -Buḫārī).* In: Der Islam 38/1963/51-105; 42/1966/15-57, 179-234.

-Subkī, Tāǧaddīn ᶜAbdalwahhāb: *Ṭabaqāt aš-šāfiᶜīya al-kubrā.* [Hrsg.:] ᶜAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥilw, Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭannāḥī. 1-8. Kairo 1383/1964-1391/1971.

Sulaimān, Mūsā: *al-Adab al-qiṣaṣī ᶜind al-ᶜArab.* Beirut 1960.

Sulamī, Muḥammad ibn al-Ḥusain: *Kitāb Ādāb aṣ-ṣuḥba.* [Hrsg.:] M.J. Kister. Jerusalem 1954.

———: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya.* [Hrsg.:] Nūraddīn Šarība. Kairo 1372/1953.

Suyūṭī, Ǧalāladdīn: *Taᵓrīḫ al-ḫulafāᵓ.* [Hrsg.:] Muḥammad Muḥyīddīn ᶜAbdalḥamīd. 2. Auflage Kairo 1383/1963.

———: *Taᵓrīḫ al-ḫulafāᵓ* (englisch). *History of the Caliphs.* Translated by H.S. Jarrett. Calcutta 1881. Nachdruck Amsterdam 1970.

Swartz, Merlin S.: *Ibn al-Jauzī: A Study of his Life and Work as a Preacher.* First Part of the Doctoral Dissertation. Harvard 1967. (Xeroxcopy of University Microfilms.)

———: *kitāb al-Quṣṣāṣ*: Ibn al-Ǧauzī.

TĀ: ᶜAṭṭār.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000324

-Ṯaᶜālibī, Abū Manṣūr Ismāᶜīl: *Fiqh al-luġa wa-sirr al-ᶜarabīya.* [Hrsg.:] Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ᶜAbdalḥāfiẓ Šalabī. Kairo 1357/1938.

-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ǧarīr: *Taᵓrīḫ ar-rusul wal-mulūk.* [Hrsg.:] De Goeje. Series 1-3. Leiden 1879-1901. Nachdruck Leiden 1964.

Taeschner, Franz: Besprechung zu G. Salinger: *Was the Futūwa an oriental form of chevalry?.* In: Oriens 5/1952/332-336.

———: *Zünfte und Bruderschaften im Islam.* Zürich/München 1979. (Bibliothek des Morgenlandes.)

Taḥḏīb: Ibn Ḥaǧar.

Taimūr, Aḥmad: *al-Ḥubb wal-ǧamal ᶜind al-ᶜarab.* Beirut 1982.

Talas, Asad: *L'enseignement chez les Arabes. La Madrasa Niẓāmiyya et son histoire.* Paris 1939.

-Tanūḫī, Abū ᶜAlī al-Muḥassin: *al-Faraǧ baᶜd aš-šidda.* 1-2. Miṣr 1375/1955.

———: *al-Faraǧ baᶜd aš-šidda* (deutsch). *Ende gut, alles gut.* Auswahl, Übersetzung aus dem Arabischen und Nachwort von Arnold Hottinger. Zürich 1979. (Manesse Bibliothek der Weltliteratur).

———: *Nišwār al-muḥāḍara wa-aḫbār al-muḏākara.* [Hrsg.:] ᶜAbbūd aš-Šāliǧī. 1-8. Beirut 1391/1971-1393/1973.

———: *Nišwār al-muḥāḍara* (englisch). *The Table Talk of a Mesopotamian Judge.* Translated from the original Arabic by D.S. Margoliouth. London 1922. (Oriental Translation Fund. New Series Vol. 28.)

Taᵓrīḫ: -Suyūṭī.

Ṭašköprüzāde, Aḥmad ibn Muṣṭafā: *Miftāḥ as-saᶜāda wa-miṣbāḥ as-siyāda fī mauḍūᶜāt al-ᶜulūm.* [Hrsg.:] Kāmil Bakrī, ᶜAbdalwahhāb Abū Nūr. 1-4. Kairo 1968.

-Tauḥīdī, Abū Ḥaiyān: *aṣ-Ṣadāqa waṣ-ṣadīq.* [Hrsg.:] ᶜAlī Mutawallī Ṣalāḥ. Kairo 1972.

TB: -Ḫaṭīb al-Baġdādī.

-Tirmiḏī: *Ṣaḥīḥ at-Tirmiḏī bi-šarḥ Ibn al-ᶜArabī al-Mālikī.* [Hrsg.:] ᶜAbdalwāḥid Muḥammad at-Tāzī. 1-13. Kairo 1350/1931-1352/1933.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000325

ṬṢ: -Sulamī.

Tomiche, Nada: *Réflexions sur la poésie de ᶜAbbās ibn al-Aḥnaf.* In: Arabica 27/1980/275-299.

Vadet, Jean-Claude: *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire.* Paris 1968.

———: *Littérature courtoise et transmission du ḥadīṯ. Un exemple: Muḥammad ibn Ǧaᶜfar al-Ḫarāʾiṭī.* In: Arabica 7/1960/140-166.

———: *Une personnalité féminine du Ḥiǧāz au Ier/VIIe siècle: Sukayna, petite-fille de ᶜAlī.* In: Arabica 4/1957/261-287.

Vollers, Karl: *Katalog der Handschriften der Universitätsbilbiothek zu Leipzig. II. Die islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften.* Leipzig 1906.

Wagner, Ewald: *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ᶜAbbasidenzeit.* Wiesbaden 1965.

-Wakīᶜ, Muḥammad ibn Ḫalaf: *Aḫbār al-quḍāt.* [Hrsg.:] ᶜAbdalᶜazīz Muṣṭafā al-Marāġī. 1-3. Kairo 1366/1947-1369/1950.

Walzer, Richard: *Fragmenta graeca in litteris arabicis.* 1. *Palladios und Aristotle.* In: Journal of the Royal Asiatic Society 1939/407-422.

-Wāqidī, Muḥammad ibn ᶜUmar ibn Wāqid: *Kitāb al-Maġāzī. The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī.* [Hrsg.:] Marsden Jones. 1-3. London 1966.

———: Wellhausen.

-Waššāʾ, Abū ṭ-Ṭaiyib Muḥammad ibn Isḥāq: *al-Muwaššā au az-ẓarf waẓ-ẓurafāʾ.* Kairo 1372/1953.

Weisweiler, Max: *Arabesken der Liebe. Früharabische Geschichten von Liebe und Frauen.* Leiden 1954.

———: *Halsband der Taube*: Ibn Ḥazm.

Wellhausen, Julius: *Muhammad in Medina. Das ist Vakidi's Kitāb al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe.* Berlin 1882.

———: *Reste arabischen Heidentums.* 3. Auflage Berlin 1961.

Wensinck, A.J. u.a.: *Concordance et indices de la tradition musulmane.* 1-7. Leiden 1936-1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000326

WENSINCK, A.J. u.a.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition.* Leiden 1927.

WERKMEISTER, WALTER: *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ᶜIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ᶜAbdrabbih (246/860 - 328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte.* Berlin 1983. (Islamkundliche Untersuchungen 70.)

WILD, STEFAN: *Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Ṣādiq al-ᶜAzm.* In: Der Islam 48/1972/206-253.

WÜSTENFELD: *Wüstenfeld – Mahler'sche Vergleichungstabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung.* 3. verbesserte und erweiterte Auflage von B. Spuler und J. Mayr. Wiesbaden 1961.

YĀQŪT AR-RŪMĪ: *Muᶜğam al-udabāᵓ (Iršād al-arīb).* [Hrsg.:] A.F. Rifāᶜī. 1-20. Kairo 1355/1936-1357/1938.

———: *Kitāb Muᶜğam al-buldān.* Jacut's geographisches Wörterbuch herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld. 1-5. Leipzig 1860-1873.

ZAMBAUR, E. DE: *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam.* Unveränderter Nachdruck, Bad Pyrmont 1955.

-ZIRIKLĪ, ḤAIRADDĪN: *al-Aᶜlām. Qāmūs tarāğim li-ašhar ar-riğāl wan-nisāᵓ min al-ᶜarab wal-mustaᶜribīn wal-mustašriqīn.* 1-8. 4. Auflage Beirut 1979.

-ZUBAIR IBN BAKKĀR: *al-Aḫbār al-Muwaffaqīyāt.* [Hrsg.:] Sāmī Makkī al-ᶜĀnī. Bagdad 1972.

———: *Ğamharat nasab Quraiš wa-aḫbārihā.* [Hrsg.:] Maḥmūd Muḥammad Šākir. Kairo 1381/1960.

-ZUBAIRĪ, ABŪ ᶜABDALLĀH MUṢᶜAB IBN ᶜABDALLĀH: *Kitāb Nasab Quraiš.* Kitab Nasab Kuraish. Recension andalouse du traité de généalogie des Kuraishites par Muṣᶜab Ibn ᶜAbd Allāh al-Zubairī. Publiée avec une introduction par E. Lévi-Provençal. Kairo 1953.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000327

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000328

INDICES

I. Verzeichnis von Namen und Werktiteln

Es sind nur Titel von Ibn al-Ǧauzī's eigenen Schriften und seinen Quellen aufgenommen, sowie von Werken, die eigens besprochen wurden. Sind sie im Text zusammen mit dem Autorennamen genannt, erscheint nur dieser im Index.

A

ᶜAbbās b. al-Aḥnaf 103, 105, 263, *264*

ᶜAbdalᶜazīz b. Abī Ḥāzim 271

ᶜAbdallāh b. Aḥmad Ibn Ḥanbal: 68, *91*, 92, 204

ᶜAbdallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Qudāma: Muwaffadaddīn al-Maqdisī

ᶜAbdalᶜazīz b. ᶜAlī al-Azaǧī 87

ᶜAbdallāh b. ᶜAlī Abū Muḥammad al-Muqriᵓ Sibṭ al-Ḥaiyāṭ 90, 94

ᶜAbdallāh b. ᶜAlqama 132

ᶜAbdallāh b. Ǧaᶜfar 106

ᶜAbdallāh b. Ibrāhīm: az-Zabībī

ᶜAbdallāh, Muḥammad 266

ᶜAbdallāh b. Muḥammad b. ᶜUbaid: Ibn Abī d-Dunyā

ᶜAbdallāh b. Naṣr al-Marwazī 111

ᶜAbdallāh b. ᶜUllāṭa 276

ᶜAbdallāh b. ᶜUmār b. al-Ḫaṭṭāb 197

ᶜAbdalmalik b. ᶜAbdalᶜazīz 271

ᶜAbdalmalik Ibn Bašrān, Abū l-Qāsim 75, 76, *90*, 94, 117

ᶜAbdalmalik b. Marwān 151

ᶜAbdalmalik b. Muᶜāwiya 135, 261

ᶜAbdalmuġīṯ ibn Zuhair al-Ḥarbī 28

ᶜAbdalmuḥsin Ibn Ġalbūn aṣ-Ṣūrī 69

ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī 20, 34, 38, *39*, 40, 41

ᶜAbdarraḥmān b. ᶜAbdallāh al-Qass 134

ᶜAbdarraḥmān b. ᶜAbdallāh aṭ-Ṭaqafī: Ibn Umm al-Ḥakam

ᶜAbdarraḥmān b. Muḥammad Abū Manṣūr al-Qazzāz 95

ᶜAbdassalām b. ᶜAbdalwahhāb, al-Ǧīlī 38, *39*, 40, 41, 186, 208

ᶜAbdalwahhāb b. ᶜAbdalqādir al-Ǧīlī *39*, 40

ᶜAbdalwāḥid, Muṣṭafā 43, 66

Abū ᶜAbdallāh al-Bāriᶜ: -Dabbās

Abū ᶜAbdallāh aš-Šīrāzī: Ibn Bākuwaih

Abū ᶜAlī aš-Šahrabānī: -Ḥasan b. Saif al-Ḥasan

Abū ᶜAmr b. al-ᶜAlāᵓ 139

Abū ᶜAmr aš-Šaibānī 130f.

Abū l-ᶜAtāhiya 105, 141-143, 201

Abū Bakr Ibn Ḥabīb: Muḥammad b. ᶜAbdallāh

Abū Bakr Ibn Ḫalaf: Aḥmad b. ᶜAlī b. ᶜAbdallāh

—: Ibn al-Marzubān

Abū Bakr Muḥammad b. ᶜUbaidallāh az-Zāġūnī 19, 46

Abū Bakr al-Qurašī: Ibn Abī d-Dunyā

Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq 38, 84

Abū Bakr Ibn Abī Ṭāhir: Muḥammad b. ᶜAbdalbāqī

Abū Bakr al-Warrāq 191

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000329

Abū Dāwūd 205, 272
Abū Dulaf 104
Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī 63, *111*, 120, 131, 135, 264
Abū Huraira 149, 232
Abū Ḥanīfa 143
Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜUbaidallāh az-Zāǧūnī *19*, 32
Abū l-Ḥasan al-Qāriᵓ 152
Abū Miḫnaf 152
Abū Nağīb 34
Abū Nuᶜaim al-Iṣfahānī 65, 78, 79, 85, *86*, 87, 92
Abū Nuwās 201, 208
Abū l-Qāsim al-ᶜAlawī 18
Abū l-Qāsim Ibn al-Ǧauzī 16, 33, 179
Abū l-Qāsim al-Ḥarīrī: Hibatallāh b. Aḥmad
Abū Saᶜd al-Ḫīrī: Ibn Abī Ṣādiq
Abū Saᶜīd Ibn Šāḏān 95
Abū Ṭaiyib b. ᶜAbdallāh: Ṭāhir b. ᶜAbdallāh
Abū Ṭālib Ibn Fatḥ Allāh: Ibn al-ᶜUšārī
Abū ᶜUbaid 228
Abū ᶜUbaida 269, 277
Abū ᶜUmar al-Ḥazzāz: Ibn Ḥaiyuwaih
Abū Yūsuf: Yaᶜqūb b. Ibrāhīm
ᶜAḍudaddaula 208
Adūnīs 266
ᶜAfrāᵓ 264, 265
-Āǧurrī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusain 75, 90, 117
Aḥkām an-nisāᵓ 53
Aḥmad b. ᶜAbdarraḥmān: Ibn Qudāma
Aḥmad b. Aḥmad al-Mutawakkilī 95
Aḥmad b. ᶜAlī b. ᶜAbdallāh Ibn Ḥalaf Abū Bakr aš-Šīrazī 66, 75, 90
Aḥmad b. ᶜAlī as-Sauwāq 122
Aḥmad b. ᶜAlī b. Ṯābit: -Ḫaṭīb al-Baġdādī
Aḥmad b. ᶜAlī at-Tauwazī 93
Aḥmad b. ᶜAṭāᵓ al-Adamī 210
Aḥmad b. Ǧaᶜfar b. Ḥamdān b. Mālik al-Qaṭīᶜī 91, 92
Aḥmad b. Abī l-Hawārī 198
Aḥmad Ibn Ḥanbal 36, 42, 68, *91*, 92, 175, 204, 205, 213, 218, 232, 274
Aḥmad b. Ibrāhīm al-Kindī 117
Aḥmad b. Muᵓaddib, Abī l-ᶜAbbās 210
Aḥmad b. Muᶜāwiya al-Bāhilī 117, 280
Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAlī al-Buḫārī 126
Aḥmad b. Muḥammad al-Bazzāz 137
Aḥmad b. Muḥammad b. Masrūq 275
Aḥmad b. Naṣr b. ᶜAbdallāh b. al-Fatḥ aḍ-Ḍāriᶜ 110, 275
Aḥmad b. Sulaimān: -Ṭūsī
Aḥmad b. Ṣāliḥ, Abū Ǧaᶜfar 209
Aḥmad b. Yazīd, Abū Šuᶜaib 141
Aḫbār al-Madīna 135
Aḫbār al-muwaffaqiyāt 129
Aḫbār an-nisāᵓ 52 f.
Aḫlāq al-mulūk 129
ᶜĀᵓiša bint Abī Bakr 199, 232
ᶜĀᵓiša bint Ṭalḥa 120
ᶜAiyārūn 30, 31
Aiyūb b. ᶜAmr 131
-ᶜAlāᵓ b. Ziyād 206
ᶜAlauǧī 50
-ᶜAlawī: Abū l-Qāsim
Albqaš 30
ᶜAlī ibn ᶜAbdallāh: Ibn Ǧahḍam
ᶜAlī b. Abī Ṭālib 27, 32, 38, 186
ᶜAlī b. Adīm al-Ǧuᶜfī 269
ᶜAlī b. Aḥmad Abū l-Ḥasan ad-Dāmaġānī 43
ᶜAlī b. Aiyūb al-Qummī 105
ᶜAlī Ibn Bašrān, Abū l-Ḥusain 90, *94*
ᶜAlī b. Muḥammad: -Madāᵓinī
ᶜAlī b. Muḥammad b. al-ᶜAllāf 90, 118
ᶜAlī b. Muḥammad b. Abī ᶜUmar ad-Dabbās 94
-ᶜAllāf, Abū l-Huḏail 225, 236
-ᶜAlṭī: Ṭalḥa b. Muẓaffar
-Aᶜmaš 199
-ᶜĀmirī: Muḥammad b. ᶜAbdallāh b. Ḥabīb

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000330

ᶜAmr b. Maᶜdīkarib 125, 133
Aristoteles 188, 223
-Aṣmaᶜī, Abū Saᶜīd 76, 110, 116, 117, 119, 127, *136-140*, 226, 258, 259, 277
ᶜAṭāᵓ b. Yasār 134
-Azağī: ᶜAbdalᶜazīz b. ᶜAlī
-ᶜAzm, Ṣādiq Ğalāl 266
ᶜAzza 134, 261, 262, 264

B

-Bāhilī: Aḥmad b. Muᶜāwiya
— : Ismāᶜīl b. Aḥmad
Bahlūl b. Abī Ṭālib: 146
-Bahlūl b. Muḥammad b. Aḥmad 146
Bahrām Gōr 240
Banafšā *35*, 37
Banū Fazāra 278
Banū Ğaḍīma 133
-Barḍaᶜī: Ibn Ṣafwān
-Bāriᶜ, Abū ᶜAbdallāh: -Dabbās
-Barmakī: Ibrāhīm b. ᶜUmar
-Barruwī, Muḥammad 26
-Bazzāz: Aḥmad b. Muḥammad
— : Muḥammad b. ᶜAbdalbāqī
Bell, Joseph Norman VIII, 215
Bišr b. al-Walīd 143
-Buḫārī: Aḥmad b. Muḥammad
-Buḫārī 32, 68
-Burğulānī: Muḥammad b. al-Ḥusain
-Būrī 26
Bustān al-wāᶜiẓīn 7
Buṭaina 259, 264, 265

D, Ḍ, Ḏ

-Dabbās: ᶜAlī b. Muḥammad
-Dabbās, al-Ḥusain b. Muḥammad b. ᶜAbdalwahhāb Abū ᶜAbdallāh al-Bāriᶜ 64, 70, *136*
-Dailamī 224, 232
-Dāmaġānī: ᶜAlī b. Aḥmad
-Dārānī, Abū Sulaimān 198
-Dāraquṭnī 107
Diᶜbil b. ᶜAbdallāh 268
Dīk el-Ğinn 111
Dubais 29
-Ḍaḥḥāk b. ᶜUṯmān al-Ḥizāmī 262
-Ḏāriᶜ: Aḥmad b. Naṣr
-*Ḍuᶜafāᵓ* 67, 271, 275
Ḏū n-Nūn 81
Ḏu r-Riyāsatain 225, 226, 240
Ḏū r-Rumma 262, 264, 268

F

-Faḍl ibn Sahl: Ḏū r-Riyāsatain
-Farāwī 44, 68
Fāṭima bint ᶜAbdalmalik 151
Fāṭima Ḫātūn 69
Fuḍail b. ᶜIyāḍ 186

G, Ğ, Ġ

Galen 189, 250
Giffen, Louis Anita VIII, 54
Ğābir b. ᶜAbdallāh al-Anṣārī 199
Ğaᶜfar b. Aḥmad: -Sarrāğ
Ğaᶜfar b. Yaḥyā al-Barmakī 107
-Ğāḥiẓ *54*, 202, 221, 222, 231, 233, 236, 237, 259, 260, 269, 281
Ğamharat nasab Quraiš 135
Ğamīl-Buṭaina 69, 195, 222, 253, 259, 260, *265*, 266, 268
-Ğauharī, al-Ḥasan b. ᶜAlī 46, 121, 123, *125*, 126
-Ğarīrī: -Muᶜāfā b. Zakarīyāᵓ
-Ğāzirī: Muhammad b. al-Ḥusain
-Ğīlī: ᶜAbdalqādir
— : ᶜAbdassalām b. ᶜAbdalwahhāb
— : ᶜAbdalwahhāb b. ᶜAbdalqādir
-Ğunaid 81, 83, 210
-Ğurairī 83
-Ġazālī, Abū l-Futūḥ Aḥmad 23, 24
-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad 63, 67, 175, 195, 196, 204, 217, 221, 233, 244, 247, 273

H, Ḥ, Ḫ

-Haiṯam b. ᶜAdī 76, 119, 127, 130, 131, *132* f. 136, 268
Ḥarṯama b. Aᶜyan 143 f

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000331

Hārūn ar-Rašīd 107, 139, 141, 144, 226, 264
Hārūt wa-Mārūt 214
Hibatallāh b. Abī ᶜAbdallāh 83
Hibatallāh b. Aḥmad b. ᶜUmar Abū l-Qāsim al-Ḥarīrī 84
Hibatallāh b. Muḥammad b. ᶜAbdalwaḥīd Ibn al-Ḥusain aš-Šaibānī 92
Hišām b. Muḥammad al-Kalbī 268
Hišām b. ᶜUrwa b. az-Zubair 152
Ḥabāba 111
-Ḥaddād: Ḥamd b. Aḥmad
-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf 116, 129-131, 151, 261
-Ḥallāǧ 84
Ḥamd b. Aḥmad al-Ḥaddād 87
-Ḥarīrī: Hibatallāh b. Aḥmad
-Ḥāriṯ ibn Abī Usāma 110
-Ḥāriṯ b. Ḫālid 120
-Ḥasan b. ᶜAlī Abū ᶜAlī at-Tamīmī 92
-Ḥasan b. ᶜAlī: -Ǧauharī
-Ḥasan al-Baṣrī *79*, 190, 206
-Ḥasan b. al-Ḥusain Abū ᶜAlī an-Naᶜᶜālī Ibn Dūmā 110
-Ḥasan b. Saif b. al-Ḥasan Abū ᶜAlī aš-Šahrabānī 43
Ḥassān b. Abī Sinān al-Qannād 80, 205
-Ḥillī: Ibn Ḥamdān
-Ḥīrī: Ibn Abī Ṣādiq
Ḥubaiša 132
Ḥuḏaifa b. Qatāda al-Marᶜašī 187, 191
Ḥusain 27
-Ḥusain b. Muḥammad: -Dabbās
-Ḥusain b. al-Qāsim: -Kaukabī
-Ḥuṣrī, Abū Isḥāq VIII, *55*, 130 f., 174, 182, 195, 227, 281
Ḫaizurān 141
Ḫālid b. Maᶜdān 200
Ḫālid b. al-Walīd 133
Ḫāliṣa 141 f.
-Ḫarāᵓiṭī, Muḥammad b. Ǧaᶜfar as-Sāmarrī VIII, 55, 56, *57-61*, 64, 68, 75, 76, 90, 112, *114-117*, 118, 127, 129, 132, 134, 136, 149, 151, 174, 182, 196, 199, 200, 203, 213, 232, 256, 258, 259, 271, 272, 274, 275, 280, 281, 282
-Ḫaṭīb al-Baġdādī 59, 62, 76, 77, 94, 95, 101, *103*, 104, 105, 106, 107, 123, 141, 143, 208, 210
Ḫātūn bint ᶜAbdallāh 41
-Ḫuttalī: Ibrāhīm b. ᶜAbdallāh
-Ḫuzaimī, Abū l-Fatḥ 23, 24

I

Ibn al-ᶜAbbādī 23, 24 f.
Ibn ᶜAbbās, ᶜAbdallāh 150, 274, 275
Ibn ᶜAbalǧabbār: -Mubārak b. ᶜAbdalǧabbār
Ibn ᶜAbdrabbih 131, 137
Ibn Aḫī Mīmī 93
Ibn al-ᶜAllāf: Alī b. Muḥammad
Ibn al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Qāsim 76, *126* f., 129, 228, 256
Ibn al-Anbārī, Abū l-Barakāt 193
Ibn al-Anbārī: Muḥammad b. ᶜUmar
Ibn ᶜAqīl 63, 88, 241-244
Ibn al-Ašᶜaṯ as-Samarqandī 137
Ibn Ašras: Ṯumāma
Ibn al-Aṯīr 24
Ibn Baḫtīšūᶜ 189, 220, 233
Ibn Bākuwaih 66, 79, 83, *84*, 85, 279
Ibn al-Baladī 27, 34, *35*
Ibn Bašrān: ᶜAbdalmalik Ibn Bašrān
— : ᶜAlī Ibn Bašrān
— : Muḥammad b. Aḥmad
Ibn Daᵓb al-Laiṯī: ᶜĪsā b. Yazīd
Ibn ad-Dabbāġ: 56, 222, 227
Ibn Dāwūd: VIII, *54*, 56, 60, 63, 174, 182, 195, 202, 210 f., 225, 228, 231, 233, 236, 238, 272, 273, 275
Ibn ad-Dubaiṯī 67
Ibn Dūmā: -Ḥasan b. al-Ḥusain
Ibn Abī d-Dunyā, ᶜAbdallāh b. Muḥammad Abū Bakr al-Qurašī 66, 76, 79, 80, 90, *92-94*, 103, 104, *134*, 175, 195
Ibn Duraid, Abu Bakr Muḥammad b. al-Ḥusain 110, 115, *118* f., 123, 132, 137, 228, 269
Ibn al-Furāt 27

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000332

Ibn Ğahḍam, ᶜAlī b. ᶜAbdallāh Abū l-Ḥasan 66, 79, *87*, 88, 100, 122, 198
Ibn Ğubair 1, 2, 5, 36
Ibn Hubaira 27, *31*, 39, 44, 69
Ibn Hubaira, Enkel des gleichnamigen Wesirs 186
Ibn Ḥadīd 38
Ibn Ḥaiyuwaih, Muḥammad ibn al-ᶜAbbās al-Ḥazzāz 66, 107, 110, 115, *123-126*, 129, 152
Ibn Ḥamdān al-ᶜIrāqī 56
Ibn Ḥanbal: Aḥmad Ibn Ḥanbal
Ibn Ḥazm VIII, *55*, 60, 203, 221, 225 233, 234, 236, 237, 238, 273
Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim 68
Ibn Ḥalaf aš-Šīrāzī: Aḥmad b. ᶜAlī b. ᶜAbdallāh
Ibn Ḥaldūn 30
Ibn Kaṯīr 15
Ibn Maḏhab: -Ḥasan b. ᶜAlī at-Tamīmī
Ibn al-Māğišūn: ᶜAbdalmalik b. ᶜAbd-alᶜazīz
Ibn al-Marzubān, Muḥammad b. Ḥalaf 46, 62, 64, 65, 107, 119, *119* ff., 152, 208, 240, 256, 268, 275
Ibn Masrūq: Aḥmad b. Muḥammad
Ibn al-Muslima: Muḥammad b. Aḥmad al-Qurašī
Ibn al-Muᶜtazz 69, 207
Ibn Nabhān: Muḥammad b. Saᶜīd
Ibn an-Nadīm 268, 269
Ibn an-Naǧǧār 15
Ibn an-Naqūr: Aḥmad b. Muḥammad al-Bazzāz
Ibn Nāṣir, Abū l-Faḍl Muḥammad as-Sallāmī 18, *65*, 66, 83, 87, 90, 92, 94, 126, 136, 275
Ibn al-Qādisī: Muḥammad b. al-Qādisī
Ibn Qaiyim al-Ğauzīya VIII, 52, *56*, 60, 212, 220, 222, 232, 233, 236, 238, 271, 274, 275
Ibn al-Qaṣṣāb 40
Ibn al-Qaṭīᶜī 15, 50
Ibn Qudāma, ᶜAbdallāh b. Aḥmad b. Muḥammad: Muwaffaqaddīn al-Maqdisī
Ibn Qudāma, Aḥmad b. ᶜAbdarraḥmān 67
Ibn Qutaiba 127
Ibn ar-Rāḍānī 19
Ibn Raǧab 15, 33, 50
Ibn Abī Ṣādiq al-Ḥīrī, Abū Saᶜd 85
Ibn Ṣafwān, Abū ᶜAlī al-Ḥusain 93, 94
Ibn Ṣāḥib 37, 38
Ibn Saᶜīd: Ismāᶜīl b. Saᶜīd
Ibn Šāribān: ᶜAlī b. Aiyūb al-Qummī
Ibn Abī Ṭaiyiᵓ 27
Ibn aṭ-Ṭuyūrī: -Mubārak b. ᶜAbdal-ǧabbār
Ibn Umm al-Ḥakam 153-155
Ibn al-ᶜUšārī, Abū Ṭālib Muḥammad b. ᶜAlī 84
Ibn Abī l-Ward 80
Ibn Yūnus 38, 40
al-Ibarī: Šuhda bint Aḥmad
Ibrāhīm, ᶜAbdalḥamīd 266, 267, 270
Ibrahīm b. ᶜAbdallāh al-Ḥuttalī 117
Ibrāhīm b. Dīnār an-Nahrawānī 34, 37, *111*, 275
Ibrāhīm al-Ğabalī 198
Ibrāhīm as-Sayāba 111
Ibrāhīm b. ᶜUmar, Abū Isḥāq al-Barmakī 122, 126
ᶜIkrima 133, 150, 274
ᶜImāduddīn al-Iṣfahānī 69
-ᶜIrāqī: Ibn Ḥamdān
ᶜĪsā b. Ğaᶜfar 144
ᶜĪsā b. Yazīd Ibn Daᵓb al-Laiṯī 268
al-Isfarāᵓīnī, Abū l-Futūḥ 26
Ismāᶜīl b. Aḥmad b. Muᶜāwiya al-Bāhilī 117
Ismāᶜīl b. Aḥmad b. ᶜUmar: Ibn al-Aščaṭ
Ismāᶜīl b. Saᶜīd b. Suwaid 109
Iᶜtilāl al-qulūb VIII, 78

K

-Kalbī: Hišām b. Muḥammad
-Kaukabī, al-Ḥusain b. al-Qāsim 109, 110, 281
-Kindī: Aḥmad b. Ibrāhīm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000333

kitāb al-Aġānī 63, 119, 129, 134
kitāb al-Bāh 217
kitāb aḍ-Ḍuᶜafāᵓ 67, 271, 275
kitāb al-Mauḍūᶜāt 67, 275
kitāb al-Maṣūn VIII
kitāb an-Nisāᵓ 50, 53
kitāb al-Quṣṣās wal-muḍakkirīn 2, 16, 44
Kuṭaiyir - ᶜAzza 125, 181, 195, 222, 261, *264*, 268

L

Laftat al-kibd 16, 17, 44, 179
Lailā al-Aḥyalīya 127, 129-131, *260* f., 264
-*Laṭāᵓif* 177, 190
Luqmān 132, 171

M

-Madāᵓinī, Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad 76, 127, *128-131*, 136, 268
Maǧālis al-badrīya 2
Maǧnūn-Lailā 69, 124, 125, 132, 181, 222, 264, 265, 271, 276
-Mahdī 141, 142
Maḥmūd (Sultan) 25
Maḥmūd b. al-Mubārak: Muǧīr al-Baġdādī
Maḥmūd b. Salmān b. Fahd al-Ḥalabī 152
Maiya 262, 264
-Makkī 82, 173, 193, 196
Mālik b. Anas 209
Maᵓmūn b. Hārūn 223, 225
Manāqib Baġdād 53
-Manṣūr 144
Marᶜī b. Yūsuf al-Karmī VIII, 57
Maᶜrūf al-Karḫī 20
-Marwazī: ᶜAbdallāh b. Naṣr
— : Muḥammad b. ᶜAbdarraḥman
— : Muḥammad b. Muḥammad
-Marzubānī, Muḥammad b. ᶜImrān 66, 103, 114 f., 130 f., 133, 141, 227, 272
Masᶜūd (Sultan) 25, 26, 29, 30, 33, 34
-Masᶜūdī 131, 141, 224, 232, 269, 281
Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq 152
-Māwardī 175
-Māzinī 109
Mihyār 8, 9
Minhāǧ al-qāṣidīn 67
Mirᵓāt az-zamān 15
Miskawaih 244
-Muᶜāfā b. Zakarīyāᵓ an-Nahrawānī 77, 103, *106* f., 109, 143
Muᶜāwiya b. Abī Sufyān 125, 133, 152-155, 185
-Mubārak b. ᶜAbdalǧabbār aṣ-Ṣairafī 46, 110, 122, *126*, 240
-Mubārak b. ᶜAlī aṣ-Ṣairafī 118
-Mubarrad 131
-*Mudhiš* 7 f., 51
Muǧulṭāi VIII 56, 59, 60, 120, 127, 271, 274, 275
-Muǧīr al-Baġdādī, Maḥmūd b. al-Mubārak 39
-Muhauwalī: Ibn al-Marzubān
Muḥammad II. (Sultan) 33
Muḥammad b. al-ᶜAbbās: Ibn Ḥaiyuwaih
Muḥammad b. ᶜAbdalbāqī al-Anṣārī al-Bazzāz, Qāḍī l-Māristān 64, 87, *109*, 125
Muḥammad b. ᶜAbdallāh Ibn Bākuwaih: Ibn Bākuwaih
Muḥammad b. ᶜAbdallāh b. Ḥabīb al-ᶜĀmīrī, Abū Bakr 83, 85
Muḥammad b. ᶜAbdallāh aṣ-Ṣaffār al-Iṣfahānī 94
Muḥammad b. ᶜAbdarraḥmān al-Marwazī 256
Muḥammad b. ᶜAbdarraḥmān b. Zakarīyāᵓ al-Muḥalliṣ 135, 137
Muḥammad b. Aḥmad b. Bašrān 94
Muḥammad b. Aḥmad b. Fāris 122
Muḥammad b. Aḥmad al-Quraši 136
Muḥammad b. ᶜAlī Ibn Fatḥ Allāh: Ibn al-ᶜUšārī
Muḥammad b. ᶜAlī b. Abī l-Hiǧāᵓ: Ibn Ḥamdān
Muḥammad b. Ǧāmiᶜ aṣ-Ṣaidalānī 210
Muḥammad b. al-Ḥāriṭ 129

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000334

Muḥammad b. al-Ḥusain: -Āgurrī,
— : -Sulamī
Muḥammad b. al-Ḥusain al-Burǧulānī 93
Muḥammad b. al-Ḥusain al-Ǧāzirī 106
Muḥammad b. ᶜImrān b. Mūsā: al-Marzubānī
Muḥammad Ibn Abī Manṣūr: Ibn Nāṣir
Muḥammad b. Muḥammad al-Kušmaihanī al-Marwazī 44, 68
Muḥammad Munīr ᶜAbdūh 52
Muḥammad b. Mūsā aṣ-Ṣairafī 94
Muḥammad b. Nāṣir b. Abī Manṣūr: Ibn Nāṣir
Muḥammad b. al-Qādisī 15, 45
Muḥammad b. Qais al-Asadī 127
Muḥammad b. Saᶜīd b. Ibrāhīm b. Nabhān 110
Muḥammad b. Samāᶜa 269
Muḥammad b. ᶜUbaidallāh az-Zāġūnī: Abū Bakr Muḥammad
Muḥammad b. ᶜUmar al-Anbārī 198
-Muḥāsibī 81, 175, 194, 197
Muḥyīddīn, Yūsuf b. ᶜAbdarraḥmān Ibn al-Ǧauzī 1, 41
-Muḥalliṣ: Muḥammad b. ᶜAbdarraḥmān
Muᶜizz ad-Daula 146
Munīr ᶜAbdūh: Muḥammad Munīr
-Muntaẓab fī n-nuwab 7, 50
-Muntaẓam fī sulūk al-mulūk wal-umam 15, 16, 44
Munyat al-muḥibbīn VIII, 57
-Muqtabas min al-fawāᵓid al-ᶜaunīya 33
-Muqtadir bi-llāh 269
-Muqtafī bi-llāh 29, 31, 33
-Muraqqiš 267
Murtāḍ, ᶜAbdalmalik 119, 266, 281
Muslim 32, 44, 68
-Mustaḍīᵓ bī-amr Allāh 1, 26, 27, 35, 36, 40
-Mustaᶜīn bi-llāh 269
-Mustanǧid bi-llāh 34, 35, 44
-Mustaršid bi-llāh 29
Muṣᶜab az-Zubairī: 135
-Mutawakkilī: Aḥmad b. Aḥmad
Muwaffaqaddīn al-Maqdisī: ᶜAbdallāh b. Aḥmad Ibn Qudāma 15, 45
-Muẓaffar b. Ardašīr: Ibn al-ᶜAbbādī

N

-Naᶜᶜālī: -Ḥasan b. al-Ḥusain
-Nahrawānī: Ibrāhīm b. Dīnār,
— : -Muᶜāfā b. Zakarīyāᵓ
-Naisābūrī 55
-Naisābūrī, al-Ḥasan b. Ḍī n-Nūn 25, 26
Nasab Quraiš 135
Nāṣir li-Dīn Allāh 1, 37, 39, 41, 69
Nifṭawaih 211, 228
Nuṣaib 262
-Nuwairī 57, 127

P

Platon 170, 188, 223, 233, 244, 246

Q

Qāḍī l-Māristān: Muḥammad b. ᶜAbdalbāqī
Qaimāz 35, 36
-Qairawānī: -Ḥuṣrī
Qais b. Ḍarīḥ 271, 276
-Qaṭīᶜī: Aḥmad b. Ǧaᶜfar
-Qālī 130
-Qazwīnī, Aḥmad Abū l-Ḫair 1, *26*, 37
-Qazzāz: ᶜAbdarraḥmān b. Muḥammad
-Qummī: ᶜAlī b. Aiyūb
-Qurašī: Ibn Abī d-Dunyā
-Qušairī 82
Qutaiba b. Muslim 131, 261

R

Rabīᶜ b. Ziyād 150
-Rāšid bi-llāh 29
-Rāzī, Abū Bakr 63, 176, 183, 184, 188, 245, 247

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000335

Ritter, Hellmut VIII
-Riyāšī 137
Rizqallāh b. ᶜAbdalwahhāb 94
-Rūḏabārī, Abū ᶜAlī 210

S Ṣ, Š

-Sāğī, Abū Yaḥyā Zakarīyāᵓ b. Yaḥyā 137
-Sāğī, Abū Yaᶜlā Zakarīyāᵓ b. Yaḥyā 137
-Sallāmī: Ibn Nāṣir
-Samaᶜānī 15
-Samarqandī: Ibn al-Aščaṭ
-Sāmarrī: al-Ḫarāᵓiṭī
Sanğar (Sultan) 25
-Sarrāğ, Ğaᶜfar b. Aḥmad VIII, 46, 55, 56, *61*, 62, 64, 66, 75, 87, 88, 92, 93, 94, 98, *100* f., 103, 105, 106, 110, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 132, 152, 210, 240, 261, 273, 282
-Sauwāq: Aḥmad b. ᶜAlī
Sibṭ Ibn al-Ğauzī 2, 16, 40, 50
Sibṭ al-Ḫaiyāṭ al-Muqriᵓ: ᶜAbdallāh b. ᶜAlī
-Siğistānī, Abū Ḥātim 137
Suᶜād 152-155
-Subkī 24
Sufyān aṭ-Ṭaurī 209
-Suhrawardī 34, 39, 41
Sukaina bint al-Ḥusain b. ᶜAlī 261
-Sukkarī, Abū Muḥammad ᶜUbaidallāh b. ᶜAbdarraḥmān 137
-Sukkarī, Abū Saᶜīd 137
Sulaimān b. ᶜAbdalmalik 281
Sulaimān, Mūsā 266
-Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusain 59, 65, 66, 75, 78, 81, 88, 89, 195
Sumnūn b. Ḥamza 79
Suwaid b. Saᶜīd 274
Swartz, IX, 11, 16
-Ṣaffār al-Iṣfahānī: Muḥammad b. ᶜAbdallāh
Ṣaid al-ḫāṭir 16, 44, 51, 170, 176, 177, 178, 179, 189, 242, 248, 249
-Ṣaiqalī, Abū Ġalib 83
-Ṣairafī: -Mubārak b. ᶜAbdalğabbār
— : -Mubārak b. ᶜAlī
— : Muḥammad b. Mūsā
Ṣifat aṣ-ṣafwa 44, 51, 79, 82, 86, 87
-Šahrabānī: -Ḥasan b. Saif
-Šahrastānī 188
-Šaḫāmī: Zāhir b. Ṭāhir
-Šaibānī: Abū ᶜAmr
-Šaibānī, Abū l-Qāsim: Hibatallāh b. Muḥammad
-Šaibānī al-Muqriᵓ: ᶜUmar b. Ẓafar
-Šaizarī 56, 152, 276
-Šarqī b. Quṭāmī: Walīd b. Ḥuṣain
-Šārūnī, Yūsuf 66
-Šiblī 209
Šihābaddīn al-Ḥalabī: Maḥmūd b. Salmān
-Šīrāzī: Aḥmad b. ᶜAlī Ibn Ḫalaf
— : Ibn Bākuwaih
Šuhda bint Aḥmad b. ᶜUmar al-Ibarī 88, 100

T, Ṭ, Ṯ

Talbīs Iblīs 6, 16, 44, 51, 52, 53, *81* f., 209, 211, 242
Talqīḥ fuhūm ahl al-āṯār: 53, 65
-Tamīmī: -Ḥasan b. ᶜAlī
-Tanūḫī, Abū ᶜAlī al-Muḥassin b. ᶜAlī 108 f., 146
-Tanūḫī, Abū l-Qāsim ᶜAlī b. al-Muḥassin 87, *107*, 109, 123, 125, 146, 208, 240
Tauba b. al-Ḥumaiyir 130, 260, 264
-Tauḥīdī 248
-Tauwazī: Aḥmad b. ᶜAlī
-Tikrītī, Abū l-Ḫair 83
-Ṭabarī 106, 129
Ṭāhir b. ᶜAbdallāh b. Ṭāhir, Abū Ṭaiyib 106
Ṭalḥa b. Muẓaffar al-ᶜAltī 15
Ṭarrād b. Muḥammad al-Hāšimī az-Zainabī 94, 100
Ṭibb ar-rūḥānī 176, 189
-Ṭūsī, Aḥmad b. Sulaimān 135

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000336

Ṯumāma b. Ašras 223, 224, 225, 226
-Ṯaᶜālibī 227

U

ᶜUbaidallāh b. ᶜAbdarraḥmān 137
ᶜUmar b. ᶜAbdalᶜazīz 116, 118, 132, 151, 261
ᶜUmar b. Abī Rabīᶜa 262
ᶜUmar b. Bukair 256
ᶜUmar b. Ẓafar b. Aḥmad aš-Šaibānī al-Muqriᵓ, Abū Ḥafṣ 88
Umm al-Banain 106, 171
ᶜUrwa b. Ḥizām 124, 132, 222, 253, 264, *265*, 268, 271, 276
ᶜUtba 141 f.
-ᶜUtbī, Muḥammad b. ᶜUbaidallāh 124, 127, *128*, 155, 276, 277, 280

V

Vadet, J.C. VIII, 54, 124, 195, 266

W

Waḍḍāḥ al-Yamanī 106
-Walīd 171
Walīd b. Ḥusain 268
-Wāqidī 133
-Warrāq: Abū Bakr
-Waššāᵓ *55*, 174, 185, 269, 272, 281
Wuhaib b. Ward 197

Y

Yaḥyā b. Akṯam 111, 126, 208, 223
Yaḥyā b. al-Ḥakam 135
Yaḥyā b. Ḫālid 224
Yaḥyā b. Muᶜāḏ 200
Yaᶜqūb b. Ibrāhīm 143
Yaᶜqūb b. ᶜĪsā 271
-*Yāqūta fī l-waᶜẓ* 7
Yazīd b. ᶜAbdalmalik 111, 127, 171
Yazīd b. Abī Saᶜd an-Naḥwī 153
Yazīd b. Muᶜāwiya 27, 107
Yūsuf 187

Z

-Zabībī, ᶜAbdallāh b. Ibrāhīm 121, *122*, 126
-Zāǧūnī: Abū l-Ḥasan ᶜAlī
—: Abū Bakr Muḥammad
Ẓainab (Nuṣaib) 262
Zainab, Gattin des Propheten 213
-Zainabī: Ṭarrād
-Zainabī 122
-Zubair b. Bakkār 111, 117, 127, 130, 134, *134-136*, 137, 172, 268, 271, 274
-Zuhrī, Abū Yūsuf 117
Zakarīyāᵓ b. Yaḥyā: -Sāǧī
Zumurrud 1, *38*, 41
Ẓāhir b. Ṭāhir aš-Šaḥāmī 43

II. Ortsnamen, Termini und thematische Stichworte

Ägypten 260
aḫwāl al-ḥubb 227 f.
aḫbār, *aḫbārī* 90, 104, 117, 128, 155, 266, 267, 268, 269, 270
aḫlāq 128
ᶜamal 178
ᶜArafa-Tag 150
ᶜaql 174-180, 194
Ašᶜariten 25, 26
Bāb Badr (Baġdād) 9, 2
Bāb Baṣra (Baġdād) 20
Bāb al-Ḥarb (Baġdād) 42
Bāb aš-Šamsīya (Baġdād) 148
-Baṣra, Basra 80, 137, 138, 149, 277
Begehren: Lust
Behandlung der Leidenschaft 162-173, 206, 212, 213
Blick 165, 202-214, 231, 238 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000337

Damaskus 137, 155
Darb Dīnār (Baġdād) 37
Dualismus von Vernunft und Trieb 173, 174, 243

Ehe und Sexualität 198, 213, 213 f., — und Liebe 168, 248, 258 ff.
Enthaltsamkeit: Keuschheit

futūwa 30, 41, 186

Granada 1
ġazal 5, 6
-Ġumaiṣāʾ Tag 132 f., 274
Ğāmiᶜ Ibn Fāᶜūs (Baġdād) 20
Ğāmiᶜ al-Manṣūr (Baġdād) 20, 25, 137
Ğāmiᶜ al-Qaṣr (Baġdād) 1
ğihād: muğāhada
ğunūn 181

hawā 6, 8, 47, 48, 80, 136, 151, 162, 163, 166, 172, 174, 180-187, 194, 228
Herz 169, 196-201, 244 f.
historizierende Geschichten 116, 132
Hund 186, 190
Ḥadīṯ 87, 162, 194, 196, 197, 199, 200, 204, 205, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 231, 232, 233, 271-276
Ḥanafiten 26
Ḥanbaliten, ḥanbalitisch 25, 26, 27, 32, 35, 36, 37, 40, 211
Ḥilla 33
ḥulūl 236
Ḫaṭīb 4

ᶜ*ibāda* 82, 215
ᶜ*ilm* 21, 177 f.
istibrāʾ 145
ᶜ*išq* 5, 47, 48, 136, 162, 164, 165, 168, 173, 178, 182, 206, 210, 211, 213, 220-250, 253, 254 f., 271-276

Kairo 62
Kavalier 215
Keuschheit: 191, 198, 253 f.
Knabenliebe 207 ff.
Kufa 155. 234, 268
laḏḏa 176, 211, 220, 245 f.
Liebeskrankheit (Pathologie) 169, 250
Lust (Begehren-Verlangen) 166, 170, 172, 176, 180-187, 191, 211, 220, 221, 241, 247; (Genuß) 176, 220, 245 f., 250; (Wollust) 80
-*Luṭ* 93, 216 f.

Madrasa aš-Šāṭiʾīya (Baġdād) 36
Maǧlis-Tradentenzirkel 62, 63, 105
maḥabba 5, 222, 239
Malāmatīya 81
malal, mamlūl 246, 248
mawadda 225, 228
Medina 106, 127, 135, 149
Mekka 32, 62
Mosul 148
muǧāhadat an-nafs 190, 191
muḥsan, iḥsān 217, 218
munāsaba 224, 225, 232, 233, 236, 237
murūwa 185
musākana 225
mušākala 224, 231, 232, 233, 235, 236, 237
muwāfaqa, tawāfuq 232, 233, 235

Nahr Muᶜallā (Baġdād) 20
nafs 6, 187-192, 194
nasīb 3, 6
nikāḥ 211, 217 f., 254 f., 259
Niẓāmīya (Baġdād) 2, 24, 25, 26, 186

Phantasie (Trug) und Liebe 165, 168, 172, 248
Pränatalale Beziehung der Seelen 225, 227, 230, 232, 233

-Qādirīya 38
qadr 199
qalb 196-201, 244 f.
qāṣṣ, pl. *quṣṣāṣ* 5, 21, 23
Qīrāt 2

Raiḥānīyīn-Palast 1
riḍā 195

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000338

Schönheitsschau 24, 209
Sexualität, Geschlechtlichkeit 159, 168, 170, 191, 213 f., 217, 256
Sufi, sufisch 18, 37, 41, 60, 78, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 209, 280
Sünde 162, 167, 168, 191, 215 f.
ṣabr 193-196
ṣāhib al-maḥzan 32
Šāfiᶜiten, šāfiᶜitisch 25, 26, 39
šāhid 24, 209
šahwa 80, 170, 180, 182, 191, 211, 221, 230, 247
Šām 260
šiḥna 29, 30
Šīᶜiten, šīᶜitisch 2, 26, 27, 30, 33, 38, 40, 105

Tradentenzirkel: Mağlis
Triebregung 180, 182, 184, 220, 230
Triebseele 177, 186, 188, 230, 243
Tunis 62
ṭailasān 2
ṭarḥa 2 n. 1

ᶜUḏrā, ᶜuḏritisch 115, 127, 128, 150, 152, 155, 156, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 277, 278, 280, 281
uns 210
Unvereinbarkeit von Leidenschaft und Erfüllung 168, 246, 248, 254 f.

Vereinigung des Seelen 224, 225
Verlangen 168: Lust
Versuchung 167, 173, 187, 214, 215

waǧd 3, 167
Wāsiṭ 33, 41, 51
waᶜẓ, wāᶜiẓ 5, 21

Zinā° 216 f.
zuhd, Zuhdīyāt 4, 5, 6, 83

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000339

III. Erwähnte Koranverse:

Sure	*Seite*	*Sure*	*Seite*
5:89	217	24:30,31	202
7:189	234	24:32	217
9:119	189	40:61	2
9:112	190	47:23,24	200
12:52	189	69:6,7	23
15:58-79	216	75:2	189
22:45	196	79:40	189
24:29	8	83:14	199

IV. Motiv- und Themengleichheit von Geschichten des Ḏamm al-hawā:

Vorbildliche Frömmigkeit: S. 80.
Gottes wunderbare Eingreifen beim Kampf gegen die Versuchung: S. 85.
Sklavinnenverkauf, der bereut und rückgängig gemacht wird: S. 117.
Sängersklavin und ihre Zuhörerrunde: S. 118.
Untreue der Frauen: S. 172.
Wunderkraft Gottesfürchtiger: S. 187.
Knabenliebe: S. 207.
Liebe, die unerwidert bleibt: S. 237.
Liebe, die zur glücklichen Vereinigung führt: S. 250.
Keuschheit der Liebenden: S. 254.
Keusche Liebe unter Beduinen : S. 252.
Unglückliche Liebende im Tode vereint: S. 261.
ʿUḏritischer Liebestod: S. 276 (ʿuḏritische Liebe vgl. S. 258).
Tod aus Liebesschmerz: S. 276.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000340

SUMMARY

The Ḏamm al-hawā, "Censure of Passion", by the Baghdadi polygraph and preacher Abū l-Faraǧ Ibn al-Ǧauzī (died 597/1201), is a compilation of pious traditions, ethical doctrines and thoughts, theoretical explanations of love and love stories, to which the author adds a sporadic commentary. The work is not as consistent as the title suggests, and the numerous traditions on love contrast with a rigorously moralizing attitude, giving the whole work a rather ambigious character. Contradictions, as we perceive them, between Ibn al-Ǧauzī's teachings and his sympathetic discussion of passionate love, frequently reappear in different forms in the Ḏamm al-hawā, and will therefore be a particular point of interest in the course of the present study of the various aspects of this work.

1. Despite his teaching to the contrary on this question, Ibn al-Ǧauzī uses love poetry in his sermons to lead his audience into ecstasy. This was a common practice, but Ibn al-Ǧauzī had, in addition, a certain penchant for the subject of love and passion. Thus the relations between his biography and the general traits of the Ḏamm al-hawā can be discussed.

(1/I). Ibn al-Ǧauzī's striking talents led him to embark, at a very young age, on a career as a preacher, Ḥanbalite *muḥaddiṯ* and legal scholar. He gained a vast knowledge in all the branches of scholarship of his day from local teachers and also from itinerant scholars. His later polemics against non-traditionalist preachers, most of whom travelled from Persia to Baghdad and won the attention and admiration of its inhabitants, reflect the significant role of preaching in public life and cast light on Ibn al-Ǧauzī's conservative principles as well. His great influence on public opinion, and even on the caliph al-Mustaḍīʾ, in fact derived from his role as a leading figure among the traditionalists. In this grouping, which was a popular one and not specifically Ḥanbalite, two tendencies merged: a conservative simple-minded creed

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000341

with its moral austerity, and the political struggle for the recovery of the ᶜAbbāsid caliphate. In his old age, and with the change of caliphal politics, his traditionalist bias led him to be exiled for five years.

(I/II). In the Ḏamm al-hawā, written between 560/1165 and 566/1171, we find two dominating tendencies corresponding with the outlines of his role as a leading Ḥanbalite scholar and popular preacher: first, a conservative, non-philosophical scholarship, which has its sources in the circles of the transmitters of religious learning, and second, and in accordance with his preaching, the narration of popular traditions, even when they contradict his own views. The subject matter of his work is *hawā*, by which he most usually means desire, and *ᶜišq*, the passion for an unattainable beloved. In selecting materials from earlier writings on love, Ibn al-Ǧauzī bases the Ḏamm al-hawā mainly on the works of al-Ḫarāᵓiṭī and as-Sarrāǧ, whose collections were transmitted in the circles of the *muḥaddiṯūn* and are characterized by an either outspokenly (al-Ḫarāᵓiṭī) or implicitly (as-Sarrāǧ) moral attitude. Ibn al-Ǧauzī pays no attention to such works on "courtly" love as those of Ibn Dāwūd or Ibn Ḥazm. In quoting the 1050 traditions (*aḫādiṯ* and *aḫbār*) that he collected in his book, Ibn al-Ǧauzī applies the method of ḥadīṯ transmission; thus he always cites, as could be conclusively proved in many cases, the complete and exact chain of transmitters (*isnād*). He does not mention titles of books, even when he most probably used a written text as a source; instead he gives the names of all the authorized transmitters from the source down to himself. At the same time, there are a number of valuable books in this field that could have served him as sources, but which he does not use because they were not transmitted in this way (e.g. *al-Aġānī*). For the ethical discussion, however, he makes use, without giving references, of the works of Abū Bakr ar-Rāzī, Ibn ᶜAqīl and al-Ġazālī, showing thus that the rules of exact quotation, as they were observed for the material transmitted in the circles of the *muḥaddiṯūn*, were not valid for these in a wider sense philosophical writings. His own original contributions consist of instructions on how to cure desire and passionate love. He regards them as diseases that may afflict anybody — not unvoluntarily, however, but as a self-inflicted misfortune. His advice and remarks on the psychology of romantic love are realistic and very perceptive.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000342

2. Analysis of the chains of transmitters reveals the sources of the Ḏamm al-hawā. A discussion of this kind is necessarily very dense and complex, and only an outline can be given in the present study. In general, the traditions collected by Ibn al-Ǧauzī can be divided into the categories of pious traditions and love stories.

(2/I). By the sayings of, and tales about, early Sufis, that is, godly men of the first three centuries of Islam, the Ḏamm al-hawā is connected with Ibn al-Ǧauzī's biographical work on Sufis, *Ṣifat aṣ-ṣafwa*. Included are dictums of exhortation as well as tales about miracles and some mystical teachings. They illustrate that his often misunderstood criticism of mystics is not directed against Sufism in general. The prevailing tone of asceticism contrasts with the author's own moderate view on moral conduct. The traditions are mainly drawn from the great biographical encyclopedias of Sufism by Abū Nuᶜaim and as-Sulamī. Important sources are also Aḥmad Ibn Ḥanbal and his son ᶜAbdallāh, from whom *aḥādīṯ* as well as pious anecdotes are quoted.

(2/II). The numerous love stories in the Ḏamm al-hawā occupy a special position that is not clearly subordinated to the moral discussion. Different in style, length and contents, characteristics in style and contents can be coordinated to certain sources (e.g. the biographically oriented story about poets by al-Marzubānī, the "crime stories" by at-Tanūḫī). Also the diversified transmission of some sources (e.g. Ibn al-Marzubān) shows a specialization in substantial characteristics of the transmitted materials. Moreover, analysis of some stories reveals details about their composition (e.g. Ibn Ḥaiyuwaih and al-Madāᵓinī). A continuous thread throughout Ibn al-Ǧauzī's collection of love stories is the description of the lovers' suffering and their death from love. al-Ḫarāᵓiṭī, whose short stories about deadly love passion are examples for the moral impact of this kind of short tragedies, Ibn Duraid, Ibn Ḥaiyuwaih, al-ᶜUtbī, al-Madāᵓinī and partly al-Aṣmaᶜī are the main transmitters and authors of romantic and tragic love stories about mostly unknown lovers. Examination of selected stories quoted from Ibn al-Anbārī, al-Ḥaiṯam ibn ᶜAdī and al-Aṣmaᶜī, and presented as factual reports, proves their fictitious character.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000343

3. This part is mainly descriptive and considers the ethical discussion in the Ḏamm al-hawā. It is the last chapter but one; in it the author himself speaks more than in all the foregoing parts combined.

(3/I). Taking up his view, stated earlier, that impure desire and unhappy love are avoidable and curable afflictions, he elaborates a system of disciplined conduct, and reflexions on the subject that are meant to help the diseased. This includes admonition, moral reflexions and psychologically effective instructions on how to behave, as well as comments on the psychology of the passionate lover.

(3/II). The first chapters, setting forth the dichotomy of the lower nature and higher gifts of man, illustrate the basic ethical values in Ibn al-Ǧauzī's thinking. The realisation of the higher gifts is described in the trinity of *ʿaql* (reason, as a force of moderation and restraint, not primarily of rational perception), *ʿilm* (science, particularily religious scholarship), and *ʿamal* (activity in contrast to idleness). On the other side stands *hawā*, defined as the natural instinct. The author advances a detailed argument for the necessity of controlling these impulses, for the better in the hereafter as well as in this world. His own idea is basically to urge the reader to reflect upon the evil consequences of such impulses for his life and spiritual salvation, whereas he borrows from Abū Bakr ar-Rāzī the ontologically oriented thought that the human condition is not to be realized by the fulfilment of *hawā*. To the lower part of human nature belongs also *an-nafs*, the soul, in the quranic sense as the center of ego impulses that have good and bad effects, or in the philosophical distinction as the instinctual soul (*an-nafs aš-šahwānīya*). The effort to master it, and not to be mastered by it, is explained as a continuous struggle (*muǧāhada, ǧihād*) to conquer man's lower nature for the *Dār al-Islām*.

(3/III). Ibn al-Ǧauzī adds traditions on the virtue of *ṣabr*, perseverance, which he only considers to be realised in the renunciation of forbidden lust, not by the lover's indulgence vis-a-vis the beloved. Also with Sufi traditions, Ibn al-Ǧauzī then draws the attention to the heart, which must be protected in its original purity as the abode of consciousness.

(3/IV). A large part of the Ḏamm al-hawā is dedicated to the legal aspect of desire and passionate love, as well as to the explanation of the behaviour prescribed by Qurʾān and Sunna, demonstrated and taught

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000344

by the early pious Muslims. Warnings are directed against sin and its "beginning", impure thought. Playing a central role, here as well as in Ibn al-Ğauzī's admonition for right conduct, is glancing at persons outside the bounds of family and conjugal relation. Glancing at boys is, as homosexual love in general, of special importance for his admonition directed towards scholars and Sufis. Ibn al-Ğauzī engages in a refutation of the doctrine of Ibn Dāwūd, who is said to have considered admissable the glance at the beloved, and in consequence of this, chaste love. However, human sexuality within the licit limits finds encouragement and approval.

(3/V). Passionate love (*ʿišq*), whose nature, genesis and ethical dangers are discussed, for Ibn al-Ğauzī is the passionate and romantic longing for an unattainable beloved, as described in the traditions about the classical love-heroes of the Umaiyad era. Unlike the scholars before him, he avoids a metaphysical explanation of love, and states instead the "correspondance" — a well-known term within the discussion of *ʿišq* — of the natures of lover and beloved as a condition of love. This approach leads to some original interpretations concerning phenomena of love (unreturned love, love for ugly persons). He cannot completely shun the doctrine that regards prenatal acquaintance of the souls as a cause of love, and by consenting indirectly to this view he contradicts his basic thought that falling in love is within man's own responsibility. His arguments for its futility and evil consequences are intended to show the superiority of reason and worship. They rest mainly on some not very consistent philosophical reflections — borrowed from Ibn ʿAqīl and Abū Bakr ar-Rāzī — and his own psychological analysis of the delusive character of romantic love.

4. Chaste and unhappy love, ending with the death of the lover, is the most important subject of the love stories given in the Ḏamm al-hawā.

(4/I). The incompatibility of love and conjugal relation as stated in traditions as well as in Ibn al-Ğauzī's discussion of passionate love, has to be interpreted as the opposition of sensual love to passionate romantic love, formulated to express the moral standards that make passionate love — or more precisely the stories about passionate love — an admissible subject in society.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000345

(4/II). In accordance with this there are tales (*aḫbār*) pronouncing the chastity of famous lovers and obviously composed particularily for this purpose.

(4/III). Exemplary for chaste and unhappy love are the famous Ḥiğāzian love poets of the Umaiyad period, specially the ᶜUḏrit lovers, to whom Ibn al-Ğauzī dedicates a particularly long chapter. The early transmitters, to whom the recording of the poetry can be attributed, have also passed on to us the narrative traditions (*aḫbār*) about the poets as heroes of a love story. At this time, that is the 2nd half of the 8th century, there also existed an anonymous popular narration about lesser known love poets who died of their love. The interpretation of "ᶜUḏrite love" should therefore take into account that the production of mostly fictitious *aḫbār*, already linked to a popular genre, has formed the image of the love heroes as presented in the poetic testimonies.

(4/IV). In contrast to his censure of passionate love, Ibn al-Ğauzī quotes different transmissions of the *ᶜišq-ḥadīṯ* declaring that those who die of chaste and unhappy love are martyrs. This *ḥadīṯ* is shown to be an obvious forgery. Ibn al-Ğauzī probably recognized it as such, but his citation of it indicates once more the importance he attaches to completeness in his compilation of the well-known traditions on love. Dying of tragic love is attributed to certain aspects of character in some desert Arabs (ᶜUḏrite), and in no way receives any philosophical qualification.

(4/V). Passionate, romantic, necessarily unhappy love, however, is in some love stories presented in terms of a philosophy that declares the incompatibility of love and union. This extreme consequence of Ibn al-Ğauzī's doctrine of the incompatibility of love and conjugal relation turns against his purpose to elaborate a therapy on love, and shows anew that for him, authorized tradition and his own teaching, even when contradictory, constitute a unity.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000346

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000347

خلاصة

كتاب ذم الهوى لأبي الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ / ١٣٠١ م) الواعظ والمؤلّف الغزير الإنتاج ، هو مجموعة من الأحاديث النبوية وأقوال الصالحين وأخبارهم ، ومجموعة من المذاهب والأفكار الأخلاقية. وقد جمع المؤلف فيه شروح العلماء للعشق وقصص العشاق. ويضيف لكل ذلك تعليقات من وقت لآخر. كتابه ليس متماسكًا بالدرجة التي يشير اليها العنوان ، والروايات العديدة التي تناول فيها الحب والعشاق تناقض مواعظ المؤلف. ومن هنا يكون طابع الكتاب مزدوج التأثير. كثيرًا ما تبرز تناقضات – كما رأيناها – بين عظة المؤلف المتشدّدة ومعالجته موضوع العشق العطوفة ، ولذلك فإننا سنوليها اهتمامًا خاصًا في سير هذه الدراسة.

1 على عكس ما فرض مذهبه في الوعظ ينشد ابن الجوزي كثيرًا من شعر النسيب في مواعظه حتى يثير الوجد لدى جمهوره. صحيح أنه يتبع في ذلك عادة قائمة ، ولكن فضلاً عن ذلك نلاحظ في تأليفه ومواعظه ميلاً الى موضوع الحب والغرام. إنطلاقًا من هذه النقطة ننظر الى الصلة بين سيرته ومميزات كتاب ذم الهوى.

I/1 إن موهبة ابن الجوزي العجيبة أتاحت له البروز كمحدّث وواعظ وفقيه حنبلي وهو ما زال بعد حَدَثًا ، إذ انه قد حصّل في نشأته معرفة واسعة في كل فنون العلم المعاصر ، وهو درس على عدد كبير من العلماء المقيمين في بغداد والمحدثين المارين بها في طلب العلم. طعن ابن الجوزي فيما بعد في بعض الواعظين الذين أتى أكثرهم من إيران الى بغداد وحظوا بانتباه أهلها ووجدوا بينهم أتباعًا ومريدين. ويظهر انتقاد ابن الجوزي لهم خطورة مكانة الواعظ ودوره الفعّال في المجتمع ، كما يلقي ضوءًا على موقفه المحافظ. خلال خلافة المستضيء وبعدها مارس ابن الجوزي نفوذًا حاسمًا على مستمعيه ، واعترف الخليفة نفسه بزعامته لأنه تولى دورًا قياديًا في حركة السلفيين التي كانت شعبية الطابع

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000348

وليست حنبلية محضة. في وسط السلفيين اختلط اتجاهان: الإسلام السني المحافظ والمراعي للأخلاق من جهة، والسعي لاسترداد سيادة الدولة العباسية وتخليصها من السلاجقة من جهة ثانية.

II/1 في كتاب ذم الهوى الذي وضعه المؤلف بين سنة ٥٦٠ هـ/ ١١٥٦ م وسنة ٦٦ هـ/ ١١٧٧ م نجد تيارين رئيسين يتناسبان وملامح العالِم السلفي المتضلع والواعظ النافذ الكلمة: أولاً ثقافته التي ليست فلسفية بل تحافظ على العلم المأثور في مجالس المحدثين والفقهاء، وثانيًا جمعه قصصًا مشهورة وأفكارًا منقولة حتى وإن كانت تناقض مذهبه مما يتناسب وطريقة وعظة.

موضوع الكتاب هو الهوى بمعنى الرغبة والشهوة أولاً، وثانيًا العشق أو الغرام بمحبوب لا يمكن الوصول اليه. جمع ابن الجوزي بعض مادّته من مصنفات سابقة في هذا الموضوع خاصة كتاب (اعتلال القلوب) للخرائطي وكتاب (مصارع العشاق) للسراج. هذان الكتابان كانا ينقلان في مجالس المحدثين ويتميزان بالتحذير من العشق ومساوئه، إما ظاهريًا (عند الخرائطي) أو ضمنيًا (عند السراج). وهو لا يهتم بالمؤلفات التي تتناول الحب والعشق لتشرحها دون أن تقصد الوعظ مثل (كتاب الزهرة) لابن داوود و (طوق الحمامة) لابن حزم الأندلسي. نقل ابن الجوزي في كتابه حوالى ١٠٥٠ حديثًا وخبرًا بأسانيدها الكاملة التي أثبتنا صحة جزء كبير منها ولكنه لا يذكر عناوين الكتب التي استقى منها مادّته، وبدلاً من ذلك يعطي أسانيد تصله بمؤلّفي هذه الكتب. هناك عدة كتب مشهورة وقيِّمة في هذا النطاق – مثل (كتاب الأغاني) – حيث يمكن الاستفادة منها لموضوع كتاب ذم الهوى، ولكن ابن الجوزي غض الطرف عنها لأنها ليست منقولة بطريقة الحديث، ولأنه لم يستطع ان يسندها الى سلسلة الرواة. وقد استخدم لحديثه عن الأخلاق وذم الهوى مؤلفات لأبي بكر الرازي وابن عقيل والغزالي دون أن يُشير إليها. ويظهر من ذلك انه لم يعتمد قواعد الاقتباس من هذه الكتب التي لم تُروَ في المجالس، وأن الاشارة الى المصادر لا تطبق على كتب الأخلاق والفلسفة. أفكار ابن الجوزي نفسه تدور في أغلبيتها حول التحذير من الشهوة ومعالجة المريض بالعشق. وفي رأيه يمكن لأي واحد أن يُصاب بالعشق إذا كان غير مقاوم له بل مستسلمًا لهذه المصيبة التي لا تغلب إلاّ القابل لها. ويأتي ابن الجوزي أحيانًا بنصائح وملاحظات واقعية ومقنعة في نفسانية العشق والدوافع الدفينة للعشاق.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000349

2 ومن خلال تحليلنا سلسلة الرواة في كتاب ذم الهوى تمكنا من معرفة مصادره. لا بدّ من القول أن دراسة ما عن هذه المراجع المتعدّدة والمختلفة الاتجاهات سوف تكون مركبة وكثيفة، وها نحن نورد خطوطها الرئيسية. وبصفة عامة يمكن القول بأن المأثورات التي جمعها ابن الجوزي تنقسم الى نوعين: أخبار الصالحين وأخبار العشاق.

I/2 يرتبط كتاب ذم الهوى بما فيه من أحاديث وأقوال الصوفيين الأقدمين وأخبارهم – أي أخبار الصالحين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى – بكتاب آخر لابن الجوزي (صفة الصفوة) الذي ترجم فيه للعبّاد المشهورين بصلاحهم ونسكهم. ويشتمل كتاب ذم الهوى على حكم ومواعظ وأيضًا على أخبار الكرامات، وأقل من هذا على المذاهب الصوفية. ويتضح بذلك أن ابن الجوزي لم يرفض التصوّف مطلقًا عندما انتقد بعض مذاهب الصوفية وسلوكهم في كتابه (تلبيس ابليس). الأخبار المجموعة في ذم الهوى يسود فيها الحث على الزهد الشديد، وهذا الاتجاه يعارض مذهب ابن الجوزي نفسه المعتدل في العبادة والنسك. وقد أخذ أخبار الصالحين – باستثناء المصادر الأقل أهمية – من المجموعتين الكبيرتين لتراجم الصالحين لأبي نعيم والسلمي. ومن مصادره المهمة مأثورات أحمد بن حنبل وابنه عبدالله اللذين نقل منهما الأحاديث النبوية وأخبار الصالحين.

II/2 تحتل قصص العشاق العديدة مكانًا خاصًا في كتاب ذم الهوى لأنها لا تخضع لمذهبه الأخلاقي. إنها مختلفة في الأسلوب والحجم والموضوع، ولكننا نلاحظ أن هناك علاقة ما بين مميزاتها في ما يخص الأسلوب والموضوع وبين بعض الرواة المذكورين في أسانيدها. فنجد مثلاً للمرزباني أخبار الشعراء، وللتنوخي قصص الجرائم، وللخرائطي قصص العشاق القصيرة، ومن هنا نرى أنهم مؤلفون أكثر مما هم رواة. إن العلاقة بين الأسانيد والمتون تظهر كذلك عند بعض الرواة المصنفين (مثل ابن المرزبان) حيث روى عنهم بطرق شتى، لأن رواتهم تخصّصوا في مميزات معينة للأخبار التي رووها. بالإضافة الى ذلك يكشف تحليل عدة قصص عن بعض التفصيلات في منهج التأليف، كما يكشف عن المؤلّف الحقيقي بين الرواة المذكورين لهذه القصص مثل (قصص ابن حيويه والمدائني). وفي مجموعة قصص العشاق لابن الجوزي يتكرّر وصفه آلام العشاق وشقاءهم ومصارعهم. ومن أهم الرواة والمؤلفين لقصص العشق المصني القاتل والتي أبطالها غير معروفين، هم: الخرائطي – وقصصه في العشق المهلك تعد نموذجًا للتوجيه

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000350

الأخلاقي في هذا النوع من الأخبار – ، وابن دريد وابن حيوية والعتبي والمدائني وإلى حد ما الأصمعي . واثبت التقصي لبعض القصص المثالية لابن الانباري والهيثم بن عدى والأصمعي ، أنها روايات خيالية رغم أنها في الظاهر تحكي أحداثًا واقعية .

3 هذا الجزء من الدراسة في أكثريته وصفي ويقف على التفكير الأخلاقي في كتاب ذم الهوى .

I/3 في الباب ما قبل الأخير يتحدّث ابن الجوزي أكثر مما يتحدّث في الأبواب الأخرى حيث يرجع هذا الباب الى رأيه المذكور آنفًا ، وهو أن الإنسان يمكن أن يتحامى مصيبة الهوى الخبيث والعشق الخائب ويستشفي منها . ويعرض في هذا الصدد عددًا مما يسميه أدوية تنقسم الى نصائح وتنبيهات في ما يخص السلوك ، وهذا «لمعالجة الخارج» ، والى أفكار في عواقب العشق والهوى ، وهذا «لمعالجة الباطن» . إن حديثه يتضمن مواعظ وخواطر في موضوع الأخلاق وتعليقات في مسالك تؤثّر على حالة العاشق النفسية ، ويضيف ابن الجوزي الى ذلك بعض الملاحظات في نفسية العشق الذي يخف بعد أن يصل العاشق الى حبيبه .

II/3 في الأبواب الأولى لكتاب ذم الهوى يعرض المؤلّف الثنائية بين طبيعة الإنسان السفلى التي تربطه بالحيوان وقدرته العليا الداعية للعبادة ، ويوضح في ذلك القيم الأساسية في تفكيره . ففي رأيه تحقق القدرة العليا بثلاث فضائل وهي أولاً : العقل الذي يعد وسيلة الإنسان لإمساك نفسه والسيطرة على طبيعته ، وليس معناه هنا قدرة الإدراك . وثانيًا : العلم وخاصة العلوم الدينية . وثالثًا : العمل وهو الاجتهاد الناشط بخلاف الفراغ . أما القوة المضادة لذلك فهو الهوى الذي يحدّده ابن الجوزي بالغريزة . ويقدّم سلسلة من الحجج يثبت بها أنه لا بدّ من أن يتغلّب الإنسان على هذه الغرائز لسلامته في العاجل وفي الآجل . يقصد بذلك حض القارئ على أن يتأمل في ما للشهوة من العواقب السيئة التي تؤذيه في الأمور الدينية والدنيوية . ولكن الفكرة المهمة المتوجهة نحو الأنطولوجية ، هي أن ماهية الانسان لا تتم باتباع الهوى . وقد أخذها ابن الجوزي من أبي بكر الرازي ، كما أخذ منه أيضًا الاحتجاج القائم على هذه الفكرة . تعتبر النفس تابعًا لطبيعة الإنسان السفلى ، لأن جزءًا منها يطلب إشباع الطمع . وهي إما بالمعنى القرآني «أمّارة بالسوء» وإما بالتميز الفلسفي «النفس الشهوانية» . لا يستطيع الإنسان التغلب عليها إلاّ بالمجاهدة المستمرة ، ويسميها ابن الجوزي وبعض الصالحين : الجهاد ، ولذلك فإن مقاتلة طبيعة

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000351

الإنسان السفلى والكافرة ركن من أركان الإسلام.

III/3 جمع ابن الجوزي أقوالاً وأخبارًا في فضيلة الصبر، ويوضح أن الانسان الصالح يتم هذه الفضيلة بالصبر عمّا نهى الله عنه، وبالصبر على ما يستكره. ويهمل ابن الجوزي تمامًا صبر العاشق على قسوة الحبيب ومقاساة حاله. وبالتالي يلفت ابن الجوزي نظر القارئ الى موضوع القلب في خمسة أبواب. ويُشير من خلال المأثورات التي جمعها الى أن القلب محل الوعي ولا سلامة إلاّ بالمحافظة على طهارته الأصلية. وهو ينقل في هذا الموضوع وفي موضوع الصبر كذلك كثيرًا من الأقوال التي تقوم على الفكرة الصوفية.

IV/3 خصّص المؤلّف جزءًا كبيرًا من كتابه للنواحي الشرعية المتعلقة بالشهوة والعشق، ويسترسل في شرح السلوك المفروض في القرآن والسنة والذي مثله ودعا اليه الصالحون الأولياء. وتحذّر أقوالهم من الإثم ومن التفكير في اللذة المنهي عنها وعن طلبها. وتعلق هذه المأثورات ومواعظ المؤلف نفسه أهمية كبيرة على التحذير من النظر إلى من هو ليس من الحرم، وللنظر الى الصبيان المرد خطورة خاصة لأنه يعتني كثيرًا بإغراء الصبيان الفُتّان في مواعظه التي يقصد بها نصيحة العلماء والزهاد، ويبرز قبح أفعال اللواطيين. ويفيض ابن الجوزي في هذا النطاق بالرد على مذهب ابن داوود الذي – في ما قيل عنه – سمح بالنظر الى المحبوب ولم يرَ حرجًا في العشق العفيف والمكتوم، وبالمقابل يشجع من خلال المأثورات الجماع الحلال ويقبل اللذة فيه.

V/3 في ثلاثة أبواب يتناول ابن الجوزي موضوع العشق وماهيته وأسبابه وحكمه من الناحية الأخلاقية. ومعنى العشق عنده: الغرام المخلص العفيف، واستنتج هذه الصورة للعشق من خلال أخبار كبار العشاق من الشعراء في العصر الأموي. وبخلاف المؤلفين الذين سبقوه في هذا الموضوع، فإن ابن الجوزي يتجنّب تعليل العشق بأسباب ماورائية، بل يبيّن أن نوعًا من المناسبة يُشترط له. وهذا المصطلح معروف في مناقشة العشق وماهيته. ولكن المناسبة في رأي ابن الجوزي تخص طبيعة المحب والمحبوب وليست هي عائدة الى تشابه الأرواح كما رآها الذين سبقوه. وتحديده هذا يَهديه الى تبيانات أصلية واضحة في بعض ظواهر الحب، مثل حب محبوب قبيح أو الحب من طرف واحد. ولكنه لا ينفي في كتابه الفكرة القائلة بأن اقتران الأرواح قبل ارتباطها بالأجسام يسبّب العشق. وقبوله هذا التصور يناقض مذهبه الذي يعتبر العاشق مسؤولاً عن حاله. ويعترض ابن الجوزي على العشق بأنه عبث وعواقبه مؤذية، ويظهر في اثناء ذلك أن

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000352

العقل أحرى بالإنسان وواجبه العبادة. تتألف حججه من أفكار فلسفية الإتجاه ومقطّعة، وهي مأخوذة من ابن عقيل وأبي بكر الرازي من جهة، ومن آرائه الخاصة في طبيعة العشق الخداعية من جهة ثانية.

4 أهم مواضيع أخبار العشاق في كتاب ذم الهوى هو الحب المخلص المضني الذي يؤدّي بصاحبه الى الهلاك.

I/4 قال ابن الجوزي أكثر من مرة في سياق حديثه عن العشق كما تومئ بعض مضامين قصص العشاق: أن العشق والنكاح لا يجتمعان. يصل بنا الاطلاع على هذه الفقرات الى التفسير التالي: لا يقصد بهذا القول أن العشق لا يدوم في الحياة الزوجية، بل يعبّر عن معارضة بين الحب الجنسي المألوف والعشق المخلص الظاهر. ويعكس هذا القول المعايير الأخلاقية التي تحدّد مفهوم العشق حتى يكون موضوعًا مقبولاً في الأدب.

II/4 إن عددًا من قصص العشاق تطابق هذه النظرة لأنها تبين عن عفة العشاق، ويبدو أنها وُضِعت خاصة لهذا الغرض.

III/4 العشاق الشعراء الحجازيون في العصر الأموي – العذريون خاصة – هم المثال للعشق العفيف والمشتي، وابن الجوزي خصّص لهم بابًا طويلاً. إن الرواة الأقدمين الذين ينسب إليهم وضع دواوين الشعراء رووا الأخبار عنهم مع شعرهم، ويظهر الشعراء في هذه الروايات كأبطال قصص تتحدّث عن هيامهم وشقائهم. في عصر هؤلاء الرواة، يعني النصف الثاني للقرن الثاني الهجري، وجدت أيضا قصص شعبية منشؤها غير معروف، وتحكي عن شعراء عشاق مجهولين وغمهم وهلاكهم. لذلك لا بدّ لمن يدرس الحب العذري أن يعتبر أن وضع الأخبار عن الشعراء العشاق – التي هي في غالبها خيالية – مرتبطة بقصص شعبية. ساهمت هذه الأخبار كثيرًا في تشكيل صورتهم وشهرتهم بين أدباء العصر العباسي، بل إن هذه الأخبار أثّرت كذلك في رواية شعرهم.

IV/4 على عكس ذمه للهوى يروي ابن الجوزي الحديث النبوي التالي عن طرق مختلفة «من عشق وعفّ ومات، مات شهيدًا». وأثبتنا أنه حديث موضوع. على الأرجح عرفه ابن الجوزي موضوعًا، ولكنه نقله في كتاب ذم الهوى لأنه اهتم اهتمامًا كبيرًا بكمال مجموعته لتشتمل على المأثورات المشهورة في الحب.

V/4 تعزو المأثورات في كتاب ذم الهوى الهلاك بسبب العشق لطبع بعض الأعراب أو بعض قبائلهم (عذرة) ولا تعبّر هذه المأثورات ولا ابن الجوزي نفسه عن تقدير موت

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000353

العاشق في معنى أخلاقي أو فلسفي.

VI/4 لكن بعض الأخبار تقدّم الغرام الطاهر والمضني في صورة شبه نظرية، حيث تقول بأن الحب والوصال لا يمكن أن يجتمعا. وهذه النظرة هي اتباع لمذهب ابن الجوزي الى أبعد الحدود، حيث يقول بأن العشق والزواج لا يجتمعان، وتعارض تعاليمه في شفاء العشق لأن العشق في هذه الأخبار مهلك بالضرورة ولا حيلة فيه. ويظهر هنا مرة أخرى أن ابن الجوزي يلتزم المأثورات المسندة ولا يعترف بأي تناقض بينها وبين تفكيره الأصلي بل يراهما وحدة متكاملة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000354

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000355

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000356

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM ORIENT-INSTITUT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

1. Michel Jiha: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. Bernhard Lewin: Arabische Texte im Dialekt von Hama, mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. Thomas Philipp: Ǧurǧī Zaidān, his life and thought. 1979. XI, 250 S.
4. ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse. 1971. 10 S. dt. Text, *34*, 133 S. arab Text.
5. Baber Johansen: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. Heribert Busse: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055), 1969. XII, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. Josef van Ess: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einer Schrift des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 14 S. arab. Text, 2 Taf.
8. Wolfhart Heinrichs: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. Stefan Wild: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. Gerhard Endress: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. Josef van Ess: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971, XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. Dorothea Duda: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.-18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf.
13. Werner Diem: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. IX, 166 S.
14. Josef van Ess: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra. 1977. XI, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. Gregor Schoeler: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. Heinz Gaube: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Klappläne, 12 Textabb.
17. Heinz Gaube: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 202 S., 19 Taf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000357

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

18. Gernot Rotter: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text, 116 S. arab. Text.
19. Hans Daiber: Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. Werner Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid/Stefan Wild: Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII, 25, 164 S. arab. Text.
22. Ulrich Haarmann/Peter Bachmann, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S.
23. Rotraud Wielandt: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XXVII, 652 S.
24. Reinhard Weipert: Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī. 1980. 363 S.
25. Asʿad E. Khairallah: Love, Madness and Poetry. An interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. 363 S.
26. Rotraud Wielandt: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. Anton Heinen: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʾa as-sanīya fī l-hayʾa as-sunnīya with critical edition, translation and commentary. 1982. 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. Wilferd Madelung: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān, and Gīlān. In Vorbereitung.
29. Donald P. Little: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram ash-Sharīf in Jerusalem. Im Druck.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bd. 1. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Oßwald und A. Wuld ʿAbdalqādir. In Vorbereitung.
31. Ulrich Marzolph: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S.
32. Stefan Leder: Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 335 S.
33. Rainer Osswald: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. Im Druck.
34. Der Dīwān des Muftī ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh, hrsg. von Zuhair Fatḥallāh. 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90002/fragment/page=00000358