

كتاب المعمرين

لأبي حاتم سهل السجستاني



طبع
في مدينة ليدن للخراسة

بمطبعة برييل

سنة ١٨٩٩

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

I. قال الشيخ ابو حاتم سهل بن عثمان (1) الساجستاني ذكر ابو عبيدة وابو اليقظان ومحمد بن سلام الجهمي وغيرهم ان أطول بنى آدم عمراً الخضر عم واسمه خضرون (2) بن قابيل بن آدم عم وقال ابن اسحق حدثنا اصحابنا ان آدم عم لما حضرته الوفاة جمع بنيه وقال لهم يا بني ان الله منزل على اهل الارض عذابا فليكن جسدي معكم بالمغارة حتى اذا هبطتم فابعدوا بي (3) وادفوني بأرض الشام (4) * فكان جسده معهم فلما بعث الله 2a تعالى نوحا عم صم ذلك للجسد وأرسل الله تعالى الطوفان على الارض فغرق الارض زمانا فجاء نوح عم حتى نزل ببابل وأوصى بنيه الثلاثة وهم سام وياث وحم ان يذهبوا بجسده الى المكان الذي امرهم ان يدفنوه فيه فقالوا الارض وحشة ولا انيس بها ولا نهتدي الطريق ولكن نكف حتى ياتن الناس ويكثروا وتانس البلاد وتاجف، وقال لهم نوح عم ان آدم قد دعا الله ان يطيل عمر الذي يدفنه الى يوم القيمة فلم يزل جسده آدم حتى كان الخضر هو الذي تولي دفنه وأجر الله له ما وعده فهو يجيا الى ما شاء الله ان يجيا،

II. وعاش نوح النبي صلعم ألفا واربعمائة وخمسين سنة ذكر ذلك اسمعيل بن ابي زياد عن ابن ابي عياش العبدى عن انس قال قال رسول الله صلعم لما بعث الله نوحا الى قومه بعثه وهو ابن خمسين ومائتى سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين

28 عَمَّا وَبَقِيَ بَعْدَ الطُّوفَانِ * خَمْسِينَ سَنَةً وَمِائَتِي سَنَةً فَلَمَّا آتَاهُ مَلِكُ
 الْمَوْتِ قَالَ يَا نُوحُ يَا أَبَا كُبْرَى الْأَنْبِيَاءِ وَيَا طَوِيلَ الْعُمُرِ (1) وَيَا مُجَابَ
 الدَّعْوَةِ كَيْفَ رَأَيْتَ الدُّنْيَا قَالَ مِثْلَ رَجُلٍ بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ لَهُ بَابَانِ
 فَدَخَلَ مِنْ وَاحِدٍ وَخَرَجَ مِنَ الْآخَرِ وَقَدْ قَبِلَ دَخَلَ مِنْ أَحَدِهِمَا
 وَجَلَسَ هُنَيْئَةً ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْبَابِ الْآخَرِ،

III. قَالُوا وَكَانَ اطْوَلُ النَّاسِ عَمْرًا بَعْدَ الْخَضِرِ لُقْمَانُ بْنُ عَادِيَا (1)

الكَبِيرِ عَاشَ خَمْسِمِائَةَ سَنَةً وَسِتِّينَ سَنَةً عَاشَ عُمَرُ سَبْعَةَ أَسْرٍ
 [عَاشَ] كُلِّ نَسْرٍ مِنْهَا ثَمَانِينَ عَامًا وَكَانَ مِنْ بَقِيَّةِ عَادِ الْأُولَى، حَدَّثَنَا
 أَبُو حَاتِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْجَنَيْدِ الضَّرِيرُ أَخْبَرَنَا بِذَلِكَ الْحُسَيْنُ بْنُ
 خَالِدٍ عَنْ سَلَامٍ عَنِ الْكَلْبِيِّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَنْ
 مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ وَغَيْرِهِ فَلَمَّا غَيَّرَ الْحُسَيْنُ فَذَكَرَ أَنَّهُ عَاشَ ثَلَاثَةَ
 أَلْفٍ (2) وَخَمْسِمِائَةَ سَنَةً وَاللَّهِ أَعْلَمُ أَيُّ ذَلِكَ كَانَ، وَكَانَ مِنْ وَفَدِ
 عَادِ الَّذِينَ بَعَثَهُمْ قَوْمَهُمْ إِلَى الْحَرَمِ لِيَسْتَسْقُوا لَهُمْ وَكَسَانُ أُعْطِيَ مِنْ
 3a الْعَمْرِ عُمَرُ سَبْعَةَ أَسْرٍ * فَجَعَلَ يَأْخُذُ فَرَخَ النَّسْرِ الذَّكَرَ فَيَجْعَلُهُ فِي
 الْجِبَلِ الَّذِي هُوَ فِي أَصْلِهِ فَيُعَيْشُ النَّسْرَ مِنْهَا مَا عَاشَ فَإِذَا مَاتَ
 أَخَذَ آخَرَ فَرَبَّاهُ حَتَّى كَانَ آخِرُهَا لُبَدًا وَكَانَ اطْوَلُهَا عَمْرًا فَقِيلَ
 طَالَ الْأَبَدُ عَلَى لُبَدٍ وَقَالَ فِي ذَلِكَ لُبَيْدُ بْنُ رَبِيعَةَ الْجَعْفَرِيُّ مِنْ
 بَنِي كِلَابٍ (3)

وَلَقَدْ جَرَى لُبَدٌ فَادْرَكَ جَرِيَهُ * رَبِّبُ الرِّمَانِ (4) وَكَانَ غَيْرَ مُتَّقَلٍ

وَقَالَ لُبَيْدٌ أَيْضًا

لَمَّا رَأَى لُبَدُ النَّسْرَ تَطَايَرَتْ * رَفَعَ الْقَوَادِمَ كَالْفَقِيرِ الْأَعْرَلِ

مِنْ تَحْتِهِ لِقَمَانٍ يَرْجُو نَهْضَهُ * وَلَقَدْ رَأَى (5) لِقَمَانُ الْأَلَا (6) يَأْتَلِي

وَقَالَ الضَّبِّيُّ

أَوْلَمْ تَرَى لِقَمَانَ أَهْلَكَ * مَا أَقْنَاتَ مِنْ سَنَةٍ وَمِنْ شَهْرٍ

وَبَقَاءِ نَسْرِ كَلَّمَا أَنْفَرَضْتِ * أَيَّامَهُ عَادَتْ إِلَى نَسْرِ
وقال الأعشى (7)

لنفسك إذ (8) تاختارُ سبعةً أنسرٍ
36 إذا ما مضى نَسْرٌ خَلَوَتْ * إلى نَسْرِ
فَعُمِّرَ حَتَّى خَالَ أَنْ نَسْرَهُ
خَلُوْدٌ وَهَل تَبَقَى النَفُوسُ عَلَى الدَّهْرِ
وقال لأدناهنَّ إذ حَلَّ ريشه
هَلَكْتَ وَأَهْلَكْتَ ابْنَ عَادٍ وَمَا تَدْرِي

قال وأعطى من السمع والبصر على قدر ذلك وله احاديث كثيرة،
وقال الذبياني (9)

أَمَسَتْ خَلَاءً وَأَمَسَى أَهْلُهَا احْتَمَلُوا
أَخْنَى (10) عَلَيْهَا الَّذِي أَخْنَى (10) عَلَى لُبْدٍ

قال ابو حاتم أخنى (10) أفسد،

IV. قالوا وكان من بعده سطيحٌ وُلِدَ فِي زَمَنِ السَّيْلِ الْعَرَمِ
وعاش إلى ملك نى نواس وذلك نحو من ثلاثين قرناً وكان
مسكنه البحرين وزعمت عميد القيس أنه منهم وتزعم الأزد أنه
منهم وأكثر المحدثين يقولون هو من الأزد ولا ندرى ممن هو
غير أن ولده يقولون أنهم من الأزد،

V. قالوا وكان المعافر بن يعفر (1) بن مر * بعد هاذين فبات 4a

فلما حضره الموت حفروا له حفيرةً وبنوا له بيتنه (يعنى قبره) (2)
فأخذ صخرةً فكتب فيها

أَنَا الْمَعَاظِرُ بْنُ يَعْفَرَ بْنِ مَرٍّ، وَلَسْتُ (3) مِنْ نَى يَمَنِ بَقْرٌ،
لَكِنِّي مَضَرِّي حُرٌّ،

يقول لست منهم ذا أصل يقول انا يمانى الدار وأنشد لطرفة (4)

فَتَنَاقَيْتُ وَقَدْ صَابَتْ بِقُرَّةٍ (5)

فُوجِدَ فِي زَمَنِ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ فَكَشِفَ عَنْهُ فُوجِدٌ فِيهَا (فِي
الْجَبْرِ) وَوُجِدَ عِنْدَهُ الْكِتَابُ،

VI. وَقَالُوا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ قَرِيشٍ قَبْلَ مَخْرَجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَبَّرَ

الْبَحْرَ فَانْكَسَرَتْ سَفِينَتُهُ فَمَوْجَعٌ فِي جَزِيرَةٍ فِي أَرْضِ لَا يَسْرَى بِهَا
أَنْبِيَا فِيْمِنَا هُوَ يَطُوفُ فِي تِلْكَ الْجَزِيرَةِ إِذَا هُوَ بِشَيْخٍ كَبِيرٍ مَجْتَمِعِ

الْعِلْمِ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ قُلْتُ (1) رَجُلٌ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ مِنْ أَيْ الْعَرَبِ

قُلْتُ رَجُلٌ مِنْ قَرِيشٍ قَالَ بَأبَى وَأُمِّي قَرِيشٍ وَأَبِيْنَ مَسَاكِنَهَا الْيَوْمَ

قُلْتُ بِمَكَّةَ قَالَ فَهَلْ خَرَجَ مُحَمَّدٌ بَعْدُ فَقُلْتُ وَمَا خَرَجَ مُحَمَّدٌ قَالَ

4b فَقَصَّ عَلَيَّ كَيْفَ يَكُونُ خُرُوجُهُ وَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ نَبِيٌّ وَأَنَّهُ * سَيَخْرُجُ

إِذَا خَرَجَ فَاتَّبِعْهُ وَقَصَّ أَمْرَهُ ثُمَّ قَالَ لِي أَعْلَمُ أَنْتَ بِمَكَّةَ قُلْتُ نَعَمْ

قَالَ فَهَلْ تَعْرِفُ مَكَانًا فِيهَا يُقَالُ لَهُ الْمَطَابِخُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَتَدْرِي

لِمَ سُمِّيَ الْمَطَابِخُ قُلْتُ لَا فَقَالَ إِنَّ جَيْشِيْنَ مِنْهَا تَوَاعَدُوا لِلْقِتَالِ

فَنَزَلَ أَحَدُهُمَا شَرْقِيَّ الْجَبَلِ وَنَزَلَ الْآخَرُ غَرْبِيَّهِ فَنَاحَرْنَا فِيهِ الْجُزُرُ

مِنْ جَانِبِيهِ جَمِيعًا فَاطْبَخْنَا فَسُمِّيَ بِنَا الْمَطَابِخَ (2)، ثُمَّ قَالَ هَلْ

تَعْرِفُ مَكَانًا بِمَكَّةَ يُقَالُ لَهُ الْقُعَيْقِعَانُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تَدْرِي

لِمَ سُمِّيَ قُعَيْقِعَانُ قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا لَمَّا خَرَجْنَا مِنَ الْمَطَابِخِ لِلْقِتَالِ

فَاجْتَمَعْنَا بِذَلِكَ الْجَبَلِ فَاقْتَتَلْنَا فِيهِ وَقَعَقَعُوا السِّلَاحَ سَمِينَاهُ قُعَيْقِعَانُ،

ثُمَّ قَالَ هَلْ تَعْرِفُ فِيهَا بَقْعَةً يُقَالُ لَهَا فَاضِحٌ قَالَ أَجِدُ نَعَمْ قَالَ

فَهَلْ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ فَاضِحًا قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا تَنَاجَرْنَا فَاقْتَتَلْنَا

قِتَالًا فَضَحَّ بَعْضُنَا بَعْضًا فَسَمِينَاهُ فَاضِحًا، ثُمَّ قَالَ هَلْ تَعْرِفُ فِيهَا

مَوْضِعًا يُقَالُ لَهُ أَجِيَادُ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ

أَجِيَادًا قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا لَمَّا أَتَيْنَاهُ عَلَى جَرِيْدَةٍ خَيْلٍ فَاقْتَتَلْنَا

5a فِيهِ الْخَيْلُ * لَيْسَتْ فِيهَا رَجَالَةٌ سُمِّيَ أَجِيَادًا لِجِيَادِ الْخَيْلِ ثُمَّ

انصرف عتي الى الروضة فقلت يا عبد الله سألتني فاخبرتك
فاخبرني من انت فالنفت التي فقال مجيباً⁽³⁾

كأن لم يكن بين الحاجون الى الصفا
أذيس^٥ ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا أهلها فأزانا

صروف الليالى والجدود العواتر
فظننا انه الحارث بن مضاى الجهمي مد له في عمره الى ذلك
اليوم وبعضهم يقول شيخ من جرم،

VII. قالوا وكان من اطول من كان قبل الاسلام عمراً ربيع⁽¹⁾
ابن صبع⁽²⁾ بن وهب بن بغيض بن مالك بن سعد بن عدي
ابن فزارة عاش اربعين وثلاثمائة سنة ولم يسلم وقال لما بلغ مائتي
سنة واربعين سنة⁽³⁾

أصبح منى الشباب قد حسرا⁽⁴⁾
أن ينأ⁽⁵⁾ عتي فقد ثوى عصراً
ودعنا قبل ان نودعه⁽⁶⁾

لما قضى من جماعنا⁽⁷⁾ وطراً

56

*ها أنا ذا أمل⁽⁸⁾ الاخلاص وقد

أدرك عقلي⁽⁹⁾ وموئدي حجراً

أبامري⁽¹⁰⁾ القيس هل⁽¹¹⁾ سمعت به

هيئات هيئات طال ذا عمراً

أصباحك لا أحمل السلاح ولا

أملك رأس البعير ان⁽¹²⁾ نقرأ

والدئب أخشاه ان⁽¹³⁾ مررت به

وحدي وأخشى الرياح والمطراً

مِنْ بَعْدِ مَا قُوَّةُ أُسْرٍ (14) بِهَا
أَصْبَحَتْ شَيْخًا أَعْلَجَ الْكِبَرَا

وَقَالَ لَمَّا بَلَغَ مِائَتِي سَنَةً (15)

أَلَا أَبْلَغُ بَنِي رَبِيعٍ * فَأَشْرَارُ (16) الْبَنِينَ لَكُمْ فِدَاءُ
فَاتِي (17) قَدْ كَبُرَتْ وَدَقَّ (18) عَظْمِي * فَلَا تَشْغَلْكُمْ (19) عَنِّي النَّسَاءُ
وَأَنْ كُنَائِي (20) لِنِسَاءِ صِدْقِي (21) * وَمَا آلِي (22) بَنِي وَمَا (23) اسَاءُوا
وَيُرَوَّى وَمَا آلِي وَالنَّمَالِيَةَ التَّقْصِيرِ وَمَنْ قَالَ وَمَا آلِي فَالْمَعْنَى مَا
6a أَفْسَهُوا أَنْ (24) لَا يَبْرُونِي، * حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْإِسْوَدِ
النُّوشَجَانِيُّ عَنِ الْعُمَرِيِّ عَنِ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ قَالَ سَأَلَنِي
الْقَاسِمُ بْنُ مَعْنٍ عَنْ قَوْلِهِ * مَا آلِي بَنِي وَمَا اسَاءُوا * قُلْتُ ابْطُؤُوا
قَالَ مَا تَرَكْتَ فِي الْمَسْئَلَةِ شَيْعًا، رَجَعَ إِلَى بَقِيَّةِ الشَّعْرِ

إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَدْفَعُونِي * فَإِنَّ الشَّيْخَ يَهْدِمُهُ (25) الشِّتَاءُ
فَمَا حِينَ يَذْهَبُ كَلُّ فُرِّ * فَيَسْرِبَالٌ خَفِيفٌ أَوْ رِيَاءُ
إِذَا عَاشَ الْفَتَى مِائَتِينَ عَامًا (26) * فَقَدْ أَوَدَى الْمَسْرَةَ (27) وَالْفَتَاءُ
وَيُرَوَّى * فَقَدْ ذَهَبَ التَّخَيُّلُ وَالْفَتَاءُ * وَالْفَتَاءُ مَصْدَرُ الْفَتَى،

VIII. وَقَالُوا إِنَّ مَعَاوِيَةَ أُنِيَ بِرَجُلٍ مِنْ جَرْمٍ (1) فَقَالَ مَا أَسْكَنَكَ

هَذِهِ الْبَلَدَةَ قَالَ خَرَجَ قَوْمِي مِنْ مَكَّةَ وَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ فَخَرَجَ
أَبِي نَحْوَ الشَّامِ فَلَمْ أَرَلْ بِهَا قَالَ كَمْ أَتَى عَلَيْكَ قَالَ أَرْبَعُونَ وَمِائَتَا
سَنَةً قَالَ فَمَنْ أَنْتَ قِيلَ مِنْ جَرْمٍ قَالَ كَذَبْتَ لَسْتَ مِنْهُمْ قَالَ
فَكَيْفَ تَسْأَلُنِي إِذَا قَالَ كَمْ أَتَى عَلَيْكَ مِنَ الزَّمَانِ قَالَ كَالَّذِي أَتَى
عَلَيْكَ فَظَنَّ مَعَاوِيَةَ أَنَّهُ يَعْنِي هُوَ لَكِهِ فَقَالَ كَذَبْتَ قَالَ فِكَيْفَ
6b رَأَيْتَ الدَّهْرَ قَالَ سَنَبَاتٌ بِلَاءٌ وَسَنَبَاتٌ رِخَاءٌ (2) وَيَوْمٌ * شَبِيهٌ بِيَوْمِ
وَلَيْلَةٌ شَبِيهَةٌ بَلِيلَةٌ يَهْلِكُ وَالِدٌ وَيُخْلَفُ مَوْلُودٌ فَلَوْلَا الْهَالِكُ لَامْتَلَأَتْ
أَنْدُنِيَا وَلَوْلَا الْمَوْلُودُ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ قَالَ فَهَلْ رَأَيْتَ أُمِّيَّةً قَالَ نَعَمْ

يقوده ذَكْوَانُ عَبْدَهُ فَقَالَ كُفَّ فَقَدْ جَاءَ غَيْرُ مَا ذَكَرْتَ قَالَ فَاتَى
الْمَالُ أَفْضَلَ قَالَ عَيْنٌ خَرَّارَةٌ فِي أَرْضِ خَوَّارَةٍ قَالَ ثُمَّ مَهْ قَالَ فَرَسٌ
فِي بَطْنِهَا فَرَسٌ يَتَّبِعُهَا فَرَسٌ قَدْ ارْتَبَطَتْ مِنْهَا فَرَسًا قَالَ ثُمَّ مَهْ
قَالَ عِدَّةَ أَيَّامِ السَّنَةِ ضَائِنًا أَضْمَنُ لِمَاحِبِهَا الْغِنَى،

IX. قَالُوا وَعَاشِ الْأَضْبَطُ بْنُ قُرَيْعِ بْنِ عَوْفِ بْنِ كَعْبِ بْنِ
سَعْدِ بْنِ زَيْدِ مَنَاةَ بْنِ تَمِيمِ عُمَرًا ثُمَّ مَاتَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَقَدْ
كَانَ لَهُ حَمَامٌ بِالْحَبِيرَةِ فَقَالَ الْأَضْبَطُ (1)

يَا قَوْمَ مَنْ عَادِرِي مِنَ الْخَدَعَةِ (2)
وَالْمُسَى وَالصُّبْحُ لَا فَلَاحَ مَعَهُ
مَا بَالُ مَنْ غَيَّبَهُ (3) نَمِصِبُكَ لَا (4)
* تَمْلِكُ مِنْ أَمْرِهِ الْبَدَى (5) وَزَعَهُ
حَتَّى إِذَا مَا أَنْجَلْتِ عَمَائِنْتَهُ (6)
* أَنْحَى عَلَيَّهِ وَأَمْرَهُ (7) فَاجْعَلْهُ
وَصَلِّ وَصَالِ (8) الْبَعِيدِ مَا (9) وَصَلِ إِلَى
سَحْبَلٍ وَأَقْصِ الْقَرِيبِ إِنْ قَطَعَهُ
وَأَقْبِلْ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ
مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَقَعَهُ

X. (1) قَالُوا وَعَاشِ الْمُسْتَوْعِرُ بْنُ رَبِيعَةَ (2) بِنِ كَعْبِ * ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ 7a
وِثَلَاثِمِائَةَ سَنَةٍ وَقَالَ قَوْمٌ بَدَلَ ثَلَاثِمِائَةَ وَثَلَاثِينَ سَنَةً (3) وَقَالَ فِي ذَلِكَ (4)

وَلَقَدْ سَمِمْتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطَوَّلْتُهَا
وَعَمِرْتُ (5) مِنْ عَدَدِ (6) السِّنِينَ مِثْلَنَا (7)
مِائَةً حَدَّثَهَا (8) بَعْدَهَا مِائَتَانِ لِي
وَعَمِرْتُ (9) مِنْ عَدَدِ الشُّهُورِ سِنِينَا

هَلْ مَا بَقِيَ إِلَّا كَمَا قَدِّدْنَا
 بِسَوْمٍ يَوْمٍ¹⁰ وَأَيَّلَةً تَأْخُذُونَا

بقي يريد بَقِيَ وهي لغنة¹¹ وأنشد

لَقَادَعْتُ كَعْبًا فَأُبْقَيْتُ وَمَا بَقَا

وقال المفضل عاش زمانا طويلا وكان من فرسان العرب في الجاهلية وكان رجل من فتيان قومه يجلس اليه وكان نذلك الرجل صديق يقال له عامر وكان الفتى يقول لعامر ان امرأة المستوخر صديقة لي وهو يطيل الجلوس فأحب أن تجلس معه حتى اذا أراد القيام تشاءبت ورفعت صوتك * بالتوباء حتى اسمع وأنصرف⁷⁶ من عندها من قبل ان يفجأنا ونحن على حالنا تلك وانما كان الفتى صديقا لام عامر فاراد أن يشغله بحفظ المستوخر فيخالف الفتى الى أم عامر فيكون معها حتى اذا سمع التثاوب يخرج ففطن المستوخر لعامر وما يصنع فاشتمل على السيف وجلس حتى اذا لم يبق غبيرة وغير عامر قال ألا ترى والذي أحلف به لئن رفعت صوتك لأضربنك بالسيف فسكت عامر فقال له المستوخر قم معي فقاما الى بيت المستوخر فاذا امرأته قاعدة بينتتها فقال هل ترى من بأس قال ما أرى بأسا قال المستوخر فانطلق بنا الى اهلك فانطلقا فاذا هو بالفتى منتبظا أم عامر معها في ثوبها فقال له المستوخر انظر الى ما ترى ثم قال لعنتي مصلا كعامر¹²، قال ابو حاتم وانما المثل حسبتني مصلا كعامر فذهب قوله مثلا، وانما سمى المستوخر لانه قال في الشعر¹³

يَنْشُ الْمَاءُ فِي الرَّبَلَاتِ مِنْهَا * نَشِيْشَ الرَّصْفِ فِي اللَّيْنِ الْوَعِيْرِ

. 14)

.

XI.

*والعافية خَلَفَ مِنَ الْوَأْفِيَةِ (1)، وسنُساقى الى ما أَنْتَ لاقِ، أُراني 8a
غنيًا ما دُمْتُ سَوِيًّا، ان رُمْتُ (2) المَحَاجِرَةَ فقبل المُنَاجِرَةَ (3)،
عَدَاكَ مَن لِحَاكَ (4)، خَلَّ الوَعِيدُ يَذْهَبُ فِي البِيدِ، أَنْكَ لِن
تَبْلُغَ بَلَدًا إِلَّا بِزَانٍ، لَا تَسَاخَرُ (5) مِنْ شَيْءٍ فَيَاخُورَ بِكَ، أَنْكَ
سَتَاخَالَ مَا لَا تَنَالُ، يَرِيدُ أَنْكَ سَتَتَمَتَّى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ وَالْمَعْنَى
أَنْكَ تَنْظُنْ كُلَّ يَوْمٍ أَنْكَ تَبْقَى إِلَى عَدَدٍ وَتَنْظُنَّ الْعَدَدَ أَنْكَ تَبْقَى
إِلَى بَعْدِ الْعَدَدِ وَذَلِكَ مَا لَا يَكُونُ، رَبُّ لَأْتِمُ مُلِيمٌ (6)، لَا تَهْرِفُ
بِمَا لَا تَعْرِفُ (7)، وَإِذَا تَكَلَّمْتَ عَنِّي النَّاسَ كُنْتُ أَغْوَاهُمْ، لَيْسَ
مِنَ الْقُوَّةِ التَّوَرُّطُ فِي الْهَوَّةِ، وَإِلَى أُمَّه يَبْجَزَعُ مَن لَهْفَ (8)، جَسَدَكَ
لَا كَدَّكَ (9)، أَسْعَ بِأَجْدٍ أَوْ دَعَّ (10)، إِنْ بَعْدَ الْحَوْلِ أَوْلًا وَإِنْ
مَعَ الْيَوْمِ غَدًا (11)، وَإِنَّ أَخَاكَ مِنْ أَنْتَاكَ (12)، يَرِيدُ وَأَتَاكَ، مِنْ
يَسْطُلُ ذَيْلُهُ يَنْتَطِفُ بِهِ (13)، إِنْ أَخَا الظُّلْمِ (14) أَعَشَى بِاللَّيْلِ،
وَمِنْ حَظِّكَ مَوْضِعَ حَقِّكَ (15)، لَا تُلْزِمُ أَخَاكَ مَا سَاءَكَ، وَمِنْ خَيْرِ
خَبْرٍ أَنْ تَسْمَعَ بِمَطَرٍ، * وَنَاصِحِ أَخَاكَ الْخَبْرِ (16) وَكُنْ مِنْهُ عَلَى 8b
حَدَرٍ، وَلَا التَّكْدَلَ غَيْرَكَ فَإِنَّ * الْعَقُوقَ تُكْدَلُ مَن لَمْ يَتَّكِلْ (17)،
وَمَنْ لَكَ بِأَخِيكَ كَلِمَةٌ (18)، وَالتَّجَرُّدُ لِعَيْبِ نِكَاحٍ (19) مُثَلَّةٌ، وَلَا تَكُونَنَّ
رَاضِيًا بِالْقَوْلِ، الْحَرِصُ يَلْهَمُ الْعَرِضَ، يَرِيدُ يَأْكُلُهُ، لَا تَحْمَدَنَّ (20)
أُمَّةً عَامَ اشْتِرَائِهَا وَلَا فِتْنَةً (21) عَامَ هِدَائِهَا (22)، لَا تَلْمُ أَخَاكَ مَا
آسَاكَ،

قالوا وجمع اكنم بن صيفي بنيه فقال يا بني قد أنت علي
مائتا سنة وأنى مزودكم من نفسي (23) عليكم بانبر فانه ينمى (24)
العدد، وكفوا ألسنتكم فان مقتل الرجل بين فكيبه (25)، ان قول

لِحَفِّ لَمْ يَدْعُ لِي صَدِيقًا⁽²⁶⁾، وَأَنَّهُ لَا يَنْفَعُ مِنَ الْبَجْرِ النَّبْكَى
وَلَا مِمَّا هُوَ وَاقِعُ التَّوْقَى⁽²⁷⁾، وَفِي طَلَبِ الْمُعَالَى يَكُونُ الْعَرَّ⁽²⁸⁾،
وَيُقَالُ يَكُونُ الْعَرَّ، الْاِقْتِنَصَادُ⁽²⁹⁾ فِي السَّعَى أَبْقَى لِلْجَمَالِ⁽³⁰⁾،
وَمَنْ لَا يَأْسَى⁽³¹⁾ عَلَى مَا فَانَهُ وَدَعَّ بَدَنَهُ⁽³²⁾ وَمَنْ قَنَعَ بِمَا هُوَ
فِيهِ قَرَّتْ عَيْنُهُ، اِنْتَقَدُّمُ قَبْلَ التَّنَدُّمِ⁽³³⁾، اِنْ⁽³⁴⁾ أَصْبَحَ عِنْدَ
رَأْسِ الْأَمْرِ أَحَبُّ السِّيِّ مِنْ أَنْ أَصْبَحَ عِنْدَ ذَنْبِهِ، لَمْ يَهْلِكْ مِنْ
9a مَالِكَ مَا وَعْظُكَ، * وَيَلُّ لِعَالَمِ أَمْرٍ مِنْ جَاهِلِهِ⁽³⁵⁾، الْوَحْشَةُ ذَهَابُ
الْأَعْلَامِ⁽³⁶⁾، اِى الْعُظْمَاءِ⁽³⁷⁾، وَيَتَشَابَهُ الْأَمْرُ إِذَا أَقْبَلَ إِذَا أُدْبِرَ
عَرَفَهُ الْأَحْمَقُ وَالْكَيْسُ، الْبَطْرُ عِنْدَ الرِّخَاءِ حُمْفٌ وَالْبَجْرُ عِنْدَ
النَّازِلَةِ آفَةُ النَّجْمِ⁽³⁸⁾، وَلَا تَغْضَبُوا مَنْ الْيَسِيرِ فَانَّهُ يَجْنِي
الْكَثِيرَ، لَا تُجِيبُوا فِيْمَا لَا تُسْأَلُونَ عَنْهُ وَلَا تَضْحَكُوا مِمَّا لَا
يُضْحَكُ مِنْهُ، تَنَاءَوْا فِي الدِّبَارِ لَا⁽³⁹⁾ تَبَاغَضُوا فَإِنَّ * مِنْ يَجْتَمِعُ
يَتَفَقَّعُ عَمْدُهُ⁽⁴⁰⁾ (أَوْ عَمْدُهُ يُقَالَانِ جَمِيعًا)، وَلَقَدْ رَأَيْتُ جَبَلًا
مُضَلًّا تُزَايِلُهُ حَجَارَتُهُ وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ أَمْلَسَ مَا فِيهِ صَدَحَ⁽⁴¹⁾، الرُّمُومُ
النِّسَاءِ الْمَهَانَةِ وَلَنْعَمَ لَهُوَ الذُّحْرَةُ⁽⁴²⁾ الْمَغْرَلُ⁽⁴³⁾، وَأَحْمَقُ الْاِحْمَقِ
الْفُجُورُ⁽⁴⁴⁾، وَحِيلَةٌ مِنْ لَا حِيلَةَ لَهُ الصَّبْرُ، اِنْ كُنْتَ نَافِعِي قَرِّ⁽⁴⁵⁾
عَنِّي عَيْنِكَ، اِنْ تَعَشَّ تَرَّ مَا لَمْ تَرَ⁽⁴⁶⁾، قَدْ أَقْرَّ صَامِتٌ⁽⁴⁷⁾،
الْمَكْتَنُّ كَحَاطِبِ اللَّيْلِ⁽⁴⁸⁾ وَمَنْ أَكْثَرَ أَسْقَطَ⁽⁴⁹⁾، وَالسَّرُّ الظَّاهِرُ
الرِّيَاشُ⁽⁵⁰⁾، لَا تَبُولُوا عَلَى أَكْمَةِ⁽⁵¹⁾ وَلَا تُفْشُوا سِرًّا إِلَى أُمَّةٍ⁽⁵²⁾،
مَنْ لَمْ يَبْرُجْ إِلَّا مَا هُوَ مُسْتَوْجِبٌ لَهُ كَانَ قِيمًا أَنْ يُدْرِكَ حَاجَتَهُ⁽⁵³⁾،
9b لَا تَمْنَعَنَّكُمْ * مَسَاوِي [رَجُلٍ]⁽⁵⁴⁾ مِنْ ذِكْرِ مَحَاسِنِهِ⁽⁵⁵⁾، حَدَّثَنَا
أَبُو رَوْقٍ⁽⁵⁶⁾ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرِو بْنِ خَلَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَرْبِ
الْهَلَالِيِّ قَالَ قَالَ أَكْثَمُ بْنُ صَيْفِيٍّ لَوْلَدِهِ يَا بَنِي لَا يَغْلِبَنَّكُمْ جَمَالُ
النِّسَاءِ عَنْ صَرَاخَةِ اِنْسَابِ فَإِنَّ الْمَنَاكِحَ الْكَرِيمَةَ مَدْرَجَةٌ

لِلشَّرَفِ (57) ، قال ابو حاتم قالوا وكان من أمر رِيَاحِ (58) بن ربيعة (59) ذراريح النميمي انه أخذ عبدًا يقال له الماجر وأمة يقال لها الصبعاء وابلا لابن أخ لأكنتم فبعث اليه أكنتم مالك بن نويرة وهو ختن رِيَاحِ على ابنته فدفع اليه ما كان اخذ منه وابطأ عليهم فبعث اليه أكنتم المكقف بن المسيح فلما توجه من عنده قيل له قد انطلق فليأتينك بالابل والعبد والأمة فقال اكنتم فتى ولا كمالك (60) ، قال ابو حاتم هذا مثل للعرب معروف ، فلما قدم عليه ماله قال صرح الأمر (61) عن تحضه فدفع اليه مال ابن اخيه فقل أقصر لما أبصر (62) وهذا خبر ان كان له أثر ، وفي الجريسة تشرك (63) العشيرة ، ورب قول أنفد (64) من صول ، والحر حر وان مسه الضرة (65) ، * واذا 10a أفرع الفواد ذهب الرقاد ، هل يهلكني فقد ما لا يعود ، واعوذ بالله أن يرميني امرؤ بدائه ، رب كلام ليس فيه اكنتم ، حافظ على الصديق ولو في الكريفة ، وليس من العدل سرعة العدل (66) ، وليس بيسير تقويم العسير ، واذا اردت النصيحة فتأقّب للظنة (67) ، ولو أنصف المظلوم لم يبق فينا مظلوم ، متى تعالج مال غيرك تسام (68) ، وغثك خير من سمين غيرك (69) ، لا تنطرح جماء ذات قرن (70) ، وقد يبلغ الخضم بالقضم (71) ، وقد صدع الغراق بين الرفاق ، واستأنوا أخاكم فان مع اليوم أخاء ، وكل ذات بعل ستبيم (72) ، وقد غلب عليك من دعا اليك ، والحر عزوف اى صبور لما يبلى ، ولا تطمع في كل ما تسمع ، قالوا وأشار أكنتم يوم الكلاب على بنى تميم حين سارت اليهم مذحج بأجمعها فقال استشيروا وأقلوا للخلاف على أمرائكم وآياكم وكثرة الصياح في الحرب فان كثرة الصياح * من القشل وكونوا جميعا فان الجميع غالب 10b

والمَرْءُ يَعَجِزُ لَا مَحَالَةَ (73)، تَنْبَتُوا وَلَا تُسَارِعُوا فَإِنَّ أَحْزَمَ الْفَرِيقِينَ
 أَرَكُنْهُمَا، وَرَبِّ عَاجِلَةٍ تَهَبُ (74) رَيْثًا (75)، وَتَنْمَرُوا لِلْمَكْرِبِ وَأَدْرِعُوا اللَّيْلَ
 وَاتَّخِذُوهُ جَمَلًا فَإِنَّ اللَّيْلَ أَخْفَى لِلْوَيْلِ (76) وَلَا جَمَاعَةَ مَنِ اخْتَلَفَ،
 قَالَ وَغَزَا أَكْثَمُ فَأَسْرَ الْأَقْيَاسَ وَنَهَيْكَمَا وَأَخَذَ أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ فَقَالَ
 لِبَنِي أَخِيهِ وَهُمْ ثَلَاثَةُ الْكَلْبِ وَالذَّئِبِ وَالسَّبْعُ بَنُو بَنِي عَامِرٍ
 وَعَامِرٌ أَخُو أَكْثَمِ وَكَانَ اكْبَرَهُمْ الْكَلْبُ وَكَانَ شَرَّهُمْ فَدَفَعَ الْأَقْيَاسَ
 وَنَهَيْكَمَا وَأَهْلِيهِمْ إِلَى الْكَلْبِ وَوَضَعَ الْأَمْوَالَ عَلَى يَدَيِ الذَّئِبِ وَقَالَ
 إِذَا أَطْلَقْتَهُمْ فَادْفَعْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَأَرُدِّهَا عَلَيْهِمْ فَانْطَلَفَ الْكَلْبُ
 إِلَى الذَّئِبِ فَأَخْبِرَهُ أَنَّهُ قَدْ أَطْلَقَهُمْ فَأَكَلَ مِنْهَا فَبَلَغَ أَكْثَمُ فَقَالَ
 نَعَمْ كَلْبٌ فِي بُوَيْسٍ أَهْلُهُ (77) وَمَنْ اسْتَرْعَى الذَّئِبَ ظَلَمَ (78)، لَا
 تَرْجِعَنَّ عَن خَيْرٍ هَمَمْتَ بِهِ إِنَّكَ لَنْ تَأْخِيبًا لِلدَّهْرِ خَبِيئًا إِلَّا
 11a سَأَلَكُ (79)، قَالَ وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ مَا تَأْخِيبًا لِلدَّهْرِ * يَسْأَلُكَ وَرَبِّمَا أَعْلَمُ
 فَادْعُ، تَشْجُجُ بِيَدٍ وَتَأْسُو بِأَخْرَى (80)، وَدَكَ مَنْ أَعْتَبَكَ، وَحَسْبُكَ
 مِنْ شَرِّ سَمَاعَةٍ (81)، لَا تَكَلِّفِ الْهَوْلَ فَإِنَّ الْعَاشِيَةَ تَهْيِجُ (82) (الْأَبِيَّةُ،
 وَالْأَقْرَبُ مَنَا (83) يَهْدِي عَمَامُ أَرْضِنَا، لَيْسَ الْحَلْمُ عَنِ قَدَمٍ، وَكُنْ (84)
 كَالسَّمَنِ لَا يَخِمُّ، قَالَ الْكَلْبُ مَا أَنَا بِرَادِّهَا حَتَّى يَمْدَحُونِي

فَقَالَ قَيْسُ بْنُ نُوفَلٍ

أَنْتَ السَّدَى وَأَبْنُ النَّدَى أَنْ رَدَدْتَهَا

وَجَدُّكَ صَيْفِيٌّ وَخَالُّكَ أَكْثَمُ

فَقَالَ كَفَى بِهَذَا عَارًا أَنْ يُنْسَبَ الرَّجُلُ إِلَى أُمَّةٍ فَرَجَعَ إِلَى
 فَخِذِهِ، قَالُوا وَجَمَعَ أَكْثَمُ قَوْمَهُ وَسَارَ حَتَّى انْتَهَى إِلَيْهِمْ فَقَالَ يَا
 حَامِلُ انْزُكِرْ حَلًّا فَقَالَ أَبُو حَاتِمِ الْمَثَلِيُّ يَا عَاقِدُ انْزُكِرْ حَلًّا (85)
 حَسْبُكَ مَا بَلَغَكَ الْمَاحِلًا، رَبِّ أَكَلْتَهُ تَمَنَعُ (86) أَكَلَاتُ (87) وَرَبِّمَا
 ضَامٌ قَبْلَ أَنْ يُسَامَ وَأَمَّا انْأَخَذَتْ الْغَنَمَ مِنْ حَذَرِ الْعَارِيَّةِ، وَلَوْ

لذا (88) عَوَيْتُ لِرَأْسِهِ (89) “ قال فحلف عليه (90) السبيع ليردتها
وليطلقها ثم لا يقيم ببسند * يُحَاجِرُ عَلَيْهِ فِيهَا فشاخصا وأبى 116
الذئب أن يتبعهما ، وقال أكنتم يا بني لا حكمة إلا بعصمة ولا
تكونوا كالكلب أحب أهله إليه الظاعن أرى الكيس نصف
العيش ، ولا تعنفوا برفقة طالبا لرفقة (91) ، ولا دواء لمن لا حياة
له ، وفي كل (92) صباح صبور ، وأذليل (93) للمحك تعزز ، ولا تجر
فيما لا تدرى ، وفي الاعتبار غنى عن الاختبار ، وكلما يبذل
يأحمدا ، وإنما يمسك من استمسك ، وكاد ذو العربة يكون في
كربة ، والمنية تأتي على البقية (94) ، واستر سوء أخيك لما تعرف
فيك ، والذئب مغبوط بذي بطنه (95) “ قالوا وكتبت جهينة
ومزينة وأسلم وخزاعة الى أكنتم أن أحدث اليينا أمرا نأخذ به
فكتب اليهم لا تفرقوا في القبائل فإن الغريب بكل مكان
مظلوم ، عاقدوا الثروة وآياكم والوشائظ ، قال ابو حاتم وهم
الخشو من الناس ، فإن الذئبة مع الغلظة ، جازوا اخلاقكم (95a) بالبدل
* والتجدة ، إن العارية لو سئلت أين تذهبين لقالن أبغى 12a
أعلى ذما (96) ، من يتبع كل عورة يجردها ، والرسول مبالغ غير
ملوم ، من فسدت بطانته كان كمن غص بالماء (97) ، ولو بغيره
غص أجارته غصته ، أشرف القوم كالمخ من الدابة فأنما تنوع
الدابة بماخها ، وأشد القوم مؤونة أشرفهم وهم كحاقن الالهالة (98) ،
من أساء سمعا أساء جابئة (99) ، والدال على الخير كفاعله ، والجزء
بالجزء والبادئ اظلم (100) ، والشر يبذوه صغاره (101) ، وأهون انسقي
التشريع (102) “ قالوا تناقر القعقاع وخالد بن مالك (103) بن سلم
النهشلي الى أكنتم بن صيفي أيهما اقرب الى المجد والسود
فقال سفيهان يريدان الشر ارجعا فان ابينما فاني لست مفضلا

أحدًا من قومي على أحد كلهم التي شرع^{١٠٤} سواءً وخلا بكل واحد منهما يسعاه الرجوع عما جاء له فلما أبيا بعث معهما رجلا الى ربيعة بن حذار الاسدي وحبس عنده ابلهما وكانا 12b تنافرا مائة * لمائة فقال انطلقا مع رسولي هذا فانه قتلنا ارض جاهلها وقتل ارضا عالمها^{١٠٥}، الرِّفْقُ حُسْنُ الْأَثَاةِ وَمَوَاتَاةُ الْأَوْلِيَاءِ وَاللُّؤْمُ مَنَعُ السَّدَادِ وَذَمُّ الْجَوَادِ وَالذِّقَّةُ مَنَعُ الْيَسِيرِ وَطَلَبُ الْخَقِيرِ وَالخُرْقُ طَلَبُ الْقَلِيلِ وَاضَاعَةُ الْكَثِيرِ، صادق صديقك^{١٠٦} هَوْنَا مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ عَدُوًّا يَوْمًا مَا وَعَادَ عَدُوًّا هَوْنَا مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ صَدِيقًا يَوْمًا مَا، قال فنقر ربيعة الققعاق على خالد وقال ما جعل العبد^{١٠٧} كرتبه^{١٠٨}، فرجع خالد مغضبا فاذا هو براع^{١٠٩} لبني أسد فسأله فأخبره الخبر فقال الراعي الحق بأكنم فان اخذت الابل والا فقد هلكت فجااء الى أكنم فادعاهما وسأله الابل فقال أكنم حتى يأتيني رسولي فخرج من عنده مغضبا حتى أتى بني مجاشع وبني نهشل فقال أنغلبني أسيد على مالي فخرجوا فركبوا اليهم فخرج اليهم أكنم في قومه فرتهم وقال في ذلك

* أَنْبِئْتُ أَنَّ الْأَقْرَعَيْنِ وَخَالِدًا 13a
أَرَادُوا بِأَنْ يَسْتَنْقِصُوا عِزَّ أَكْثَمَا
(ويروى يستهضموا وقيل يستبضعوا)^{١١٠}

فَعَصَّ بِمَا أَبَقَتْ خَوَاتِنُ أُمَّه
بَعْمِدَ أَرَادُوا أَنْ أُذَمَّ وَيَغْنَمَا
اي ويغنم خالد، وزعموا انه قال أيضا
سَاحِبُهَا حَتَّى يَبِينَ سَبِيلُهَا
وَيَسْرَحُهَا تُحْدِي إِلَى الْحَيِّ اسْلَمَ

وَيَمْنَعُهَا قَوْمِي وَيَمْنَعُهَا يَدِي

وَجَرَدًا مِنْ أَهْلِ الْأُفَاقَةِ (111) صَدِّدُمْ

قال أصاب النعمان بن المنذر أسارى من بنى تميم فركب اليه وفودهم وفيهم أكنم بن صيفى حتى انتهوا الى النجف فلما علوه أنخ أكنم بعبيره وقال لأصحابه ترون خضيلتى قالوا رأينا ما ساءنا قال قلبى مضغعة من جسدى ولا اظنه الا نحل كما نحل سائر * جسدى (112) فلا تتكلوا على فى حيلة ولا تمنطق فقدموا للبيرة^{13b} فأقاموا نصف حول ثم شاخص النعمان الى القططانة (113) فأقام بها نصف حول فلما أنقضت الوفود ولم يبق منهم الا اليسير قال أكنم وأخذ بحلقة الباب ونادى.

يا حماد بن مالك بن أهبان * هل تبليغى ما أقول النعمان
ان الطعام كان عيش الانسان * اهلكتنى بالحبس بعد الحمان
من بين عار جائع وعطشان * وذاك من شر حيا الضيفان

فسمع النعمان صوته فقال ابو حيدة ورب الكعبة ما زلنا نحبس اصحابه حتى نفاحشناه ثم اذن لهم فلما دخلوا قال مرحبا بكم سلوني ما شئتم الا اسارى عندى فطلب اليه القوم حوائجهم وأنى أكنم أن يسأله فقبل له ما يمنعه قال قد علم قومى انى من أكثرهم ملا وجئنا لأمر قد نهيينا عنه فقال النعمان ما أراهم الا سيغنمون وتخيب قال ذلك لهم ثلثنا يقول النعمان مثل مقالته * ويقول أكنم مثل مقالته ثم اذن له فى الرابعة فى القول فنكلم^{14a}

أكنم فقال أبيت اللعن قد علم قومى انى من أكثرهم ملا ولم أسأل أحدا شيئا ان المسئلة من أضعف المكسبة (114) وقد تاجوع الحرة ولا تأكل بثدييها (115) ان من سلك الجدد آمن العثار (116)، ولم يجز (117) سالك القصد ولم يعم على القاصد

مذهبه¹¹⁸)، مَنْ شَدَّدَ نَفْرَ وَمَنْ تَرَاحِمَ (119) نَأْتَفُ، وَالنَّسْرُ التَّغَاغُلُ
 وَاحْسِنِ الْقَوْلَ أَوْجِزْهُ وَخَيْرِ الْفَقْهَ مَا حَاضِرَتْ بِهِ، فَقَالَ النُّعْمَانُ
 صَدَقْتَ سَلُّ حَاجَتَكَ فَقَالَ نَافِتَكَ بِرَحْمَلِهَا وَخَلَعَنَكَ وَكَلَّ مَكْرُوبٍ
 بِانْقِطَاعِهَا وَالْحَبِيرَةُ عَرَفَنِي قَالَ ذَلِكَ لَكَ فَرَكِبَ نَافِتَهُ فِي كِسْوَتِهِ ثُمَّ
 نَادَى يَا أَهْلَ السَّاجِنِ إِنَّ النُّعْمَانَ قَدْ جَعَلَ لِي مِنْ عَرَفَنِي قَالُوا
 كَلْنَا نَعْرِفُكَ أَنْتَ أَكْثَمُ بْنُ صَبِيغَى ثَرُ فَعَدَلَ مِثْلَ ذَلِكَ بِالْحَبِيرَةِ
 فَخَرَجَهُمْ ثُمَّ قَالَ

تَوَيْنَا بِالْإِقْطَاطِ مَا تَوَيْنَا * وَبِالْعَبْرِيِّينَ (120) حَوْلًا مَا تَرِيْمُ
 * وَأُخْبِرَ أَهْلُنَا أَنْ قَدْ هَلَكْنَا * وَقَدْ أَهَمَّ الْكُوهَنُ وَالْبُسُومُ (121)
 وَأَسَانَا عَلَى مَا كَانَ أَوْسُ * وَيَعْضُ الْقَوْمُ مَلَأَحِي تَمِيمُ
 فَقُلْتُ لَهُمْ أَيَا قَوْمِي أَبَانْتُ * فَكُونُوا النَّاهِضِينَ بِهَا وَقَوْمُوا
 بِوَيْدٍ مِنْ سَرَاةِ بَنِي تَمِيمٍ * إِلَى أَمْثَالِهِمْ لَجَأَ الْيَسْتِيمُ
 فَانْكُمُ لِأَنَّ تَكْفُوهُ أَهْلٌ * عَلَيْكُمْ حَقٌّ قَوْمِكُمْ عَظِيمُ
 وَإِنَّكُمْ بَعْقُومَةُ ذِي بَلَاءٍ * وَحَقُّ الْمَلِكِ مَكْشُوفُ عَظِيمُ
 قَالَ وَكَتَبَ مَلِكُ هَجَرَ أَوْ نَجْرَانَ إِلَى أَكْثَمَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَيْهِ بِأَشْيَاءَ
 يَنْتَفِعُ بِهَا وَأَنْ يُوجِزَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَنْ أَحْمَقَ الْحُمُقُ الْفَاجِرُ
 وَأَمْتَلِ الْأَشْيَاءَ تَرَكَ الْفَضْلَ وَقَلَّتْ السَّقَطُ لُزُومُ الصَّوَابِ وَخَيْرُ
 الْأُمُورِ مَعَبَّةٌ إِلَّا تَنَى فِي اسْتِصْلَاحِ الْمَالِ (122)، وَأَيَّكَ وَالتَّبَذِيرُ
 فَإِنَّ التَّبَذِيرَ مِفْتَاحُ الْبُؤْسِ، وَمِنَ التَّوَانِي وَالْعَاجِزِ نِتَاجَتِ
 الْهَلَكَةِ (123)، وَأَحْوَجُ النَّاسِ إِلَى الْغِنَى مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى
 وَأَوْلَىكَ الْمَلُوكُ، وَحُبُّ الْمَدِيحِ رَأْسُ الصِّيَابِ، وَفِي الْمَشُورَةِ صِلَاحُ
 15a الرِّعِيَّةِ وَمَادَّةُ الرَّأْيِ، وَرِضَا النَّاسِ غَايَةٌ لَا تُدْرِكُ (124)، * فَتَخَرَّ الْحَبِيرُ
 بِجَهْدِكَ وَلَا تَحْفَلِ سَاحَطَ مَنْ رِضَاهُ الْجُورُ، وَمُعَالَجَةُ الْعِقَابِ
 سَفْهُ، وَتَعَوُّنُ الصَّبْرِ، لِكُلِّ شَيْءٍ صِرَاوَةٌ فَصَرِّ لِسَانَكَ بِالْخَيْرِ، وَتَوَكَّلْ

بالمهم وروكل بالصغير وأخبر الغضب فإن القدرة من ورائك¹²⁵، وأقل
الناس في البخل عذراً أقلهم نخوفاً للفقير، وأصبح أعمال المقتدرين
الانقسام¹²⁶، جاز بالحسنة ولا تكسأى بالسببنة فإن أغنى الناس
عن الحقد من عظم خطره عن المجازاة، وإن الكريم غير
المُدافع¹²⁷ إذا صال بمنزلة اللئيم المطر، من حسد من دونه
قل عذره ومن حسد من فوقه فقد أتعب نفسه، من جعل
لحسن¹²⁸ الظن¹²⁹ نصيباً روح عن قلبه¹³⁰ وأصدر به أمره،
وكتب الحارث بن ابي شمر الغساني ملك عرب الشام الى أكتنم
ابن صيفي بن رباح¹³¹ أن هرقل نزل بنا فقامت خطباء غسان
فتلقته بأمر حسن فوافقته فأعجب به فعجب من رأيهم وأحلامهم
وأعجبني ما رأيت منهم ففأخبرت بهم عليه فقال * هذا أدبي¹⁵⁰
فان جهلت ذاك فانظر هل بحيرة العرب مثل هؤلاء فاعهد اليها
امراً قبل شاخوصه نعرف به أن في العرب مثل هؤلاء حكمة
وعقولا وألسنة، فكتب اليه أكتنم أن المرءة أن تكون عالماً
كجاهل وناطقاً كعبي، والعلم مرشدة وترك ادعائه ينفي الحسد،
والصمت يكسب¹³² المحبة، وفضل القول على الفعل لوم¹³³
وفضل الفعل على القول مكرمة، ولم يبرز الكذب بشيء¹³⁴ إلا
غلب عليه وشتر الحصال الكذب، والصديق من الصديق سمي¹³⁵
والقلب يتهم وإن¹³⁶ صدق اللسان والانقباض من الناس مكسبة
للعداوة والتقرب من الناس تجلبتة لجلبس السوء فكن من الناس
بين المنقبض والمسترسل، وخير الأمور أوساطها¹³⁷، وأفضل
القرناء المرأة الصالحة، وعند الخوف حسن العمل، ومن لم يكن
له من نفسه واعظ لم يكن له من علمه زاجر (لم يحفل¹³⁸ بمشرد)،
ومن أهمل * نفسه أمكن عدوه (او قال تمكن منه عدوه) على^{16a}

أَسْوَأَ عَمَلِهِ، وَفُسُؤُنَةَ الزُّرَرَاءِ أَضْرُّ مِنْ بَعْضِ الْأَعْدَاءِ، وَأَوَّلُ الْغَيْظِ الْوَقْنُ،
 قَالُوا وَكَتَبَ الزُّعْمَانُ بْنُ الْمُنْذِرِ إِلَى أَكْثَمٍ وَذَكَرَ مَسْلَكَ مِنْ مَلُوكِ
 فَارِسَ رِجَالِ الْعَرَبِ وَعَدَاوَةَ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ وَحَالَهُمْ فِي بِلَادِهِمْ فَقَالَ
 الْفَارِسِيُّ هَذَا لِخَفَّةِ أَحْلَامِهِمْ وَقِلَّةِ عَقُولِهِمْ فَكَتَبَ إِلَى أَكْثَمٍ أَنْ
 اعْتَهِدْ لِنَا أَمْرًا نَعْجِبُ بِهِ فَارِسَ وَنُرْغِبُ بِهِ فِي الْعَرَبِ فَكَتَبَ
 أَكْثَمُ لَنْ يَهْلِكَ أَمْرٌ حَتَّى يُضَيِّعَ الرَّأْيَ عِنْدَ فِعْلِهِ وَيَسْتَبِدَّ عَلَى
 قَوْمِهِ بِأَمْرِهِ وَيُعْجَبَ بِمَا ظَهَرَ مِنْ مَرُوءَتِهِ وَيَعْتَزَّ بِقُوَّتِهِ وَالْأَمْرُ بِأَنْبِيهِ
 مِنْ فَوْقِهِ وَلَيْسَ لِلْمَخْتَلِ فِي حَسَنِ الثَّنَاءِ نَصِيبٌ وَلَا لِلْوَالِي الْمَعْجَبِ
 فِي بَقَاءِ سُلْطَانِهِ بَقَاءً، لَا تَسَامَ نَشْيَءٌ مَعَ الْعُجْبِ وَاللَّجْهْلِ قُوَّةُ
 الْخُرْقِ وَالْخُرْقُ قُوَّةُ الْغَضَبِ وَإِلَى اللَّهِ تَصْيِيرُ الْمَصَائِرِ وَمَنْ اتَى مَكْرُوهًا
 إِلَى أَحَدٍ فَبِنَفْسِهِ بَدَأَ، إِنَّ الْهَلَكَةَ أَضَاعَةُ الرَّأْيِ وَالِاسْتِبْدَادُ عَلَى
 الْعَشِيرَةِ بِجَرِّ الْجَرِيرَةِ وَالْعُجْبُ * بِالْمُرُوءَةِ دَلِيلٌ عَلَى الْفُسُؤُنَةِ وَمَنْ اغْتَرَّ
 بِقُوَّتِهِ فَإِنَّ الْأَمْرَ بِأَنْبِيهِ مِنْ فَوْقِهِ، لِقَاءِ الْأَحَبَّةِ مَسْأَلَةٌ (139) لَهُمْ (140)،
 مَنْ أَسْرَ مَا لَا يَنْبَغِي اِعْلَانُهُ وَلَا يُعْلَنُ لِلْأَعْدَاءِ سِرِّيَتَهُ سَلِمَ
 النَّاسُ عَلَيْهِ وَالْعَبِيُّ أَنْ تَكَلَّمَ بِفَوْقِ مَا تُسَدُّ بِهِ حَاجَتَكَ، وَيَنْبَغِي
 لِمَنْ عَقَلَ أَلَّا يَتَّقِيَ إِلَّا بِإِخَاءٍ مَنْ لَمْ تَضْطَرَّهُ إِلَيْهِ حَاجَةٌ وَأَقْبَلَ
 النَّاسُ رَاحَةَ الْحَقُودِ، وَمَنْ أُنِّيَ عَلَى يَدَيْهِ (141) غَيْرَ عَامِدٍ فَاعْفِهِ مِنْ
 الْمَلَامَةِ (أَوْ الْمَلَامَةِ) وَلَا تُعَاقِبْ عَلَى الذُّنُوبِ إِلَّا بِقَدْرِ عَقُوبَةِ
 الذُّنُوبِ فَتَكُونُ مُدْنِبًا وَمَنْ تَعَمَّدَ الذَّنْبَ لَمْ تَحُلِ الرَّحْمَةُ دُونَ
 عَقُوبَتِهِ وَالْأَدَبُ رِفْقٌ وَالرَّفْقُ يَمُنُّ وَالْخُرْقُ شَوْمٌ (142) وَخَيْرُ السَّخَاءِ
 مَا وَافَقَ الْحَاجَةَ وَخَيْرُ الْعَفْوِ مَا كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ (143) وَمِنْ سُوءِ
 الْأَدَبِ كَثْرَةُ الْعُنَابِ وَمَنْ اغْتَرَّ بِقُوَّتِهِ وَهَانَ وَلَا مَرُوءَةَ لِعَاشٍ وَمَنْ سَفِهَ
 حِلْمَهُ هَانَ أَمْرُهُ وَالْأَحْدَاثُ تَأْتِي بَغْتَةً وَلَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْقَادِرِ حِيلَةٌ
 17a وَلَا صَوَابٌ مَعَ الْعُجْبِ وَلَا بَقَاءٌ مَعَ بَغْيٍ * وَلَا تَنْقَنَ بِمَنْ لَمْ تَاخْتَبِرْهُ،

XII. اخبرنا ابو روق قال حدثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبي عن عيسى بن لقمان (1) عن محمد بن حاطب النجفاني قال عاش ضبيرة (2) بن سعيد بن سعد بن سهم بن عمرو بن هصيص مائتي سنة وعشرين سنة ولم يشب شيبة قط وأدرك الاسلام فلم يسلم وقد اختلف في اسلامه فقالت نائحتة بعد موته

مَنْ يَأْمَنِ الْاِحْدَثَانَ بَعَّ * دَ ضُبَيْرَةَ السَّهْمِيِّ مَا نَا
 سَبَقْتِ مَنِيتَهُ الْمَشِي * بَ وَكَانَ مَبِيتُهُ اِفْتِلَانَا (3)
 فَتَنَزَّوْا لَا تَهْلِكُوا * مِنْ دُونِ اَهْلِكُمْ خُفَانَا
 XIII. قال وعاش دويد (1) بن نهد (2) اربعمائة سنة وستا

وخمسين سنة فلما حضره الموت قال
 ألقى عليّ الدهر رجلاً وبدًا * والدهر ما أصلح (3) يوماً أفسدا
 يفسد ما أصلحه (4) اليوم غدا (5)

وقال ايضا (6)

يا ربّ نهب صالح (7) حوبته * وربّ غيل حسن (8) لوبته
 اليوم يبنى لدويد بيته (9) * لو كان للدهر بلي ابلية
 او كان قرني واحدا كفيته (10)

ثم مات مكانه، * قالوا وجمع بنيه عند الموت فقال اوصيكم بالناس 176
 شراً لا تقبلوا لهم معذرة ولا ثقيلوهم (11) عثرة اوصيكم بالناس شراً
 طعناً وضرباً قصرُوا الأَعْنَةَ واشْرَعُوا (12) الأَسِنَّةَ وارْعُوا الْكَلَاءَ (13) وان كان
 على الصفا وما احتجتم اليه فصونوه وما استغنيتم عنه فافسدوه
 على من سواكم فان غش الناس يدعو الى سوء الظن وسوء الظن
 يدعو الى الاحتراس، وأوصى نهد بن زيد بنيه فقال يا بني
 اوصيكم بالناس شراً كلموهم نزراً واطعنوهم شزراً ولا تقبلوا لهم عداً

وَلَا تُقْبِلُوهُمُ عَتْرَةً وَقَصِّرُوا الْأَعْدَةَ وَأَشْحَدُوا الْأَسِنَّةَ تَأْكُلُوا
بِذَلِكَ الْقَرِيبَ وَيَرْهَبُكُمْ الْبَعِيدَ وَأَيَّاكُمْ وَالْوَهْنَ فَيُطْمَعُ فِيكُمْ
النَّاسُ،

XIV. قال أبو حاتم وذكر ابن الجصاص (1) أن مُحَصَّن (2) بن
عَنْبَانَ (3) بن ظالم الزُّبَيْدِيَّ عاش مائتي سنة وستًّا وخمسين
سنة قال وهو من سَعْدِ الْعَشِيرَةِ وَقَالَ

أَلَا يَا أَسْمَ (4) أَنِّي لَسْتُ مِنْكُمْ * وَلَكِنِّي أَمْرٌ قَوْمِي شَعُوبُ
دَعَانِي الدَّاعِيَانِ فَقُلْتُ أَيُّهُمَا (5) * فَقَالَا كُلُّ مَنْ نَدَعُو (6) يُجَابِبُ
18a * أَلَا يَا أَسْمَ (7) أَعْيَانِي الرُّكُوبُ (8) * وَأَعْيَنِي الْمَكَاسِبُ وَالذُّهُوبُ (9)
وَصِرْتُ رَذِيئَةً فِي الْبَيْتِ كَلًّا * تَأْتِي بِي الْأَبَاعِدُ وَالْقَرِيبُ
كَذَاكَ الدَّهْرُ وَالْأَيَّامُ غُولٌ * لَهَا فِي كُلِّ سَائِمَةٍ نَصِيبُ

XV. وعاش دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ الْجُشَمِيُّ مِنْ جُشَمِ بْنِ سَعْدِ
ابْنِ بَكْرِ نَحَا مِنْ مَائَتِي سَنَةً حَتَّى سَقَطَ حَاجِبَاهُ عَلَى عَيْنَيْهِ
وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ وَلَمْ يُسَلِّمْ وَقُتِلَ يَوْمَ حُنَيْنٍ كَافِرًا (1) وَأَتَمَّا خَرَجَتْ
بِهِ هَوَازِنُ تَنْبِيهٍ بِهِ وَقَالَ دُرَيْدُ

فَإِنْ يَكُ رَأْسِي كَالْتَعَانَةِ نَسَلُهُ * يُطِيفُ بِي الْوِلْدَانُ أَحْدَابَ كَالْقُرْدِ
رَهِيئَةً فَغَرَّ الْبَيْتِ كُلَّ عَشِيَّةٍ * كَأَنِّي أَرْقَى أَوْ أَصَوَّبُ فِي الْمَهْدِ
فَمِنْ بَعْدِ فَضْلِ مَنْ شَبَابٍ وَقُوَّةٍ * وَشَعْرٍ أَتَيْتُ حَالِكِ اللَّوْنِ مُسَوِّدٍ (2)
وَأَنَّهُ لَمَّا كَبُرَ أَرَادَ اهْلَاكَهُ أَنْ يَحْبِسُوهُ فَقَالُوا إِنَّمَا حَابِسُوكَ وَمَانَعُوكَ
مِنْ كَلَامِ النَّاسِ فَفَقَدَ خَشِينَا أَنْ نُتَخَلَّطَ فَيَرَوِي ذَلِكَ النَّاسُ
عَلَيْنَا وَيُرُونَ مِنْكَ عَلَيْنَا عَارًا قَالَ أَوْقَدَ خَشِينَتُمْ ذَلِكَ مِنِّي قَالُوا
نَعَمْ قَالَ فَانْحَرُوا جَزُورًا وَاصْنَعُوا طَعَامًا * واجتمعوا إليّ قومي حتى
18b أُحْدِثَ الْيَوْمَ عَهْدًا فَانْحَرُوا جَزُورًا وَعَمَلُوا طَعَامًا وَلَبِسَ ثِيَابًا حَسَنًا
وَجَلَسَ لِقَوْمِهِ حَتَّى إِذَا فَرَّغُوا مِنْ طَعَامِهِمْ قَالَ اسْمِعُوا مِنِّي فَانْتَى

أرى أمرى بعد اليوم صائراً لغيرى وقد زعم اهلى أنّهم قد خافوا
على الوَقْمِ وأنا اليوم خبير بصير أنّ النصيحة لا تهجم على
فضيحة أما أول ما أنهاكم عنه فأنهاكم عن مُحَارَبَةِ الملوِك فأنهم
كالسَّيْلِ بِاللَّيْلِ لا تَدْرِي كيف تأتيه ولا من أين يأتيك وإذا دنا
منكم الملك وادياً فأقطعوا بينكم وبينه واديين وإن أُجْدَبْتُمْ فلا
تَرَعُوا حِمَى الملوِك وإن أَدِنُوا لَكُمْ فإِنَّ مَن رَعَاهُ غَانِمًا لَمْ يَرْجِعْ
سَالِمًا، ولا تَحْقِرَنَّ شَرًّا فَإِنَّ قَلِيلَهُ كَثِيرٌ وَاسْتَكْتَبُوا مِنَ الخَيْرِ فَإِنَّ
زُهَيْدَهُ كَبِيرٌ اجْعَلُوا السَّلَامَ مَحْيَاةً⁽³⁾ بينكم وبين الناس ومن
خَرَقَ سِتْرَكُمْ فَارْقِعُوهُ وَمَن حَارَبَكُمْ فَلَا تُغْفَلُوهُ وَرَوَّاهُ⁽⁴⁾ منه ما يرى
منكم واجْعَلُوا عَلَيْهِ حَدَّكُمْ * كَلِّهِ وَمَن تَكَلَّمَ فَانْكُرُوهُ وَمَن أَسَدَى^{19a}
الِيكُم خَيْرًا⁽⁵⁾ فَأُضْعِفُوهُ لَهُ وَإِلَّا فَلَا تَعَايَرُوا أَن تَكُونُوا مِثْلَهُ وَعَلَى
كُلِّ انْسَانٍ مِنْكُمْ بِالْأَقْرَبِ إِلَيْهِ يَكْفِي كُلُّ انْسَانٍ مَا يَلِيهِ وَإِذَا التَّقِيْتُمْ
عَلَى حَسَبٍ فَلَا تَوَاكَلُوا فِيهِ وَمَا أَظْهَرْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَاجْعَلُوهُ كَثِيرًا
وَلَا يَرِ رِقْدُكُمْ صَغِيرًا وَلَا تَتَنَافَسُوا السُّودَ وَلِيَكُنْ لَكُمْ سَيِّدٌ فَإِنَّهُ
لَا بُدَّ لِكُلِّ قَوْمٍ مِنْ شَرِيفٍ وَمَن كَانَتْ لَهُ مَرْوَةٌ فَلْيُظْهِرْهَا ثُمَّ
قَوْمُهُ أَعْلَمُ وَحَسْبُهُ بِالْمَرْوَةِ صَاحِبًا وَوَسَّعُوا الْخَيْرَ وَإِنْ قَلَّ وَادْفِنُوا
الشَّرَّ يَمُوتَ وَلَا تُنْكَحُوا ذُنُوبًا مِنْ غَيْرِكُمْ فَإِنَّهُ عَارٌ عَلَيْكُمْ وَلَا
يَحْتَشِمَنَّ شَرِيفٌ أَنْ يَرْفَعَ وَضِيعَهُ بِأَيَّامِهِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفَاحِشَةَ فِي
النِّسَاءِ فَإِنَّهَا عَارٌ أَبَدٌ وَعَقُوبَةٌ غَدٌ وَعَلَيْكُمْ بِصَلَةِ الرَّحِمِ فَإِنَّهَا تَعْظِمُ
الْفَصْلَ وَتُرَبِّبُنِ النَّسْلَ وَأَسْلِمُوا ذَا الْجَبْرِتَةِ بِجَبْرِتِهِ وَمَنْ أُنِيَ لِخَلْفٍ
فَأَعْلَقُوهُ آيَاهُ وَإِذَا عَيَّبْتُمْ بِأَمْرٍ فَتَعَاوَنُوا عَلَيْهِ تَبَلَّغُوا وَلَا تُحْضِرُوا
نَادِيَكُمْ السَّفِيهَةَ وَلَا تَلْجُوا * بِالْبَاطِلِ فَيَلْجَ بِكُمْ،
XVI. قالوا وعاش ابن حمزة⁽¹⁾ السدوسي واسمه كعب أو

عمرو⁽²⁾ اربعمائة سنة غير عشر سنين فقال

كَبُرْتُ وَطَالَ الْعُمُرُ حَتَّى كَأَنَّسِي
 سَلِيمُ أَفْصَاحٍ لَيْلَانُهُ غَيْرُ مُودِعِ
 فَمَا الْمَوْتُ أَفْئَانِي وَلَكِنْ تَنْتَابَعَتْ
 عَلَيَّ سِنُونٌ مِنْ مَصِيْفٍ وَمَرْبَعِ
 ثَلَاثُ مِئَتَيْنِ قَدْ مَرَرْنَ كَوَامِلَا
 وَهَذَا أَنَا هَذَا أَرْتَجِي مَرَّ أَرْبَعِ
 وَأَصْبَاحَتْ^(٣) مِثْلَ النَّسْرِ طَارَتْ فِرَاحُهُ
 إِذَا رَامَ تَطْطِيرًا يَفْقُلْنَ^(٤) لَهَا قَعِ
 أَخْبِرْ أَخْبَارَ الْقُرُونِ الَّتِي مَضَتْ
 وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ يُطَارَ^(٥) بِمَصْرَعِي

XVII. قالوا وعاش كهمس بن شعيب الدوسي أربعين ومائة

سنة فقتله تأبط شرا الفهمي وكهمس الذي يقول
 أَلَا رَبُّ نَهَبٍ يَأْخُطِرُ السَّمَوْتَ دُونَهُ
 حَوَيْتُ وَقِرْنِ * قَدْ تَرَكْتُ مَجْدَلَا
 وَخَيْلِ كَأَسْرَابِ الْقَطَا قَدْ وَزَعْتُهَا
 بِأَخْيَلِ تُسَاقِيهَا ثَمَالًا مَثْمَلَا
 وَلِذَاتِ عَيْشٍ قَدْ لَقِيْتُ وَشِدَّةَ
 صَبَرْتُ لَهَا جَاشِي وَلَمْ أَكْ أَعْرَلَا
 وَمُسْتَلْحِمٍ فِيهِ الْأَسِنَّةُ شُرْعٌ
 دَعَانِي حَذَارًا أَنْ يُصَابَ وَيُقْتَلَا
 سَعَيْتُ إِلَيْهِ سَعْيِي لَا وَاعِنِ الْقُرْوَى
 وَلَا عَاجِزٍ لَا يَسْتَطِيعُ التَّحَاكُلَا
 فَتَقَسَّتْ عَنْهُ الْخَيْلُ وَأَنْتَشَتْ نَفْسُهُ
 وَقَدْ عَايَنَ الْأَبْطَالَ أَخْوَلَ أَخْوَلَا

وقد عَشْتُ حَتَّى قَد مَلَلْتُ مَعِيشَتِي
وَأَيَقَنْتُ حَقًّا أَنْ سَأَلْتَنِي الْمَوْتَا
وَأَلَّا نَسْجَاةَ لَأَمْرِي مَنِ مَنِيَّةِ
وَلَسَوْ حَلَّ فِي أَعْلَى شَمَارِيخِ يَدَبُلَا

XVIII. قالوا وعاش مصاد (1) بن جناب بن مارة من بنى

عمرو بن يربوع بن حنظلة بن زيد مناة اربعين ومائة
سنة وقال

مَا رَغَبْتَنِي فِي آخِرِ الْعَيْشِ بَعْدَ مَا
أَكُونُ (2) رَقِيبَ الْبَيْتِ لَا أَتَغَيَّبُ
إِذَا مَا أَرَدْتُ أَنْ أَقْبُومَ لِحَاجَةٍ
يَقُولُ رَقِيبٌ حَافِظُ آيِنٍ تَذْهَبُ
* فَيَرْجِعُهُ الْمَرْمَى بِهِ عَنِ سَبِيلِهِ
كَمَا رَدَّ قَرْخَ الطَّائِرِ الْمَتَرِبِّبُ

206

وقال ايضا

إِنْ مَصَادَ بِنَ جَنَابٍ قَد ذَهَبُ
أَدْرَكَ مِنْ طُولِ الْحَيَاةِ مَا طَلَبُ
وَالْمَوْتُ قَد يُدْرِكُ يَوْمًا مِنْ هَرَبُ

وقال ايضا

لِلْمَوْتِ مَا نَعْدَى وَلِلْمَوْتِ قَصْرُنَا
وَلَا بُدَّ مِنْ مَوْتٍ وَإِنْ نَفَسَ الْعَمْرُ
فَمَنْ كَانَ مَعْرُورًا بِطُولِ حَيَاتِهِ
فَأَنَّى حَمِيلٌ أَنْ سَيَصْرَعُهُ الدَّهْرُ
فليس بباقي ان سألت ابن مالك
على الدهر إلا من له الدهر والأمر

XIX. قالوا وعاش مسافع بن عبد العزى الضمرى ستين

ومائة سنة وقال

جلستُ غُدَيَّةً وابو عَقِيل * وعروة ذو السدى وابو رباح
 كأذا مَضْرَحِيَّاتٍ بِرَضْوَى * ينعون انا ينعون بلا جناح
 يرانا اهلنا لا نحن مَرْضَى * فنكوى او نلذ (1) ولا صحاح
 ولا نروى الفصال اذا اجتمعنا * على ذى دلونا والكفر طاح
 يقول ضعفنا فلا نقدر على الاستقاء، طاح مملوء

وقال مسافع حين صاجر به اهله

لَعَمْرُكُمَا لَوْ يَسْمَعُ الْمَوْتُ قَدِ أَتَى
 لِدَاعِ عَلِيٍّ بَرًّا (2) جَفَّتْهُ الْعَوَاتِدُ
 بِهِ سَقَمٌ مِّنْ كُلِّ سَقَمٍ وَخَبِطَةٌ
 مِنَ الدَّهْرِ أَصْغَى غُصْنَهُ (3) فَهُوَ سَاجِدٌ
 * اِذَا مَرَّ نَعِشٌ قَبِيلِ نَعِشٍ مُّسَافِعٍ
 أَلَا لَا بَرِّدَى لَوْ بَنَى لِي لِاحِدٍ
 يَظُنُّونَ أَتَى بَعْدُ أَوَّلَ مَيِّتٍ
 فَأَبْقَى وَيَمْضَى وَاحِدٌ ثُمَّ وَاحِدٍ
 فَقَالُوا لَهُ لِمَا رَأَوْا طَوَّلَ عَمْرَهُ
 تَأَتَّى لِدَارِ الْخُلْدِ أَتَكَ خَالِدٌ
 غَضَابٌ عَالَى أَنْ بَقِيَّتْ وَأَتْنَى
 بَرِّدَى (4) السدى يهرون لو انا واجد

أضمر الهاء يقول لو انا واجده،

21a

XX. قالوا ومن المعدودين في المعمرين من قضاة زهير بن

جناب (1) بن هبل بن عبد الله بن كنانة بن بكر بن عوف
 ابن عذرة بن زيد الله (2) بن ربيعة (3) بن كلب بن وبرة عاش

اربعمائة⁴) سنة وعشرين سنة * ووقع مائتي وقعة⁵) وكان سيّدا
 مُطامعاً شريفاً في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن
 في غيره من اهل زمانه كان سيّد قومه وخطيبهم وشاعرهم⁶) ووافدهم
 الى الملوك وطببهم والطّب في ذلك الزمان شرف وحازي⁷) قومه
 والحُزاة⁸) الكُهان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعدد منهم
 فبلغنا انه عاش حتّى هَرَمَ وعرِض من الحياة وذهب عقله فلم
 يكن يخرج الاّ ومعه بعض ولده او ولد ولده وانه خرج ذات
 عشية الى مال له ينظر اليه فاتبعه * بعض ولده فقال له ارجع^{21b}
 الى البيت قبل الليل فأتى اخاف أن يأكلك الذئب فقال قد
 كنتُ وما أُخشى بالذئب فذهبت مثلاً⁹)، ويقال ان قائل
 هذا خُفّاف بن عمير السلمي وهو ابن ندبة السلمي، قال ابو
 حاتم وذكر ابن الكلبي ان هذا ممّا حُفِظَ عمن نتف به من
 الرواة وقد ذكر لقيط ايضاً نحواً من هذا الحديث وذكر ان زهيراً
 عاش ثلثمائة سنة وخمسين سنة، حدّثنا ابو حاتم قال وقال
 العمريّ أخبرني محمد بن زبّار الكلبي عن اشيباخه من كلب
 قالوا كان زهير بن جناب قد كبر حتّى خرف وكان يتحدّث
 بالعشى بين القلب يعنى الابار وكان اذا انصرف عنه الليل شقّ
 عليه فقالت امرأته لميس الأرشية¹⁰) لابنها خدّاش بن زهير
 اذهب الى ابيك حين ينصرف فخذ بيده فقدمه فخرج حتّى
 انتهى الى زهير فقال ما جاء بك يا بُنّي قال كذا وكذا قال
 اذهب فأبى وانصرف تلك الليلة معه ثم كان من الغد فجاءه
 الغلام فقال له انصرف فأبى فسأل الغلام فكنمه فتوعده * فأخبره^{22a}
 الغلام الخبر فأخذه فاحتضنه فرجع به ثم أتى اهله فأقسم
 زهير بالله لا يذوق الاّ للحم حتّى يموت فكث ثمانية أيام ثم

مات ، وقال لقيط وابن زبّار وغيرها قال ورواية ابن زبّار أنّهم
 جَدَّ الرَّحِيلُ وَمَا وَقَعَهُ * مَتَّ عَلَى لَمَيْسِ الْأَرَشِيِّهٖ⁽¹⁰⁾
 وَلَقِيَ⁽¹¹⁾ ثَوَائِي الْيَوْمَ مَا * عَلَقَتْ حِبَالُ الْقَاطِنِيَّةِ
 حَتَّى أُودِيَهَا إِلَى الْ * مَلِكِ الْهَمَامِ بَدَى التَّثْوِيَّةِ
 قَدْ نَالَنِي مِنْ سَيِّبِهِ * فَرَجَعْتُ مَكْمُودَ الْحَدِيثِ
 قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَيُقَالُ أَوْلَاهَا كَمَا أَخْبَرَنَا أَبُو زَيْدٍ الْأَنْصَارِيُّ عَنِ الْمُفْضَلِ⁽¹²⁾
 أَبْنِيَّ أَنْ أَهْلَكَ فَقَدْ * أَوْرَثْتَكُمْ مَجْدًا بَنِيَّةً⁽¹³⁾
 وَتَرَكَكُمْ أَوْلَادَ⁽¹⁴⁾ سَا * دَاتِ زِنَادِكُمْ⁽¹⁵⁾ وَرِيَّةِ
 كُلِّ الَّذِي⁽¹⁶⁾ نَالَ الْفَتَى * قَدْ نَلْتُهُ إِلَّا التَّحِيَّةَ⁽¹⁷⁾
 كَمْ مِنْ مُكَيِّبًا⁽¹⁸⁾ لَا يُوَا * زِينِي وَلَا يَهَبُ الدَّعِيَّةِ
 وَلَقَدْ رَأَيْتُ⁽¹⁹⁾ النَّارَ لِلَّهِ * لَافٍ⁽²⁰⁾ تَوَقَّدُ فِي طَمِيَّةِ
 وَلَقَدْ رَحَلْتُ الْبَازِلَ الْوَجْدَ * نَاءً⁽²¹⁾ لَيْسَ لَهَا وَلِيَّةِ
 وَلَقَدْ غَدَوْتُ بِمُشْرِفِ الْ * طَرَفَيْنِ⁽²²⁾ لَمْ يَغْمِزْ شَطِيَّةً⁽²³⁾
 فَاصْبَتْ مِنْ * حُمْرِ الْقَنَا * نِ مَعًا⁽²⁴⁾ وَمِنْ حُمْرِ الْقَفِيَّةِ
 وَنَطَقْتُ⁽²⁵⁾ خُطْبَةً مَاجِدَ⁽²⁶⁾ * غَيْرَ الضَّعِيفَةِ⁽²⁷⁾ وَالْعَبِيَّةِ
 فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لِمَفْتَى * فليَهْلِكَنْ وَبِهِ بَقِيَّةِ
 مِنْ أَنْ يُرَى تَهْدِيَّةً⁽²⁸⁾ وَلَا * دَانَ الْمُقَامَةَ بِالْعَشِيَّةِ
 وَيُرَوِّى⁽²⁹⁾ * مِنْ أَنْ يُرَى الشَّيْخُ الْبَاجَا * لُ وَقَدْ يُهَادَى بِالْعَشِيَّةِ *
 الْبَاجَالِ الَّذِي يَبْجَلُهُ أَصْحَابُهُ وَيَعْظُمُونَهُ ، وَقَالَ زُهَيْرُ بْنُ جَنَابٍ
 حِينَ مَضَتْ لَهُ مِائَتَا سَنَةٍ مِنْ عَمْرِهِ⁽³⁰⁾

لَقَدْ عُمِّرْتُ حَتَّى مَا⁽³¹⁾ أُبَالِي

أَحْتَفَى فِي صَبَاحِي أَوْ مَسَائِي⁽³²⁾

وَحِقِّ لَمَنْ أَتَيْتَ مِائَتَانِ عَامًا⁽³³⁾

عَلَيْهِ أَنْ يَمَلَّ مِنَ التَّثْوَاءِ

شَهِدْتُ الْمُحْصَيْنِ (34) عَلَى خِرَازٍ (35)

وَبِالسُّلَّانِ (36) جَمْعًا ذَا زُهَاءٍ

وَنَادَمْتُ الْمَلُوكَ مِنْ آلِ عَمْرٍو

وَبَعْدَهُمْ بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ (37)

قال ابو حاتم التي ذكر امرأة (38) وهى بنت عوف بن جشم بن

هلال النهمية قال فنادمت بنيتها وهى أم المنذر بن النعمان ويعنى

بآل عمرو بنى عمرو آكل المرمار والمرار نبت حار * يتقلص منه 23a

مشفر البعير اذا أكله، قال وقال ايضا زهير وسمع بعض نسائه

تتكلم بما لا ينبغى لامرأة تتكلم عند زوجها فنهاها فقالت له

اسكت (39) وآل ضربتك بهذا العمود فولله ما كنت أراك تسمع

شيئا ولا تعقله فقال عند ذلك

أَلَا يَا لِقَوْمٍ لَا أَرَى النَّجْمَ طَالِعًا

مِنَ اللَّيْلِ (40) أَلَا حَاجِبِي بِيَمِينِي

مُعَرَّبَتِي (41) عِنْدَ الْقَفَا (42) بِعَمُودِهَا

يَكُونُ (43) نَكِيرِي أَنْ أَقُولَ ذَرِينِي

أُمِينًا (44) عَلَى سِرِّ (45) النِّسَاءِ وَرَبِّمَا

أَكُونُ عَلَى الْأَسْرَارِ غَيْرَ أَمِينٍ

وَلَسَمْتُ خَيْسِرَ مِنْ حَدَاجٍ مَوْطًا

مَعَ (46) الطُّعْنِ (47) لَا يَأْتِي الْحَلَّ لِاحِبِينِ (48)

المعربة التى تقوم عليه وتطعمه كما يطعم الصبى وذكر الأصمعي

المعربة هى التى تحفه وترفه (49)، وقال زهير بن جناب (50)

لَبِيتَ شِعْرِي وَالدهْرُ ذُو حَدَثَانِ * أَيْ حِينِ مَنِيتِي تَلْقَانِي

أَسْبَاتٌ عَلَى الْفِرَاشِ خُفَاتٌ * أَمْ بِكَفَى مُفَاجِعِ حَرَّانِ

وَيُرَوَى مُفَاجِعٌ كَأَنَّهُ قُنِيلٌ لَهُ قُنَيْلٌ،

قال ابو حاتم وذكر ابن الكلبي ان زهير بن جناب اوقع بالعرب
مائتي وقعة فقال الشرفي بن القطامي خمس مائة وقعة
236 * والشرفي ضعيف، حدثنا ابو حاتم قال وزعم هشام بن محمد
عن ابيه محمد بن السائب قال سمعت اشياخنا الكلبيين
يقولون عاش زهير بن جناب بن هبيل بن عبد الله بن كنانة
ابن بكر بن عوف بن عدرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور
ابن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف
ابن قضاة بن مالك بن مرة بن مالك بن حمير مائتي سنة
فلم تجتمع قضاة الا عليه وعلى زراح بن ربيعة بن حرام بن
صنعة بن عبد كبير بن عدرة بن سعد وهو هذيم بن زيد بن
ليث بن سود بن اسلم بن الحاف بن قضاة وزراح وحن اخوا
قصي بن كلاب لأمه وكان زهير على عهد كليب بن وائل وقد
كان أسر مهلهلا ولم يكن في العرب أنظف من زهير بن جناب
ولا أوجه عند الملوك وكان لشدة رأيه يسمى كاهنا، قال ابو حاتم
240 وذكر أصحابنا عن هشام قال وكان زهير * قال ألا ان الحسي طعن
فقال عبد الله بن علي بن جناب ألا ان الحسي أقام فقال زهير
ألا ان الحسي أقام فقال عبد الله ألا ان الحسي طعن فقال زهير من
هذا المخالف علي منذ اليوم قالوا هذا ابن اخيك عبد الله
ابن عليم فقال شر الناس للعم ابن الأخ إلا أنه لا يدع قاتل
عمه وأنشأ يقول

وكيف بمن لا أستطيع فراقه
ومن هو ان لا تجتمع الدار لاهف⁽⁵¹⁾
أمير خلاف⁽⁵²⁾ ان أقم لا يقم معي
ويرحل وإن أرحل يقم ويخالف

قال ثم شرب زهير الخمر صرفًا أيامًا حتى مات وشربها أبو براء عامر
ابن مالك بن جعفر حين خولف صرفًا حتى مات وشربها
عمرو بن كلثوم التغلبي صرفًا حتى مات ولم يبلغنا أن أحدًا
من العرب فعل ذلك إلا هؤلاء⁽⁵³⁾، قالوا وعاش زهير حتى أدركه
من ولد أخيه أبو الأحوص عمرو بن ثعلبة بن الحارث بن
حصن بن ضمضم بن عدي بن جناب، قالوا وكان الشرفي بن
قطامي يقول عاش ابن جناب أربعمائة سنة، قال والمسئب
ابن الرفل الزهيري من ولد زهير بن جناب

* وَأَبْرَهُ⁽⁵⁴⁾ الَّذِي كَانَ اصْطَفَانَا * وَسَوَّسْنَا وَتَنَاجُ الْمَلِكِ عَالِي²⁴⁶
وَقَانَسَمَ نَصَفَ أَمْرَتِهِ زُهَيْرًا * وَلَمْ يَكُ ذَوْنَهُ فِي الْأَمْرِ وَالِي
وَأَمْرَهُ عَلَى حَيِّئِ مَعَدَّةٍ * وَأَمْرَهُ عَلَى لِحْيِ الْمُعَالِي
عَلَى ابْنِي وَائِلَ لَهْمَا مُهَيِّنًا * يَرُدُّهُمَا عَلَى رَغَمِ السَّبَالِ
بِحَبْسِهِمَا بَدَارِ الدُّلِّ حَتَّى * أَلْمَا يَهْلِكُ كَانِ مِنَ السُّهْرَالِ
XXI. قالوا وعاش هبل بن عبد الله بن كنانة الكلبي وهو

جدّ زهير بن جناب بن هبل بن عبد الله سبعمائة سنة
حتى خرف وغرض منه أهله فقالوا إن بني بنيه وبني بنائه
وبني أخيه كانوا يضاككون منه ومن اختلاط كلامه وإن نفراً
من قومه يُقال لهم بنو عبد ودّ بن كنانة جلسوا يوماً عنده
فأكثروا التّعجب منه ولم يكونوا في الشرف مثله منهم جبيل بن
عامر بن عوف بن كنانة وحاجل⁽¹⁾ بن عمرو بن عوف بن كنانة
وهما من كلب لم يكونا مثله ولا مثل ولده في الشرف فقال
هبل بن عبد الله

رَبِّ يَوْمٍ قَدْ يَرَى فِيهِ هَبْلٌ * ذَا سَوَامٍ وَذَوَالٍ وَجَدَلٌ
لَا يُنَاجِيهِ وَلَا يَخْلُو بِهِلٌ * عَبْدُ وَدٍّ وَجُبَيْلٌ وَحَاجَلٌ

25a يَهْدُ يَبِيدُ بِهِ وَاللَّامُ زَائِدَةٌ، وَقَالَ حَاطِبٌ * بِنِ مَالِكِ بْنِ الْأَجْلَاسِ

النَّهْشَلِيُّ يَذْكَرُ طُولَ عَمْرِ هَبْلٍ

كَأَنَّكَ تَرْجُو أَنْ تَعْبِشَ ابْنَ مَالِكِ
 كَعَبِشِ هَبْلٍ (2) لَقَدْ (3) سَفِهْتَ عَلِيَّ عَمْدٍ
 وَمَاذَا تَرْجِي مَنْ حَيَاةٍ ذَلِيلَةٍ
 تَعْمَرُهَا بَيْنَ الْعَطَارِفَةِ الْمُرْدِ
 وَأَنْتَ لَقِيَ فِي الْبَيْتِ كَالرَّالِ مُدْنَفٍ (4)
 وَقَدْ كُنْتَ سَبَاقًا إِلَى غَايَةِ الْمَجْدِ
 وَلَمَوْتُ خَيْرٌ لِمَرِيٍّ مِنْ حَيَاتِهِ
 يَدَبُ دَبِيبًا فِي الْمَاكَلَةِ كَالْقِرْدِ
 فَلَوْ أَنَّ شَيْئًا نَالَ خُلْدًا لَنَالَهُ
 حَلِيفُ النَّدَى عَمْرُو سَلِيلُ أَبِي الْجَعْدِ
 فَتَى كَانَ سَبَاقًا أُنِي كُلَّ غَايَةِ
 يُبَادِرُ فَتَيَانَ الْعَشِيرَةِ لِلْحَمْدِ

فَالُوا وَكَانَ عَمْرُو سَلِيلُ أَبِي الْجَعْدِ خَالَ حَاطِبٍ وَهُوَ عَمْرُو بْنُ
 الْحَمَيْسِ بْنِ الْجَعْدِ بْنِ رَقَبَةَ بْنِ لُؤْزَانَ أَحَدِ ثَوْرٍ أَضْحَلٍ وَكَانَ
 سَيِّدًا شَجَاعًا جَوَادًا قَتَلَهُ أَنَسُ بْنُ مَدْرِكِ الْخَثْعَمِيِّ،

XXII. فَالُوا قَالَ عُمَارَةُ بْنُ عَوْفِ الْعَدَوَانِيِّ ثُمَّ أَحَدُ بَنِي

وَأَبِشٍ وَعَمْرُ خَمْسِينَ وَمِائَتِي سَنَةً وَكَانَ كَاهِنًا أَدْرَكَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ
 أَوَّلَ مَا وُلِّيَ وَهُوَ شَيْخٌ قَدْ ذَهَبَ بَصْرَةَ وَخَرِيفَ وَأُولَاعَ بِالْمَهْدِيَّانِ
 يَقُولُ أَفْرُوا صَبِيفَكُمْ وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ (1)

تَقُولُ لِي عَمْرَةَ مَاذَا الَّذِي * تَهْذِي بِهِ فِي النَّسْرِ وَالْجَهْرِ
 25b * قُلْتُ لَهَا وَالْجَوْدُ مِنْ شَيْمَتِي * أَمْرُكُمْ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ
 بِصَبِيفِكُمْ إِنَّ لَهَا حُرْمَةً * فَأَفْرُوا صَبِيفِي فَتَحَدَّ (2) الْجَزْرُ

وَارْعَوْا لِحَارِ الْبَيْتِ مَا قَد رَعَى * قَبْلَكُمْ ذَاكَ بَنُو عَمْرٍو
 قَوْمُوا لِضَيْفٍ جَاءَكُمْ طَارِفًا * وَجَارِكُمْ بِالنَّبِيِّ وَالْحَمْرِ
 قَالَ ابُو حَانَمٍ مَن قَالَ النَّبِيُّ مَفْتُوحَةَ النَّمُونِ أَرَادَ الشَّحْمَ وَمَن قَالَ
 النَّبِيُّ بِالْكَسْرِ أَرَادَ اللَّحْمَ الطَّرِيقِ

وَدَبَّبُوا مَن رَأَى جِيرَانَكُمْ * بِالسُّوَدِ بِالْبُتْرِ وَبِالسُّمْرِ
 وَاحْشَوْشِنُوا فِي الْحَرْبِ إِنْ أُوقِدَتْ * بِكُلِّ خَطِيٍّ وَذِي أَثَرِ
 ذُو أَثَرٍ يُرِيدُ السِّيفَ يَرَادُ بِهِ الْمَأْثُورَةَ وَالْأَثَرُ هُوَ الْفِرْنَدُ الَّذِي فِيهِ
 وَلَا تَهْرُوا الْمَوْتَ إِنْ أَقْبَلَتْ * خَيْلٌ تَعَادَى سَنَنَ الدَّبْرِ (3)
 فُرْبٌ يَوْمٌ قَدْ شَهَدْتُ الْوَعَا * بِسَابِحٍ يَنْقُضُ كَالصَّقْرِ
 أَقْدَمُ قَوْمًا سَادَةً ذَادَةً * بِيضًا يُحَامُونَ عَنِ الْفَاخْرِ
 وَيُرَوَّى يُحَامُونَ عَنِ الْمَاجِرِ وَهُوَ الْأَصْلُ

لَمَّا احْتَرَوْهُ جَالَدُوا دَوْنَهُ * وَطَارَ أَقْوَامٌ مِنَ الدُّعْرِ
 فِذَاكَ دَهْرٌ وَمَحَارُ الْفَتَى * فِي غَيْرِ شَكٍّ مُظْلِمِ الْقَعْرِ (4)
 أَوْ طَعَنَتْ نَأْتِي عَلَى نَفْسِهِ * فَهَاقَةً تَأْبَى عَلَى السَّبْرِ
 * يُرِيدُ جِيَّاشَةً لَا يَرِدُ دَمَهَا الْفُتْلُ (5)

26a

عَمِرْتُ دَهْرًا ثُمَّ دَهْرًا وَقَدْ * أَمَلْتُ أَنْ آتَى عَلَى دَهْرٍ
 فَإِنْ أَمِنْتُ فَالْمَوْتُ لِي خَيْرَةٌ * مِنْ قَبْلِ أَنْ أَهْدَى وَلَا أَدْرِي
 خَمْسُونَ لِي قَدْ أَكْمَلْتُ بَعْدَ مَا * سَاعَدَنِي قَرْنَانٍ مِنْ عَمْرِي
 قَرْنَانٍ مِائَتَا سَنَةٍ (6) وَيُرَوَّى دَهْرَانٍ مِنْ عَمْرِي

XXIII. قَالُوا وَعَاشَ نَبِيمُ اللَّهِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عُكَابَةَ بْنِ صَعْبِ

ابْنِ عَلِيِّ بْنِ بَكْرِ بْنِ وَاثِلِ بْنِ قَاسِطِ بْنِ هَنْبِ بْنِ أَفْصَى بْنِ
 نَعْمِيِّ بْنِ جَدِيلَةَ (1) بْنِ أَسَدِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ
 خَمْسِمِائَةَ سَنَةٍ حَتَّى أَخْلَفَ أَرْبَعَةَ لُجَمِ حَدِيدٍ وَكَانَ مِنْ دُهَاهِ
 الْعَرَبِ فِي زَمَانِهِ فَبَلَّغْنَا أَنَّهُ بَعَثَ بَنِيهِ ذَاتَ يَوْمٍ فِي طَلَبِ أَبِي لَهُ

ضَلَّتْ فَهَبَّتْ رِيحٌ بَعْدَ مَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِهِ شَدِيدَةً وَذَلِكَ فِي الشِّتَاءِ فَقَالَ لَامْرَأَتِهِ أُمُّ بَنِيهِ انظُرِي مِنْ أَيْنِ هَبَّتِ الرِّيحُ فَنظَرَتْ ثُمَّ قَالَتْ مِنْ مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ لَهَا أُخْنِتِيْنِي فِي بَيْتِي أُمُّ لَا فَقَالَتْ لَا وَاللَّهِ مَا خُنْتُكَ فِيهِمْ فَقَالَ وَيَبْحَكَ وَاللَّهِ أَنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّهَا رِيحٌ تُدْهِدِي البَعَرَ وَتَعْفُو الأَثَرَ فَلَا يَعْرِفُونَ مَنْطَلِقًا وَأَنَّهَا * لتسوق مَطَرًا فَلَا يَعْرِفُونَ أَثَرًا فَان رَجَعُوا فَلَمْ يَنْبِيْ وَيَأِي اشبهوا وان مضوا فلن تربهم أبدا وقد خنتيني فيهم ووالله لاقتلنك اذا قبل ان يرجعوا ثم لم يزل ليلته أجمع ما ينام وما تنام امرأته حتى اذا كان عند طلوع الفجر رجع أحدهم فقال له أبوه تميم الله ما رذك قال هبت ريح تدهدي البعر وتعفو الأثر وتسوق المطر فلم أر منطلقا فتتابعوا على مثل مقالته كلهم ورجعوا الى أبيهم فسر بذلك وقال أنتم بنمي حقا وإياي أشبهتم فلما حضره الموت أمر بنيه أن يحفروا قبره بمكان يقال له حصن وقال في ذلك ها ذاك تميم الله يبنني بينته⁽²⁾ * بحصن حياتنه وموته وكان الذي ولي كبرته من بنيه هلال وبنو هلال بن تميم الله أقبل بنو تميم الله عددا وأخملهم ذكرا فقال في ذلك الأخنس ابن عباس بن خنسا (?³) بن عبد العزى بن هلال بن تميم الله بن ثعلبة

حَمَلْنَا النشِيخَ تَيْمَ اللّهِ عَوْدًا * وَكَانَ وَايَ كَبْرَتِهِ أَبُونَا
 * وَلَمْ يَكُ طَبَّ أَعْمَامِي عُقُوقًا * وَلَكِنَّا كَفَيْنَا مَا وَابِنَا 27a
 جَزَيْنَاهُ بِنِعْمَتِهِ⁽⁴⁾ عَلَيْنَا * وَأَطْرَفْنَاهُ حَتَّى مَاتَ فِيْنَا
 أَطْرَفْنَاهُ ابْتِدَائُهُ بِالنَّعَمِ،

XXIV. قالوا وعاش سويد بن خديق⁽¹⁾ من عبد القيس

ابن أفضى بن دُعَمَى بن أسد بن ربيعة بن نزار مائتي سنة

وقال في ذلك

كَبِرْتُ وَطَالَ الْعُمُرُ حَتَّى كَانَمَا
رَمَى الدَّفْرُ مِنِّي كُلَّ عَضْوٍ بَأَفْرَعَا
غَنِمْتُ بَعِيرِي شَيْخَ مَنْ سَأَلَتْ بِهِ
فَتَاةُ بَنِي مَنْ كَانَ أَزْمَانَ تَبَعَا (2)

XXV. قالوا وقال عطاء والكلبي عاش الجعشم بن عوف بن
جذيمة من عبد القيس مائتي سنة حتى هَرِمَ ومَلَّ للحياة
وهان على أهله فقال في ذلك

حَتَّى مَتَى الْجَعْشُمُ فِي الْأَحْيَاءِ * لَيْسَ بِنَدَى أَيْدٍ وَلَا غَنَا
هَيَّهَاتَ مَا لِلْمَوْتِ مِنْ دَوَاءِ

XXVI. قالوا وعاش مُجَمِّعُ بْنُ هِلَالِ بْنِ خَالِدِ بْنِ مَالِكِ بْنِ
هَلَالِ بْنِ الْبَارِثِ بْنِ هَلَالِ بْنِ نَيْمِ اللَّهِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَكَابَةَ بْنِ
صَعْبِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بَكْرِ بْنِ وَأَثَلِ (1) مائة سنة وتسع عشرة
سنة فقال في ذلك (2)

أَنْ أُمَسَّ (3) شَيْخًا قَدْ بَلَيْتُ (4) فَطَالَمَا
عَمَرْتُ وَلَكِنْ لَا أَرَى الْعَيْشَ (5) يَنْفَعُ
مَضَتْ مِائَةٌ مِنْ مَوْلِدِي فَضَصَيْتُهَا (6)
* وَعَشْرٌ وَخَمْسٌ (7) بَعْدَ ذَاكَ وَأَرْبَعُ
فِي رُبِّ خَيْلٍ كَانَقَطَا (8) قَدْ وَزَعَتْهَا
لَهَا سَبَلٌ فِيهِ الْمَنِيَّةُ تَلْمَعُ
شَهِدْتُ وَعَنْمٌ قَدْ حَوَيْتُ وَوَدَّةُ
أَصْبِتُ (9) وَمَا ذَا الْعَيْشُ إِلَّا تَمَتُّعٌ (10)

276

XXVII. قالوا وعاش عمرو بن ثعلبة من عبد القيس مائتي

سنة وقال في ذلك حين كبر وهان على أهله

تَسَهَّرَاتٌ عَرُوسِيٌّ وَاسْتَنْكَرَتْ * شَيْبِي فِيهِمَا جَنْفٌ وَازِرَارٌ
 لَا تُكْثِرِي هَوْرًا (1) وَلَا تَعْجَبِي * فَلَيْسَ بِالشَّيْبِ عَلَى الْمَرْءِ عَارٌ
 عَمْرِكَ هَلْ تَسُدِّينَ أَنَّ الْفَتَى * شَبَابُهُ ثَوْبٌ عَلَيْهِ مُعَارٌ
 قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَزَعَمَ عَطَاءُ بْنُ مُصْعَبٍ الْمِطْلُ (2) أَنَّ خَلْفًا الْأَحْمَرَ
 وَضَعَهُ هَذَا الْبَيْتَ الْآخِرَ،

XXVIII. وَعَاشٌ أَنَسُ بْنُ مُدْرِكٍ (1) الْخَنْعَمِيُّ (2) بْنُ كَعْبِيبٍ (3)
 ابْنُ عَمْرٍو بْنِ سَعْدِ بْنِ عَوْفٍ (4) بْنُ حَارِثَةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ عَامِرِ
 ابْنِ تَيْمِ اللَّهِ بْنِ مُبَشَّرِ بْنِ أَكْلَبِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عِفْرَسِ بْنِ
 حَلْفٍ (5) بْنُ أَفْتَلٍ وَهُوَ خَنْعَمٌ بْنُ أَنْمَارِ بْنِ بَاجِيلَةَ بْنِ أَرَّاشٍ (6)
 ابْنِ عَمْرٍو بْنِ لِحْيَانَ (7) مِائَةَ وَارْبَعًا وَخَمْسِينَ سَنَةً وَكَانَ سَيِّدَ
 خَنْعَمِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَفَارَسَهَا وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَاسْلَمَ وَقَالَ فِي كِبَرِهِ (8)

إِذَا مَا أَمْرُو عَاشِ الْهَنْيْدَةَ (9) سَالِمًا
 وَخَمْسِينَ عَامًا بَعْدَ ذَلِكَ وَارْبَعًا
 تَبَدَّلَ مَرَّ الْعَيْشِ مِنْ بَعْدِ حُلُوهِ
 وَأَوْشَكَ أَنْ يَبْلَى وَأَنْ يَتَسَعَّسَعَا (10)
 وَيَأْتِي بِهِ الْأَدْنَى وَيَرْضَى بِهِ الْعَدَى
 إِذَا صَارَ مِثْلَ الرَّأْلِ أَحَدَبَ أَخْضَعَا
 رَهِيئَةً قَعَرَ الْبَيْتِ لَيْسَ يَرِيهَهُ (11)
 لَقِيَ (12) ثَاوِيًا لَا يَبْرُحُ الْمَهْدَ مَضَاجِعَا
 * يُخَبِّرُ عَنْ مَنْ مَاتَ حَتَّى كَانَتْهَا
 رَأَى انْصَعَبَ ذَا الْقَرْنَيْنِ (13) أَوْ رَأَى تَبْعَا (14)

28a

XXIX. قَالُوا وَعَاشٌ ذُو جَدَنِ (1) الْحِمِّيَرِيُّ الْمَلِكُ ثَلَاثِمِائَةَ

سَنَةً وَقَالَ فِي ذَلِكَ (2)

لِكُلِّ جَنْبٍ اجْتَنَّا (٥) مُصْطَبَجَعٌ (4)
 وَالْمَوْتُ لَا يَنْفَعُ مِنْهُ الْجَزَعُ
 الْيَوْمَ تُجَزُونَ بِأَعْمَالِكُمْ (٥)
 كُلُّ أَمْرِي يَخْصِدُ مِمَّا (6) زَرَعُ (7)
 لَوْ كَانَ شَيْءٌ (8) مُفْلِتًا حَتَفَهُ (9)
 أَفَلَتَ مِنْهُ فِي الْجِبَالِ الصَّدَعُ

وقل ايضا

يَا اجْتَنَّا مَهْلًا ذَرِينَا * أَتَى سَفَاءٌ تَعْدُلِينَا
 يَا اجْتَنَّا تَسْتَعْتَبِينَا * فَلَا وَرَبِّكَ تَعْتَبِينَا (10)
 يَوْمَ يَغْيِرُ ذَا النَّعِيمِ * وَبَارَةٌ يَشْفَى الْكَرِيمِ
 إِنَّ الْمَنَايَا يَطْلَعَنَّ * عَلَى الْأَنْسَابِ الْأَمِينَا
 فَيَدَعُهُمْ (11) شَتَّى وَقَدْ * كَانُوا جَمِيعًا وَافِرِينَا
 XXX. قَالُوا وَعَاشَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُبَيْعٍ الْكَمَيْرِيُّ مِائَةَ

وخمسين سنة وقال في ذلك

أَرَانِي كَلَّمَا هَرَمْتُ يَوْمًا * أَتَى مِنْ بَعْدِهِ يَوْمٌ جَدِيدُ
 يَعُودُ شَبَابُهُ فِي كُلِّ فَاجِرٍ * وَيَأْتِي لِي شَبَابِي لَا يَعُودُ
 XXXI. قَالُوا وَعَاشَ مِرْدَاسُ بْنُ صُبَيْحٍ مِنَ الْكَحْمِ * بِنِ 28٥
 سَعْدُ (1) الْعَشِيرَةِ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَدَّ مِنْ مَدْحَجٍ مِائَتِي سِنَةَ
 وَثَلَاثِينَ سِنَةَ وَقَالَ فِي ذَلِكَ

أَعَاذَ لَنِي دَعَى عَدُوِّي فَانِّي * أَتَيْتَنِي عَنْ حَاجِبٍ مُنْدِيَاتُ
 وَحَاجِبُورِ بَطْنِ مَنْ هَمْدَانٍ مِنْهُمْ مَعِيوفُ بْنُ بَحِيْبِي (2)
 قَوَافِي قَدْ أَتَيْتَنِي مِنْ بَعِيدٍ * فَمَا أَدْرِي أَزُورُ أَمْ تُسَبِّاتُ
 فَإِنَّ تَكُ كَذِبَةٌ مِنْ قَوْمٍ سَوَاءٍ * فَمَا إِنْ تَرَدَّهِيْنِي الْمَعْدِرَاتُ
 فَانِّي قَدْ كَبُرْتُ وَرَقَّ عَظْمِي * وَأَسْلَمَنِي لَدَى الدَّهْرِ الْهِنَاتُ

مَرَّازِيٌّ قَدْ تَنَوَّبَ وَطَوَّلَ عَمْرٍ * تَوَوَّبَ لَهَا الْهُمُومُ الطَّارِقَاتُ
 أَدَبٌ عَلَى الْعَصَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا * لِسَانٌ صَارِمٌ عَضَبٌ حُتَاتُ
 فَلَا يَغْرُرْكُمْ كِبَرِيٌّ فَانْتَبِي * كَرِيمٌ لَيْسَ فِي أَمْرِي شَتَاتُ
 قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَأَظَنَّ النَّبِيَّ الْأَخِيرَ لَيْسَ مِنْهَا،

XXXII. قالوا وعاش عمرو بن ربيعة وهو لُحَيٌّ بن حارثة

ابن عمرو بن عامر بن حارثة¹ الغطريف بن ثعلبة بن امرئ
 القيس بن ثعلبة بن مازن بن الأزد وعمرو بن لُحَيٍّ هذا أبو
 خُرَاعَةَ غَيْرِ وَلِدَ أَفْصَى بن حارثة بن عمرو بن عامر، قالوا وقد
 يقال أَنَّهُ لُحَيٌّ بن قَمَعَةَ² بن خندف بن مضر³، قالوا
 وبلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم * قال أول من بَاكَرَ الْبَاكِيرَةَ^{29a}
 وَوَصَلَ الْوَصِيلَةَ وَحَمَى الْكَلِمَةَ وَغَيْرَ دِينِ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلَ عَمَّ عَمْرُو
 ابْنِ لُحَيٍّ بن قَمَعَةَ² بن خندف أبو خُرَاعَةَ فَكَانَتْ أَنْظَرَ إِلَيْهِ
 يَجْرُ قُصْبُهُ فِي النَّارِ وَأَشْبَهُهُ وَلَدَهُ بِهِ أَكْتَمُ بن التَّجْوَنِ فَسُقَالُ
 أَكْتَمُ وَكَانَ قَاعِدًا يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي وَأُمِّي هَلْ يُصْرِنِي الشَّبَهُ قَالَ
 لَا يُصْرِكُ كُنْ كَافِرًا وَأَنْتَ مُسْلِمٌ، عَاشَ ثَلَاثِمِائَةَ سَنَةً وَأَرْبَعِينَ سَنَةً
 فَكَثُرَ مَالُهُ وَوَلَدَهُ حَتَّى بَلَغْنَا وَاللَّهِ اعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ يَقَانِدُ مَعَهُ مِنْ
 وَلَدِهِ أَلْفَ مَقَاتِلٍ،

XXXIII. قال أبو حاتم قالوا وعاش فيما ذكر ابن الكلبي عن

أبيه أوس بن حارثة بن لأم بن عمرو بن طريف بن عمرو بن
 ثمامة بن مالك بن جَدْعَاءَ بن ذُهَلِ بن لُؤْذَانَ بن رُومَانَ بن
 خَارِجَةَ بن سَعْدِ بن جُنْدَبِ بن فُطْرَةَ بن طَيِّءٍ وَهُوَ جُلْهُمَةُ بن
 أَدَدِ بن زَيْدِ بن يَشَّاجِبِ بن عَرِيبِ بن مَالِكِ¹ بن زَيْدِ بن
 كَهْلَانَ بن سَبَأٍ وَهُوَ عَبْدُ شَمْسِ بن يَشَّاجِبِ بن يَعْرُبِ وَهُوَ
 قَاحِطَانِ بن عَابِرِ وَابْنِ قَاحِطَانَ تَجْتَمِعُ قِبَائِلُ الْيَمَنِ كِلَيْهِمَا عَاشَ

مائتي سنة وعشرين سنة حتى هَوِّمَ * وذهب سَمْعُهُ وَعَقْلُهُ وكان 296
 سيّد قومه وفي بيتهم فبلغنا أنّ بنيه ارتحلوا وتركوه في عَرَصَتِهِمْ
 حتى هلك فيها ضَيْعَةً (2) وم يُسَمَّون بذلك اليوم وفي ذلك يقول
 الأَسْكَم بن الحارث أحد بنى طَرِيف بن مالك بن جدعاء بن
 زُهَل بن لُوذان بن رومان من جَدِيلَةَ طِيءٍ

أَتَانِي بِالْمَحَلَّةِ أَنَّ أَوْسًا * عَلَى شَطْنَانَ مَاتَ مِنَ الْهَزَالِ
 تَحَمَّلَ أَهْلُهُ وَاسْتَوْدَعُوهُ * خَسِيًّا مِنْ نَسِيحِ الصَّوْفِ بَالِ
 تَنْظِلُ الطَّيْرُ تَعْفُوهُ وَفَوْعًا * أَلَا يَا بُوسَ لِلشَّيْخِ الْمِيذَالِ
 الْخَسِيِّ الصَّوْفِ الَّذِي لِمِ يُحْجَزُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَكَانَ الْإِعْرَابُ
 بِالْبِيَاءِ وَلَكِنَّ لُغَةَ طِيءٍ أَنَّ يَقُولُوا رَأَيْتُ زَيْدًا فَيُحَذِّفُوا الْأَلْفَ (3)
 وَشَطْنَانَ أَرْضَ تَرَكَ الشَّيْخَ بَنُوهُ بِهَا،

XXXIV. قالوا وعاش عدى بن حاتم الطائي بن عبد

الله (1) بن حَشْرَج بن امرئ القيس بن عدى بن اخزم * بن
 الى اخزم وهو هَزْوَمَةٌ (2) بن ربيعة بن جَزُول بن نُعَل بن عمرو
 ابن العَوْت بن طيء مائة وثمانين سنة فلما أسن استأنن قومه
 في وطاء يجلس عليه في ناديتهم وقال انسى أكرهه * أن يظن 30a
 احدكم اني ارى لي عليه فضلًا ولكني قد كبرت ورق عظمي
 فقالوا ننظر فلما أبطأوا عليه انشأ يقول

أَجِيبُوا يَا بَنِي نُعَلِ بْنِ عَمْرٍو * وَلَا تَكْمُوا الْجَوَابَ مِنَ الْحَبِيبِ
 فَاتِي قَدْ كَبُرْتُ وَرَقَّ عَظْمِي * وَقَلَّ اللَّحْمُ مِنْ بَعْدِ الشَّقَاءِ
 وَأَصْبَحْتُ الْعِدَاةَ أُرِيدُ شَيْئًا * يَقْبِنِي الْأَرْضَ مِنْ بَرِّ الشُّنَاءِ
 وَطَاءِ يَا بَنِي نُعَلِ بْنِ عَمْرٍو * وَلَيْسَ لِشَيْءٍ خَلْمٌ (3) غَيْرِ الْوِطَاءِ
 فَإِنْ تَرَضُوا بِهِ فَسُرُورٌ رَاضٍ * وَأَنْ تَسَابُوا فَاَنْتِي ذُو أَبَاءِ
 سَأَتُرُّكَ مَا أَرَدْتُ لِمَا أَرَدْتُمْ * وَرَدُّكَ مَنْ عَصَاكَ مِنَ الْعَنَاءِ

لَأَتَى مِنْ مَسَاءَتِكُمْ بَعِيدًا * كَبُعْدِ الْأَرْضِ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ
 وَأَنْتَى لَا أَكُونُ بَعِيرًا قَوْمِي * فَلَيْسَ الدَّلْوُ إِلَّا بِالرِّشَاءِ
 فَأَذْنُوا لَهُ أَنْ يَبْسُطَ فِي نَادِيهِمْ وَطَابَتْ بِهِ أَنْفُسُهُمْ وَقَالُوا أَنْتَ
 شَيْخُنَا وَسَيِّدُنَا وَابْنُ سَيِّدِنَا وَمَا فِينَا أَحَدٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا
 يَدْفَعُهُ، (4)

XXXV. قالوا وعاش عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن
 حيان بن بقبيلة (1) الغساني ثلثة (2) مائة سنة وخمسين سنة
 وأدرك الاسلام فلم يُسلم وكان منزله الخيرة وكان شريفًا في الجاهلية
 وقال (3)

* لَقَدْ بَنَيْتُ لِلْحَدَثَانِ (4) بَيْتًا (5)
 لَوْ أَنَّ الْمَرْءَ تَنَفَّعَهُ السَّخْصُونُ
 رَفِيعَ (6) الرَّاسِ أَحْوَى (7) مُشْمَخِرًا
 لِأَنْوَاعِ الرِّيحِ بِهَ حَنِينُ
 وَقَالَ يَذْكَرُ مَنْ كَانَ مَعَهُ مِنْ مَمْلُوكِ قَوْمِهِ الَّذِينَ مَضَوْا (8)
 أَبْعَدَ الْمُنْذِرِينَ أَرَى سَوَامًا (9)
 تَرُوحُ بِالْحَوْرَنِفِ (10) وَالسَّيْدِيرِ
 تَسْكَامَاهُ فَوَارِسُ كُلِّ حَيٍّ (11)
 مَخَافَةَ أَغْضَفِ (12) عَالِي الزَّيْبِرِ
 وَبَعْدَ (13) فَوَارِسِ النُّعْمَانِ أَرْعَى
 رِيَاضًا بَيِّنَ (14) مُرَّةَ وَالْحَافِيرِ
 وَصَرْنَا بَعْدَ هُلُوكِ أَبِي قَبَيْسِ
 كَأَجْرِبِ الشَّاءِ فِي يَرَمِ مَطِيرِ (15)
 تَفْسَمَنَا الْقِبَائِلُ مِنْ مَعَدِّ
 عَلَانِيَةً كَأَيْسَارِ السَّجْزُورِ

وَكُنَّا لَا يُرَامُ لَنَا حَرِيمٌ^٥
 فَذَخْنُ كَصَرَّةِ الصَّرْعِ الْفَاخِرِ
 نُودِي الْخَارِجَ بَعْدَ خَرَجِ بَصْرِي⁽¹⁶⁾
 وَخَرَجَ بَنِي قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ
 كَذَاكَ الدَّفْعُ دَوْلَتُهُ سَجَالٌ
 فَيَوْمٌ⁽¹⁷⁾ مِنْ مَسَاةٍ أَوْ سُورٍ

قالوا وخرج بقبيلة في ثوبين أخضرين فقال له انسان ما أنت
 الا قبيلة فسمى قبيلة بذلك واسمه ثعلبة بن سنين⁽¹⁸⁾،

XXXVI. قالوا وعاش عدى بن وداع بن العقي⁽¹⁾ الحارث بن

مالك بن فهم بن غنم بن دوس بن عبد الله من الأزد ثلثمائة
 سنة فأدرك الاسلام وأسلم وغزا وقال في ذلك

* لَا عَيْشَ إِلَّا لِلْجَنَّةِ الْمُخْضَرَّةِ * مَنْ يَدْخُلِ النَّارَ يُلَاقِ صَرَّةً^{31a}

وقال

اعلم أن كدل فتى مرة * للثرب أو بيت من الجندل⁽²⁾
 ذلك مسكروه وأدعى فان * أحمل على الثقلة لا أثقل

XXXVII. قالوا وعاش شريح بن هانئ بن يزيد⁽¹⁾ بن

نهيك بن زريد بن سفيان بن سلمة وهو الضباب بن الحارث

ابن كعب بن مدحج عشرين ومائة سنة فيما ذكر ابن

الكلبي عن ابي مخنف قال اخبرنا اشيخنا من بنى الحارث

قالوا تم قتل في ولاية الحجاج بن يوسف مع ابن ابي بكر

فقال وهو يرتجز قبل أن يقتل⁽²⁾

قد عشت بين المشركين أعصرا * ثم أدركت النبي المنذرا

وبعداه صديقه وعمرا * ويوم مهراّن ويوم نسترا

والجمع في صفيهم والنهرا * هيئات ما أطول هذا عمرا

XXXVIII. قالوا وعاش شريفة بن عبد الجعفي من جعفي

ابن سعد العشيرة بن مالك بن أدد بن مدحج (1) ثلاثمائة سنة
وأدرك الاسلام، حدثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبي قال
316 * سمعتُ ابا بكر بن قيس الجعفي يذكر عن أشياخه وقد
ذكره غيره وقالوا هو شريفة بن عبد الله الجعفي وقال في زمن
عمر بن الخطاب وهو بالمدينة لقد رأيتُ هذا الوادي الذي انتم
بِه وما به قطرة ولا قصبَة ولا شجرة مما ترون وأدركتُ أخبارَ
قومي يشهدون بمثل شهادتكم يعنى قول لا اله الا الله ومعه
ابن له يهاتى به فى شجارٍ قد خرف ثقيل له يا شريفة ما بال
ابنك قد خرف وبك بفيّة قال أما والله ما تزوجتُ أمّه حتى
أنت على سبعون سنة وتزوجتها ستيرة عفيفة ان رضيتُ رأيتُ
ما تقر به عيني وان ساخطتُ نأنتُ لى حتى أرضى وان ابني
هذا تزوج امرأة فاحشةً بديّة ان رأى ما تقر به عينه تعرّضتُ
له حتى يساخط وان ساخط نأعبنته حتى يهلك ثم قال شريفة
وأحليف لا يمتز ثوبى واحد ولا اثنان وانى بالثلاثة (2) معذور،
قال ابو روق حدثنا الرياشي قال حدثنا الاصمعي قال مرّ رجل
يقوم يدفنون ميتاً ورجل يقول

* اُحْتُوا (3) على ديسم من برد الثرى

32a

قدما أبسى ربك (4) الا ما ترى

قال فقلت له من هؤلاء فقال هذا ابني وهذا بنوه،

XXXIX. قالوا وعاش عبيد (1) بن شريفة الجهمي ثلاثمائة

سنة وقال بعضهم مائتين وعشرين سنة الا اننا نظن انه عاشها
فى الجاهلية وأدرك الاسلام فأسلم وقدم على معاوية بن أبى
سفيان، فبلغنا أنّ معاوية قال له أخبرنى كم أتى عليك قال

مائتان وعشرون سنة قال ومن آيين علمت قال من كتاب الله قال
ومن اى كتاب الله قال من قول الله تبارك وتعالى وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ
وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَن يَتَذَكَّرُ فَما حَوَّنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّمَن يَتَذَكَّرُ
فَصَلِّا مِنْ رَبِّكُمْ الْآيَةَ (2)، فقال له معاوية وما أدركت قال أدركت
يوماً فى أقر يومٍ وليلةً فى أقر ليلةً متشابهاً كنتشابهاً انكحاف
يأخذوا بقرم فى ديار قوم يكذبون ما يبيد عنهم ولا
يعتبرون بما مضى منهم حيلهم يتلف ومولودهم يخلف فى دهر قد
تصرف أيامه تقلب بأهلها كنتقلبها دهرها (3) بينا أخوه (4) فى
الرخاء ان صار فى البلاء وبيننا هو فى الريادة ان أدركه * النقصان³²⁶
وبينا هو حر ان أصبح فيماً لا يدوم على حال ولا تدوم له (5)
حال بين مسرور بمولود ومحزون بمفقود فلولا ان الحى يتلف لم
يسعهم بلد ولولا ان المولود يخلف لم يبق أحد، قال معاوية
يا عبيد أخبرنى عن المال آيه أحسن فى عينك قال أحسن
المال فى عينى وأنفعه غناء وأقله عناء وأبعده من الآفة
وأجده على العائمة عين خسارة فى أرض خسارة اذا استودعت
ادت وان استكلبتها نرت فافعمت تعول ولا تعمل، قال معاوية
ثم ما ذا قال فرس فى بطنها فرس تتبعها فرس قد ارتبطت منها
فرساً، قال معاوية فآى النعم احب اليك قال النعم لغيرك يا امير
المؤمنين قال (6) لمن قلاها بيده وياشرها بنفسه، قال معاوية
حدثنى عن الذهب والفضة قال حاجران ان أخرجهما فددا وان
خزنتهما لم ييزدا، قال معاوية فأخبرنى عن قيامك وعودك
وأكلك وشربك ونومك وشهوتك للباءة قال أما قيامى فان قدمت
فالسما تبعد وان قعدت فالأرض تقرب وأما أكلى وشربى
فانى ان جعت كلبت وان شبعت بهرت * وأما نومى فبان^{33a}

حَضَرْتُ مَجْلِسًا حَالَفَنِي وَإِنْ خَسَلْتُ أَطْلُبُهُ فَارْقَنِي وَأَمَّا الْبِئَاءَةُ
فَإِنْ بُدِلَتْ (7) لِي عَاجَزْتُ وَإِنْ مُنِعَتْ غَضِبْتُ، قَالَ مَعَاوِيَةُ فَأَخْبِرْنِي
عَنْ أَعْجَبِ شَيْءٍ رَأَيْتَهُ قَالَ أَعْجَبُ شَيْءٍ رَأَيْتَهُ أَنِّي نَزَلْتُ
بِحَيٍّ مِنْ قِضَاعَةَ فَخَرَجُوا بِجَنَازَةٍ رَجُلٍ مِنْ عُدْرَةَ يُقَالُ لَهُ حُرَيْتٌ
ابْنُ جَبَلَةَ فَخَرَجْتُ مَعَهُمْ حَتَّى إِذَا وَارَوْهُ أُتِنِبَذْتُ جَانِبًا عَنْ
الْقَوْمِ وَعَيْنَايَ تَذْرِفَانِ ثُمَّ تَمَثَّلْتُ شِعْرًا كُنْتُ رَوَيْتُهُ قَبْلَ ذَلِكَ (8)

يَا قَلْبُ (9) أَنْتَ فِي (10) أَسْمَاءٍ مَعْرُورٍ
أَنْ كُرَّ (11) وَهَلْ يَنْفَعُكَ (12) الْيَوْمَ تَذَكِيرُ
قَدْ بُوْحِتَ بِالْحُبِّ (13) مَا تُخْفِيهِ مِنْ أَحَدٍ (14)
حَتَّى جَرَّتْ بِكَ (15) أَطْلَقْنَا (16) مَحَاصِيرُ
تَبَغَى أُمُورًا فَمَا (17) تَدْرِي أَعْسَجِلُهَا
خَيْرٌ لِنَفْسِكَ (18) أَمْ مَا فِيهِ تَأْخِيرُ
فَمَا سَتَقْدِرُ (19) أَلْسَةَ خَيْرًا وَأَرْضَيْنَ بِهِ
فَبَيْنَمَا الْعُصْرُ أَنْ دَارَتْ مَسَاسِيرُ
وَبَيْنَمَا الْمَرْءُ فِي الْأَحْيَاءِ مُغْتَبِطًا (20)
أَنْ صَارَ فِي الرَّمْسِ (21) نَعْفُوهُ (22) الْأَعْصِيرُ
حَتَّى كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تَذَكُّرُهُ (23)
وَالدَّهْرُ آيَتُهُمَا (24) حَالٌ (25) دَهَائِرُ
يَبْكِي الْغَرِيبُ عَلَيْهِ (26) لَيْسَ يَعْرِفُهُ
وَذُو قَرَابَتِهِ فِي السَّحَابِ مَسْرُورُ
وَذَاكِ آخِرُ عَهْدٍ مِنْ أَخِيكَ إِذَا
مَا الْمَرْءُ ضَمَّنَهُ أَلَّا يَحْدَ الْخَنَاسِيرُ (27)

الْخَنَسِيرُ وَالْجَمْعُ الْخَنَاسِيرُ وَيُقَالُ لِلْخَنَاسِرَةِ وَهِيَ الَّذِينَ شَبَّعُوا الْجَنَازَةَ،
فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى جَانِبِي يَسْمَعُ مَا أَقُولُ يَا عَبْدَ اللَّهِ مَنْ قَالَ هَذِهِ

الآبيات * قلت والذي أحلف به ما أدري إلا أنني قد رويتها 33b
 منذ زمان قال قتله الذي دثناه أنفاً وإن هذا ذو قرابته أسر
 الناس بموته وإنك للغريب الذي وصف تبكى عليه فعجبت
 لما ذكر في شعره والذي صار إليه من قوله كأنه كان ينظر إلى
 موضع قبره فقلت إن البلاء موكل بالمنطق،

XL. قالوا وعاش سيف بن وهب بن جذيمة⁽¹⁾ بن عمرو بن
 ثعلبة بن حيان بن ثعلبة وهو جرم وإنما سمي بجرم لحاضنة
 كانت له تسمى جرمًا مائتي سنة فيما ذكر ابن الكلبي عن
 محمد بن عبد الرحمان الأنصاري وهو من بني ثم من بني
 العجلان عن أنشباخه، وأما ابن الكلبي فقال عاش ثلثمائة سنة
 وقال في ذلك⁽²⁾

ألا أننى عاجلاً⁽³⁾ ذاهب * فلا تاحسبوا أنه⁽⁴⁾ كاذب
 لم يست شبابي فافنديته * وأذكرني انقدر⁽⁵⁾ الغالب
 وصاحبني حقة فاندقضى * شبابي وودعني الصاحب
 وخصم دفعت ومولى نفع * من حتى يثوب له ثائب
 وجار منعت وفتق رقت * إذا الصدع أعيا به الشاعب

XLI. * قالوا وعاش عامر بن جوين بن عبد رضا بن قمران^{34a}

ابن ثعلبة بن عمرو⁽¹⁾ بن حيان بن ثعلبة وهو جرم بن عمرو
 ابن الغوث بن طيبي مائتي سنة وقال في ذلك

ما ذا أرجى من الفلاح إذا * فنعت وسط الطعائن الأول
 مستعزاً أطرد الكلاب عن الظ * بل إذا ما دنون للاحمل

وقال⁽²⁾

المراء يبكي لاسلا * مة والسلامة لا تحسسه⁽³⁾
 أوسالم من قد تننتني جلدته وابيض رأسه

أَوْ دَبَّ مِّنْ هَرَمٍ وَأَوْ * دَى سَمْعَهُ وَأَنْفَقَ (٤) صَرْسَهُ
 أَوْ دَى الزَّمَانُ بِأَهْلِهِ * وَبِأَقْرَبِيهِ فَقَتَلَ أَنْسَهُ

XLII. قالوا وعاش لخارث بن مضاين (١) الجَرْهَمِيّ من جرهم

الأكبر وهو جرهم بن قحطان بن عابر بن شالح (٢) بن أرفخشذ

ابن سام بن نوح عليه السلام اربعمائة سنة وهو القاتل (٣)

يَا أَيُّهَا الْحَيُّ بِالنَّعْفِ الْمُقِيمُونَا

هَبُّوَا فِيْوَشِكْ يَوْمًا لَا تَهْبُونَا

إِنْ قِتَالِ رَكَبٍ لَّرَكَبٍ سَائِرِينَ مَعَا

لَا بُدَّ أَنْ تَسْمَعُونَا أَوْ تُغْنُونَا

حُتُّوَا (٤) الْمَطِيّ وَأَرْخُوَا (٥) مِّنْ أَرْمَتِهَا

قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَضُّوَا مَا تُقَضُّونَا (٦)

* كُنَّا أَنْبَاسًا كَمَا أَنْتُمْ (٧) فَغَيَّرْنَا

دَهْرٌ فَسَسُوفَ كَمَا كُنَّا تَكُونُونَا (٨)

قَدْ مَالَ دَهْرٌ عَلَيْنَا ثُمَّ أَهْلَكَنَا

بِالْبَغْيِ مِنْهُ فَكُلُّ النَّاسِ يَأْسُونَا (٩)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ (١٠) سَيِّرُوا إِنْ قَصَرَكُمْ

أَنْ تُصْبِحُوا ذَاتَ يَوْمٍ لَا تَسَيِّرُونَا (١١)

وقال أيضا (١٢)

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَاجِّينَ إِلَى الصَّفَا

أَنْبَاسٌ وَنَمْ يَسْمُرُ بِمَكَّةَ سَامِرٌ

بَلَسَى نَحْسُنُ كُنَّا أَهْلَهَا فَارْأَيْنَا (١٣)

صُرُوفُ السَّبَالِي وَالْجُدُودُ السَّعَوَاتِرُ

XLIII. قالوا وعاش جعفر بن قُرط (١) العامريّ ثلاثمائة سنة

وأدرك الإسلام وقال

لَمْ يَبْقَ يَا خَدَانَةَ (2) مِنْ لِدَانِي (3)
 أَبُو بَنِينِينَ لَا وَلَا بَنِينَاتِ (4)
 مِنْ مَسْقُطِ (5) الشَّمْسِ (6) إِلَى الْفِرَاتِ
 إِلَّا يُعَدُّ الْيَوْمَ فِي الْأَمْوَاتِ
 هَلْ مُشْتَرٍ (7) أَبِيغُهُ حَيَاتِي

XLIV. وعاش عباد بن أنف الكلب الصيدأوى من بني أسد

عشرين ومائة سنة وقال

عَمِرْتُ فَلَسِمَا جُرْتُ سَتِينَ حَاجَةً
 وَسَتِينَ قَالَ النَّاسُ أَنْتَ مُفَنِّدُ
 فَعَلْتُ لَهُمْ بِاللَّهِ هَلْ تُنْكِرُونَنِي
 وَهَلْ عَابَنِي إِلَّا السَّخَا وَالتَّمَاجِدُ

السخاء ممدود والرواية * ألا الندى والتماجد *

وَأَنِّي جَوَانُ الْكَفِّ سَمَحٌ بِمَا حَوَتْ
 يَدَايَ مِنْ (1) الْمَعْرُوفِ لَا أَتَلَدُّ

أَجُودُ وَأَحْمَى الْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّتَى
 إِذَا عَرِدَ النَّكْسُ الْأَحْمُ الْأَلْدَدُ

35a

* وَيَوْمًا (2) تَرَى الْأَبْطَالَ مِنْ خَوْفِ شَرِّهِ
 سَكَارَى عَلَيْهِمْ غُيْبِيَّةٌ تَتَرَدُّ

شَهِدْتُ فَجَاكَلَيْتُ الْبِلَايَا وَأَوْقَهَا
 بِأَسْمَرِ نَاحِوِ الْمُبْتَغَى الشَّرِّ يَقْصِدُ

وَرَقٍ كَمُسْتَدْمِي الْغَزَالِ سَبَانُهُ
 لِفَتْيَانِ صِدْقٍ رَفْدُهُمْ لَيْسَ يَنْغَدُ

فَقُلْتُ لَهُمْ عُدُّوا وَتِلْكَ مَطَيَّتِي
 بِكَفِّي عَضْبٍ مَشْرِفِي مَهْدُ
 ففاداتٍ وقام السطاهيان فاقودا
 بعلياء نساء حَمَّها ليس يَبْرُدُ
 فلمَّا اشْتَفَوْا مِنْهَا وَادْبَرَّ وَحْشُهُمْ
 صَبَبْتُ لَهُمْ صَهْبَاءَ فِي الْكَاسِ تَزِيدُ
 وقلت لهم أني حميلٌ بمثل ما
 رأيتم طُوال الدَّهْرِ لَا أَنْزِيدُ

فادات أي بردت وماتت، ويروي فكاست يعنى قامت على ثلاث
 قوائم، الأوق الشدة يقال أنه لذو أوق، قال أبو روق وقال
 الرياشي رأى رجل في المنام رجلاً مسرفاً على نفسه فسأله عن
 حاله فقال ما لقيت بعدكم أوقاً، وحشهم جوعهم ويقال بات
 فلان وحشاً، للحميل والكفيل والضمين والصبير والزعيم سواء،

XLV. قالوا وعاش عامر بن الظرب العدواني مائتي سنة وكان

حَكَمًا للعرب وفيه يقول ذو الأصبغ العدواني
 * وَمِنَّا حَكَمٌ يَقْضِي * فإِذَا يَنْقُضُ مَا يَقْضِي

358

وهي أبيات وإنما قيل له ذو الأصبغ لأنه كانت له في رجله
 اصبع زائدة وكان من أمره أن وجأ وهو وادي الطائف وهو حرم
 الطائف الذي حرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يصاد
 صيدها ولا يُخْتَلَى خِلاها (1) وكان ثقيف وهو قسي بن منبه
 باليمن فأناه أبو رغال فصدقه فأخذ شاتيه اللبون وترك الأخرى
 فأنى ثقيف أن يتركها وقال فيها فوني فأنى أن يتركها فرماه ثقيف
 فقتله (2) ثم لحق بالطائف فوجد فيها ظرباً شيخاً كبيراً فأخذه
 فقال لنؤمننني أو لاقتلنك ثم لتنزلني أفضل أرضك منزلاً فأمناه

وَأَنْزَلَهُ فَلَمَّا جَاءَ عَامِرٌ ابْنَهُ قَالَ لَهُ يَا أَبْتَاهُ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا
 رَجُلٌ نَبَوًّا وَادِينًا بَغِيرَ حَمْدِ أَحَدٍ فَقَالَ عَامِرُ بْنُ ظَرْبٍ (٣)
 أَرَى شَعْرَاتِ عَلِيٍّ حَسَابِيَّةً * سَيِّبِي بَيْضًا نَبْتَنَ جَمِيعًا تُوَامًا (٤)
 أَظْلُ (٥) أَهَاهِي بِهِنَّ الْكِلَا * بَ أَحْسِبُهُنَّ صَوَارًا (٦) قِيَامَا
 أَهَاهِي أَزْجَرُهَا أَقُولُ هَاهَا

وَأَحْسِبُ أَنْفِي إِذَا مَا مَشَيْتُ * سَتُ شَاخِصًا أَمَامِي رَأَى فِقَامَا

* قَالَ أَبُو حَانِمٍ وَذَكَرَ الْحَكَابِنَا عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ 36a

قَضَى عَامِرُ بْنُ الظَّرْبِ الْعَدَوَانِيَّ مِنْ جَدِيلَةَ فَيَسَّ عَلَى الْعَرَبِ
 بَعْدَ عَمْرٍو بْنِ حُمَةَ الدَّوْسِيَّ فَأُنْسِيَ (٧) عَامِرٌ بِأَخْنَثَى لَهُ مَا
 لِلرَّجُلِ وَمَا لِلْمَرْأَةِ فَشَكَلْتُ عَلَيْهِ فَأَقَامَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا لَا يَقْضِي
 فِيهِ بَشْيَءَ فَأَتَتْهُ أَمَةٌ سَوَاءٌ تُسَمَّى خُصَيْلَةَ (٨) فَقَالَتْ أَيُّهَا الشَّيْخُ
 أَتُنَيْتَ عَلَيْنَا مَا شِئْنَا وَأَتَمَّا أَفْنَاهَنَّ أَتَهُ كَانَ يَذْبَحُ لِأَحْبَابِ الْمَسْأَلَةِ
 كُلَّ يَوْمٍ شَاةً فَقَالَ وَبِإِلَهِكَ إِنِّي أَتُنَيْتُ فِي أَمْرٍ لَا أَدْرِي أَصَعِدُ فِيهِ أَمْ
 أَصَوِّبُ فَقَالَتْ وَمَا ذَاكَ قَالَ أَتُنَيْتُ بِمَوْلُودٍ لَهُ مَا لِلرَّجُلِ وَمَا لِلْمَرْأَةِ
 قَالَتْ وَمَا يَشُقُّ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ أَتَبِعُهُ الْمَبَالُ أَفَعَدُّهُ فَإِنْ كَانَ يَبُولُ
 مِنْ حَيْثُ يَبُولُ الرَّجُلُ فَهُوَ رَجُلٌ وَإِنْ كَانَ يَبُولُ مِنْ حَيْثُ تَبُولُ
 النِّسَاءُ فَهِيَ امْرَأَةٌ، قَالَ وَكَانَ كَثِيرًا مَا يِعْتَابُ الْأُمَّةَ فِي رِعْيَتِهَا إِذَا
 سَرَحَتْ فَقَالَ أَسَيْئَتِي يَا خُصَيْلُ أَوْ أَحْسِنِي فَلَا عِتَابَ عَلَيْكَ قَدْ
 فَرَجَّتْهَا عَنِّي، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَضَى بِالذِّمَى أَشَارَتْ، فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ
 شَدَّدَ الْقَضِيَّةَ فَصَارَتْ سُنَّةً فِي الْإِسْلَامِ يَعْنِي الْإِسْلَامُ شَدَّدَهَا،

قَالُوا وَعَاشَ عَامِرٌ مِائَتِي سَنَةً * وَقَالُوا ثَلَاثَمِائَةَ سَنَةً قَالَ أَبُو حَنَانٍ 36b

ذَكَرُوا ذَلِكَ عَنِ مُجَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ أَبُو رَوْفٍ وَحَدَّثَنَا
 الرِّيَاشِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرٌ بْنُ بُكَيْرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَدِيِّ عَنِ مُجَالِدٍ
 عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ فِي صَفَّةٍ زَمَزَمَ يُفْتِي

الناس إذ قال أعرابى أفتتبت الناس فأقننا قال هاتِ قال أرايتِ
قول الشاعر المتلمس⁹

لدى الحلم قبل اليوم ما تُفَرِّعُ العصا
وما عَلِمَ الانسانُ إلا ليعَلمَ ما¹⁰

قال ابن عباس ذاك عمرو بن حَمَمَةَ الدوسى¹¹ قضى على العرب
ثلاثمائة سنة فكبير فألزموه السابغ من ولده فكان معه فكان
الشيخ إذا غفل كانت الامارة بينه وبينه أن تُفَرِّعُ العصا حتى
يعاونه عقله فذلك قيل المتلمس اليشكرى من بكر بن وائل
لدى الحلم قبل اليوم ما تُفَرِّعُ العصا

قال ذو الاصبع العدوانى بعد ذلك بدهر¹²

عذيرَ الحكيِّ من عَدُوا * نَ كسانوا حَيَّةَ الأَرْضِ
بَغَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا¹³ * فلم يَرَعُوا¹⁴ على بعض
ومنهم كسانت السادا * تُ والموفون بالسقرضِ
* وهم بلغوا على الشحنا * والشنان والبغضِ
مبالغ لم يَنلها النسا * س فى بسط ولا قبضِ
وهم أن¹⁵ * ولدوا أشبوا¹⁶ * بسير النسب¹⁷ الماحضِ
ومنهم حَكَمَ يَقْضِى * فلا يَنْقُضُ ما يَقْضِى

37a

يعنى عامر بن الظرب أشبى الرجل إذا شَبَّ وكَدُّه، فلما كبر
عامر وتَخَوَّفَ قَوْمَهُ أن يموتَ اجتمعوا اليه فقالوا له يا سيدنا
وشريفنا أوصنا فقال يما معشرِ عدوانِ كلفتمونى تعباً ان القلبِ
لم يَأخُلفِ، ومن لك بأخيك كَلِّه¹⁸، ان كُنْتُمْ شَرَفْتُمُونِى فَقَدْ
الْتَمَسْتُمْ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَأَتَى قَدْ أَرَيْتَكُمْ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِي وَأَتَى لَكُمْ
مَنْلَى أَفْهَمُوا عَنِّي مَا أَقُولُ لَكُمْ مِنْ جَمَعِ بَيْنِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ لَمْ
يَجْتَمِعَا لَهُ وَكَانَ الْبَاطِلُ أَوْلَى بِهِ وَإِنَّ الْحَقَّ لَمْ يَنْزِلْ يَنْفِرْ مِنْ

الباطل ولم يزل الباطل ينفّر من الحق، لا تفرحوا بالعلف ولا
تسمتوا بالزينة، وبكل عيش يعيش الفقير، ومن ير يوماً ير به¹⁹،
وأعدوا لكل أمر قدره، قبل السماء تملأ الكنائس²⁰، ومع السفاهة
الندامة، والعقوبة نكال وفيها نامة فلا تدمها العقوبة، واليد
العليا معها عافية * والقود راحة²¹ لا عليك ولا لك، وإذا^{37b}
شئت وجدت مثلك، ان عليك كما ان لك، ولكثرة الرعب
وللصبر الغلبة، من طلب شيئا وجده وان لا يجده يوشك ان
يقع قريباً منه، فيا معشر عدوان اياكم والشر فان له باقية،
وانفعا الشر بالخير يغلبه، انه من دفع الشر بالشر رجع الشر
عليه وليس في الشر اسوة، ومن سبقكم الى خير فاتبعوا اثره
تجدوا فضلاً، ان خالف الخير والشر وسعهما ولكل يد منهما
تصيب، يا معشر عدوان ان الاول كفى الآخر فمن رأيتموه
أصابه شر فاتها أصابه فعله فاجتنبوا ذلك الذي فعله، يا معشر
عدوان ان الشر ميت واتما يأتية الحي فيصيبه ومن اجتنب
الشر لم يثب الشر عليه، يا معشر عدوان²² ان الخير عزوف
ألوف ولم يفارق الخير صاحبه حتى يفارقه ولن يرجع اليه حتى
يأتيه، يا معشر عدوان ربوا صغيركم واعتبروا بالناس ولا يعتبر
الناس بكم، وخذوا على أيدي سفهاتكم تقلد جرائركم، واياكم
واللسد فانه شوم ونكد، وان كل ذي فضل واجد * أفضل^{38a}
منه، ومن بلغ منكم خطئة خير فأعينوه واطلبوا مثلها ورغبوه
في نبيته وتنافسوا في طريقته ومن قصر فلا يلومن الا نفسه، واتى
وجدت صدق الحديث طرفاً من الغيب فاصدقوا تصدقوا، (يقول
من لزم الصدق وعوده لسانه وفق فلا يكاد يتكلم بشيء يظنه
الا جاء على ظنه)، وانسى رأيت للخير طرفاً فسلكنها ورأيت

للشَّرِّ طُرُقًا فَاجْتَنِبْنَهَا، وَأَنْتَى وَاللَّهِ مَا كُنْتُ حَكِيمًا (23) حَتَّى
 تَبِعْتُ الْحُكَمَاءَ (24) وَمَا كُنْتُ سَيِّدَكُمْ حَتَّى تَعْبُدْتُمْ لَكُمْ، إِنْ
 الْمَوْعِظَةُ لَا تَنْفَعُ إِلَّا عَاقِلًا، وَإِنْ لِكُلِّ شَيْءٍ دَاعِيًا فَاجْبِئُوا إِلَى
 الْحَقِّ وَادْعُوا إِلَيْهِ وَأَذَعُوا لَهُ، (يُرِيدُ ذَلُّوا لِلْحَقِّ)، وَكَانَ مِنْ
 حَدِيثِ عَامِرٍ أَنَّهُ زَوْجُ ابْنَتِهِ فَعَمَّةُ ابْنَةِ عَامِرِ بْنِ أَخِيهِ عَامِرِ بْنِ
 الْخَارِثِ بْنِ ظَرِبٍ وَقَالَ لِأُمِّهَا وَهِيَ مَاوِيَةُ بِنْتُ عَوْفِ بْنِ فَهْرٍ حِينَ
 أَرَادَ الْبِنَاءَ بِهَا يَا هَذِهِ مَرَى ابْنَتِكَ فَلَا تَنْزِلَنَّ فَلَاةً إِلَّا وَمَعَهَا مَاءٌ
 وَأَنْ تُكَثِّرَ اسْتِعْمَالَ الْمَاءِ فَلَا طَيِّبَ أَطْيَبُ مِنْهُ (25) وَإِنَّ الْمَاءَ جُعِلَ
 لِلدَّاعِيِ جِلَاءً وَلِلدَّاسِفِ نَقَاءً وَإِيَّاكَ أَنْ تَمِيلِيَ إِلَى هَوَاكَ وَإِيَّاكَ فَانَّهُ
 لَا رَأْيَ لِلْمَرْأَةِ وَإِيَّايَ وَوَصِيَّتِكَ فَانَّهُ لَا وَصِيَّةَ لَكَ أَخْبِرِي ابْنَتَكَ
 أَنَّ الْعِشْقَ حُلُوٌّ وَأَنَّ الْكِرَامَةَ الْمَوَاتَاةُ فَلَا تَسْتَكْرِهَنَّ * زَوْجَهَا مِنْ ³⁸⁶
 نَفْسِهَا وَلَا تَمْنَعَهُ عِنْدَ شَهْوَتِهِ فَإِنَّ الرِّضَا الْإِنْيَانُ عِنْدَ اللَّذَّةِ وَلَا
 تُكَثِّرُ مُصَاجَعَتَهُ فَإِنَّ الْجَسَدَ إِذَا مَلَّ مَلَّ الْقَلْبُ وَمُرِيهَا فَلَا تَمْرَحَنَّ
 مَعَهُ بِنَفْسِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يَكُونُ مِنْهُ الْإِنْقِبَاصُ وَمُرِيهَا فَلْتَنْخَبَأْ سَوَاءَ نَفْسِهَا
 مِنْهُ فَانَّهُ وَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَرَاهَا فَإِنَّ كَثْرَةَ النَّظَرِ إِلَيْهَا
 اسْتِهَانَةٌ وَخَفَّةٌ، فَلَمَّا أُدْخِلَتْ لِلجَارِيَةِ عَلَيْهِ نَفَرَتْ مِنْهُ وَلَمْ تُرِدْهُ
 فَأَتَى ابْنَ أَخِيهِ الْعَمَّ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ عَامِرُ يَا ابْنَ
 أَخِي أَنْهَا وَإِنْ كَانَتْ ابْنَتِي فَإِنَّ لَكَ نَصِيبًا مِنِّي (أَوْ قَالَ فَإِنَّ
 نَصِيبَكَ الْأَوْفَرَ مِنِّي) فَاصْدُقْنِي فَانَّهُ لَا رَأْيَ لِمَكْذُوبٍ فَإِنْ
 صَدَقْتَنِي صَدَقْتَنِي إِنْ كُنْتَ نَفَرْتَهَا فَدَعَرْتَهَا فَاخْفِضْ (26) عَصَاكَ
 عَنِ بَكْرَتِكَ تَسْكُنُ وَإِنْ كَانَتْ نَفَرَتْ مِنْكَ مِنْ غَيْرِ أَنْفَارِ (27)
 فَذَلِكَ السِّدَاءُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ دَوَاءٌ وَإِنْ لَا يَكُونُ وَمِثْلُ (28)
 فِرَاقِ (29) وَأَجْمَلُ الْقَبِيحِ الطَّلَاقُ (30) وَلَمْ نَتْرِكْ (31) أَهْلَكَ وَمَالَكَ
 وَقَدْ خَلَعْتُهَا مِنْكَ بِمَا أُعْطِيَتْهَا وَهِيَ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِنَفْسِهَا،

فزعمت علماء العرب أنّ هذا أوّل خُلْع كان في العرب وثبتت في
 الاسلام⁽³²⁾، وكان من حديث عامر بن الظرب ايضاً أنّه كان
 يدفع بالناس في الحجّ⁽³³⁾ وذلك * أنّه كان وقومه طلبوا أن يُجيزوا^{39a}
 من ورد عليهم من تلقاء محلتهم ببطن وِجّ وكان طريق أهل السّراة
 وهم ازد شنوة فدخلوا على صوفة فكانوا يُجيزون عدوان يوماً
 وصوفة يوماً⁽³⁴⁾ وكان الذي يتولّى اجازة الحجّ من عدوان ابو
 سيّارة العدواني (هكذا أملاه ابو حاتم وليس بمستوي⁽³⁵⁾)
 العدواني، فقال

يا ربّة العَيْرِ رُبِيهِ لِمَرْتَعِهِ
 لا تَطْعَنِي فَتَهِيَجِي النَّاسَ بِالطَّعَنِ
 أَضَحَّتْ أَيَادِي⁽³⁶⁾ بَنِي عَمْرٍو مُجَلَّلَةٌ
 نَمَّتْ بِلا كَدَرٍ فِيهَا وَلا مَنِي
 ثَوَابٌ مَا قَدِ اتَّوَهُ عِنْدَنَا لَهُمْ
 الشُّكْرُ مِنَّا لَمَّا أَسَدُوا مِنَ الْحَسَنِ

فأجاز ابو سيّارة العدواني بالناس اربعين سنة على عَيْر له حتّى
 ان كانت العرب كتّصرب المثل به فتقول أصحّ من عَيْرِ ابي
 سيّارة⁽³⁷⁾، قال فبينما عامر يدفع بالناس ان بصر به رجل من ملوك
 غسان فأعجبه تماخوه فكلّمه فاذا أحكم العرب وأحلمه قولاً
 وفعلاً فحسده الغسانيّ وقال في نفسه لأفسدته فلما * صدر الحجّ^{39b}
 أرسل الملك الى عامر أن زرني حتّى أتخذك خلاً وأحسن حباءك
 وأعظم شرفك فأقبل عامر على قومه فقال ما ذا ترون قالوا نرى
 ألاّ ترون رسولنا أشخص ونشخص معك فتصيب من رفته ونفعه
 ونصيب معك وننجاه بجاهك فخرج وخرج معه نفر من قومه
 فلما دخل بلادته تكشف له رأيه وأبصر أنّه قد أخذنا فجمع اليه

أصحابه فقال ألا ترون أن الرأي نائم والهوى يَفْظَانُ وقد يَغْلِبُ
الهوى الرأيَ ومن لم يَغْلِبِ الهوى بالرأي نَدِمَ وَعَاجِلْتُ حين
عَاجِلْتُمْ عَلَيَّ وَلَمَّا سَلِمْتُ لَا أَعُودُ بَعْدَهَا لِمِثْلِهَا وَأَنَا قَدْ تَوَرَّطْنَا
فِي بِلَادِ هَذَا الرَّجُلِ فَلَا تَسْبِقُونِي بِرَيْثِ أَمْرِ أَقِيمَ عَلَيْهِ وَدَعُونِي
وَرَأَيْتُ وَحِيلَتِي لَكُمْ فَقَدِمَ عَلَيَّ الْمَلِكُ فَصَرَبَ لَهُ قَبَّةً وَحَمْرًا لَهْ جَزُورًا
فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ قَدْ أَكْرَمْنَا كَمَا تَسْرَى وَمَا وَرَاءَ هَذَا خَيْرٌ مِنْهُ فَقَالَ
لَا تَتَعَجَّلُوا فَلِكُلِّ عِلْمٍ طَعَامٌ وَلِكُلِّ رَاحٍ مَرَعَى وَلِكُلِّ مُرَاحٍ مُرِيحٌ
وَتَاكَمَتِ الرَّغْوَةُ الصَّرِيحُ فَمَكَّنُوا آتِيًا ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِ الْغَسَّانِي قَدْ
رَأَيْتُ * أَنْ اجْعَلْكَ النَّاطِرَ فِي أَمْرِ قَوْمِي فَأْتِي قَدْ رَضِيْتُ عَقْلَكَ
وَأَتَفَرَّغَ لِلدُّنَى وَمَرْكَبِي فَمَا رَأَيْتُكَ فَقَالَ أَيُّهَا الْمَلِكُ مَا أَحْسَبُ أَنَّ
رَغْبَتَكَ فِيَّ بَلَّغْتُكَ أَنْ تَجْعَلَ لِي مُلْكَكَ فَقَدْ قَبِلْتُ إِذْ وَلِيْتَنِي
أُمُورَ رَعِيَّتِكَ وَقَوْمِكَ وَإِنِّي لِي كُنَزٌ عِلْمٍ وَإِنِّي أَلْدَى اعْجَبْتُكَ مِنْ
عِلْمِي أَنَّمَا هُوَ مِنْ ذَلِكَ الْكُنْزِ أَحْتَدِي عَلَيْهِ وَقَدْ خَلَّفْتُهُ ٣٨
خَلَفِي فَإِنِ صَارَ فِي أَيْدِي قَوْمِي عِلْمٌ كَلَّمْتُ مِثْلَ عِلْمِي فَسَأَلْتَنِي
لِي حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى بِلَادِي فَاتَّبِعْ بِي فَإِنِ صِرْتُ بِهَذَا الْعِلْمِ إِلَى
بِلَدِكَ أَبَاكْتُهُ وَلَدَكَ وَقَوْمَكَ حَتَّى يَكُونُوا كَلَّمْتُ عُلَمَاءَ وَكَانَ الْمَلِكُ
جَاهِلًا فَطَمَعُ أَنْ يَقْطَعَ أَصْلَ الْعِلْمِ مِنْ عِنْدِهِمْ وَيَصِيرَ لِقَوْمِهِ دُونَهُمْ
فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ قَدْ أَذْنْتُ لَكَ بِتَعْجِيلِ الرَّجْعَةِ فَقَالَ لَهُ عَامِرٌ إِنَّ
قَوْمِي أَصْنَاءٌ بِي فَارْتَبِ لِي كِتَابًا بِجَبَابِيَةِ الطَّرِيفِ فَيَرِي قَوْمِي
طَمَعًا يُطَيِّبُ أَنْفُسَهُمْ عَنِّي وَأَسْتَخْرِجُ كُنْزِي وَأَرْجِعُ إِلَيْكَ فَكَتَبَ لَهُ
بِذَلِكَ فَعَادَ إِلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ ارْتَحِلُوا فَقَالُوا تَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا وَافِدًا
قَوْمٌ قَطُّ أَبْعَدَ مِنْ نَوَالٍ وَلَا أَحْيَدَ عَنْ مَالٍ قَالَ لَهُمْ مَهْلًا فَإِن
أَفْضَلَ الرِّزْقِ لِلْحَيَاةِ وَلَهَا يُرَادُ الرِّزْقُ وَقَالَ لَيْسَ عَلَيَّ * الرِّزْقُ فَوْتُ
وَعَنِمَ مَنْ نَجَا مِنَ الْمَوْتِ وَمَنْ لَا يَرَى بَسَاطِنًا يَعْشَى وَاهِنًا (يقول

مَن لَّمْ يَنْظُرْ فِي الْمُنْتَقَبِ عَاشٍ وَاهِنًا ضَعِيفًا وَالْبِاطِنِ هَاهُنَا
 الْمُنْتَقَبِ وَالنَّظَرِ فِي الْعَاقِبَةِ) وَلَوْ أَخَذَ فَيَ لَوُمِّكُمْ لَا تَتَّبَعْتُ قَوْلَكُمْ
 وَيَلُ أَمِ الْآيَاتِ وَالْعَلَامَاتِ وَالنَّظَرَ وَالْإِعْتِبَارَ وَالْفِكْرَ وَالْإِخْتِبَارَ ثُمَّ
 قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ فَقَالَ رَبُّ أَكَلَةٍ تَمْنَعُ أَكَلَاتٍ (39) وَسَنَةَ نَجِيرٍ سَنَوَاتٍ
 ثُمَّ أَقَامَ فَلَمْ يَعُدَّ، وَكَانَ مِنْ حَدِيثِ عَامِرِ بْنِ الطَّرِبِ أَيْضًا
 أَنَّهُ خَطَبَ إِلَيْهِ صَعُصَعَةً بَنُ مَعَاوِيَةَ ابْنَتَهُ (40) فَقَالَ يَا صَعِصَعُ
 قَدْ جِئْتِ (41) تَشْتَرِي مِنِّي كَبِدِي وَأَكْرَمَ (42) وَلَدِي عِنْدِي
 مَنَعْتُكَ أَوْ بَعْنْتُكَ (43) النِّكَاحُ خَيْرٌ مِنَ الْإِيْمَةِ (44) وَالكَسْبُ كِفَاءٌ
 لِلْسَبِّ (45) وَالزَّوْجُ الصَّالِحُ يُعَدُّ أَبًا (46) قَدْ أَنْكَحْتُكَ خَشِيَّةً أَلَّا
 أَجِدَ مِثْلَكَ (47)، يَا مَعْشَرَ دَوْسٍ (48) (قَالَ وَقَالَ أَكْثَرَ أَصْحَابِنَا يَا
 مَعْشَرَ عَدَوَانِ) خَرَجْتَ كَرِيمَتِكُمْ مِنْ بَيْنِ أَظْهَرِكُمْ مِنْ غَيْرِ رَغْبَةٍ
 عِنْدَكُمْ (49) وَلَكِنَّهُ مَنِ خُطَّ لَهُ شَيْءٌ جَاءَهُ رَبُّ زَارِعٍ لِنَفْسِهِ مَا
 حَاصِدُهُ غَيْرُهُ (50) وَلَوْلَا (51) قِسْمُ اللَّظْوَظِ (52) مَا أَدْرَكَ الْآخِرُ مَعَ
 الْأَوَّلِ شَيْئًا (53) يَعْيشُ بِهِ (54) وَلَكِنْ رِزْقٌ آكَلٍ * مِنْ آجِلٍ وَعَاجِلٍ، ^{41a}
 إِنَّ الَّذِي أَرْسَلَ الْحَيَا (55) أَنْبَتَ الْمَرْعَى ثُمَّ قَسَمَهُ أَيْ حَفِظَ
 وَكَلًّا لِكُلِّ فَمِ بَقْلَةٌ وَمِنَ الْمَاءِ جُرْعَةٌ تَرُونَ وَلَا تَعْلَمُونَ وَلَنْ يَرَى
 مَا أَصْفَ لَكُمْ أَلَّا كَلَّ قَلْبَ رَاعٍ وَلَكَلَّ مَرْعَى رَاعٍ وَلَكَلَّ رِزْقَ سَاعٍ
 وَلَكَلَّ خُلْفَ خُلْفِ كَيْسٍ أَوْ حُمْفٍ، وَمَا رَأَيْتُ شَيْئًا قَطَّ أَلَّا
 سَمِعْتُ حَسَّهُ وَوَجِدْتُ مَسَّهُ وَمَا رَأَيْتُ شَيْئًا خَلَفَ نَفْسَهُ وَمَا
 رَأَيْتُ مَوْضِعًا أَلَّا مَصْنُوعًا وَمَا رَأَيْتُ جَائِيًا أَلَّا ذَاهِبًا وَلَا غَانِمًا
 أَلَّا خَائِبًا وَلَا نَعِمَةً أَلَّا وَمَعَهَا بؤْسٌ وَلَوْ كَانَ يُمَيِّتُ النَّاسَ الدَّاءُ
 لِأَعَاشِهِمُ الدَّوَاءُ فَهَلْ لَكُمْ فِي الْعِلْمِ الْعَلِيمِ قَيْلٌ وَمَا هُوَ فَقَدْ قَلَّتْ
 فَأَصَابَتْ وَأَخْبِرَتْ فَصَدَقْتَ فَقَالَ أَرَى أُمُورًا شَتَّى وَشَيْئًا شَيْئًا
 حَتَّى قَالُوا وَمَا حَتَّى قَالِ حَتَّى يَرْجِعَ الْمَيِّتَ حَيًّا وَيَعُودَ لَا شَيْءُ

شَيْبًا وَلِذَلِكَ خُلِقَتِ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ ذَاهِبِينَ فَقَالَ وَيْلُ
أُمَّهَا نَصِيحَةً لَوْ كَانَ لَهَا مَنْ يَقْبَلُهَا بِقَبُولِهَا،

XLVI. قَالُوا وَعَاشَ سَمْعَانُ بْنُ هُبَيْرَةَ وَهُوَ أَبُو السَّمَالِ (1)

الْأَسَدِيُّ سَبْعًا وَسِتِّينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ

* (وهادئة 2) مِنْ شَيْبَتِي وَتَاخَنَنِي
وَطُولِ فُعُودِي بِالْوَصِيدِ أَفْكَرُ
تَقُولُ فَنِي (3) سَمْعَانُ بَعْدَ اعْتِدَالِهِ
وَيَبْعَدُ سَوَادَ الرَّأْسِ فَالرَّأْسُ أَزْعَرُ
فَقُلْتُ لَهَا لَا تَهْزَيْ إِنْ قَصْرَكَ أَلَمْ
مَنَابِيا وَرَيْبُ الدَّهْرِ بِالْمَرْءِ يَغْدِرُ
فَكَمْ مِنْ صَاحِبِ عَاشِ دَهْرًا بِنِعْمَةٍ
فَاخْتَلَّ بِهِ يَوْمٌ أَغْرَ مُشْهَرُ
فَصَارَ لَقَى فِي الْبَيْتِ لَا يَبْرُحُ الْفَنَا
رَدِيًّا عَلَيْهِ كَأَبَةٍ وَتَوَقَّرُ
وَقَدْ كَانَ مَدْلَجًا إِلَى الْمَاجِدِ مُتَعَبًا
إِلَى الْمَطَايَا عُمُرَهُ لَيْسَ يَفْتَرُ
فَلَمَّا تَرَمَّتْهُ الْمَنَابِيا وَرَيْبُهَا
تَقْسَمُ مِنْهُ الظَّهْرُ فَالْخَطُّ مَقْصَرُ (4)

كَذَا قَالَ أَبُو حَاتِمٍ مَقْصَرٌ وَهُوَ غَلَطٌ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ أَقْصَرَ الْخَطُّوَةٌ (5)
أَمَّا يُقَالُ قَصَرَ وَيَجُوزُ فَالْخَطُّوَةٌ مَقْصَرُ (6) مَصْدَرٌ فَجَعَلَ الْمَصْدَرُ
صِفَةً لِلْخَطُّوَةِ،

وَعَادَ كَفَرَّخِ النَّسْرِ أَعْمَى عَيْنِ التِّي
يُرِيدُ طَوَالَ الدَّهْرِ يَهْدِي وَيَهْدِرُ

فإنَّ أَكْ شَيْخًا فَانِيًا فَلَرَّبَّمَا
 أَصَبْتُ الَّذِي أَهْوَى وَمَا كُنْتُ أَحَدُ
 رَبِّ خَيْرٍ جَمَّةٍ قَدْ لَقِيَتْهَا
 وَشَرِّ كَثِيرٍ عَنِ شَوَاتِي تَحَدَّرُ
 شَوَاتِهِ جِلْدَةٌ رَأْسُهُ،

وَخَيْلٍ دَعَتْنِي لِلنِّزَالِ أَجَبْتُهَا
 وَفِي الْكَفِّ مِنِّي مَشْرِفِي مُدَكَّرُ
 وَتَحْتِي طَيْرٌ مُسْتَنْطَارٌ فَوَادُهُ
 سَلِيمُ الشَّظَا نَهْدٌ كَمِيَّتٌ مُضَمَّرُ
 فَنَارَلْتُ إِذْ نَادَاوَا نَزَالٍ وَنَلْتُ مَا
 يَنْالُ الْكَرِيمُ الْأَحْوَنِيُّ الْمَشْمَرُ
 فَذَلِكَ دَهْرٌ قَدْ مَضَى حُلُو عَيْشِهِ
 وَعَادَرَنِي شَلْوًا لَيْسَ الدَّثْبُ يَكْشُرُ
 * وَقَدْ كُنْتُ أَبَاءَ عَلَى الْقُرْنِ مَرْجَمًا (7)
 أَجُودٌ وَأَحْمِي الْمُسْتَنْفَاتِ وَأُحْبَرُ
 وَلِلْمَوْتِ خَيْرٌ لِأَمْرِي مِنْ حَيَاتِهِ
 بَدَارَةٌ ذُلٌّ عَلَّابِيَا يُوقَّرُ

42a

عَلَّابِيَا يَرِيدُ عَلَى الْبَلَابِيَا فَادْغَمِ اللَّامَ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَآخِرُ

حَرْفٍ فِي كِتَابِ سَيَبِيهِ عِلْمًا بَنُو فُلَانٍ يَرِيدُ عَلَى الْمَاءِ (8)،

XLVII. قَالُوا وَعَاشِ فَالِحُ بْنُ خَلَاوَةَ بْنِ سُبَيْعِ بْنِ بَكْرِ بْنِ

أَشْجَعِ بْنِ رَبِيعِ بْنِ غَطَفَانَ ثَمَانِينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ وَكَانَ فَارِسًا وَكَانَ

عَرِيضًا يَعْزِضُ فِيهَا لَيْسَ يَعْنِيهِ وَهُوَ الَّذِي تَضْرِبُ الْعَرَبُ بِهِ

الْمِثْلَ يُقَالُ لِلرَّجُلِ إِذَا عَرِضَ فِيهَا لَا يَعْنِيهِ أَنْتَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ

فَالِحُ بْنُ خَلَاوَةَ (1)، حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو زَيْدٍ

فقال أنت كفالج بن خلاوة ولا عقب لفالج، وقال يذكر
اعتراضه فيما لا يعنيه

أَلَا رَبَّ أَمْرٍ مُعْضَلٍ قَدْ رَكِبْتَهُ
بِثَنِيَّتِي (٢) فَعَدَّ التَّيَّحَانَ الْمُضَلَّلِ
فَأَقْشَعَ عَنِّي لَمْ يَصِرْنِي وَرُبَّمَا
أَجَرَ الْفَتَى مَا كَانَ عَنْهُ بِمَعْرَلِ
وَقَدْ كُنْتُ ذَا بَأْوٍ (٣) عَلَى النَّاسِ مَرَّةً
إِذَا جِئْتُ أَمْرًا جِئْتُهُ الدَّهْرُ مِنْ عِلِ
فَلَمَّا رَمَانِي الدَّهْرُ صِرْتُ رَذِيئَةً
لِكُلِّ ضَعِيفِ السُّرُكَنِ أَكْشَفَ أَعْرَلِ
فِيهَا دَهْرٌ قَدَمًا كُنْتُ صَعْبًا فَلَمْ تَنْزَلِ
بِسَهْمِكَ تَرْمِي كُلَّ عَظْمٍ وَمُفْصِلِ
قَدْ صِرْتُ بَعْدَ الْعِزِّ أَعْضَى مَذَلَّةً
عَلَى السُّهُولِ (٤) وَالْأَزْمَانُ ذَاتُ تَنْقَلِ
فَكَمْ قَدْ رَأَيْتُ مِنْ هُمَامٍ مُنْتَوِجِ
مَنْ التَّبِيهِ يَمْشِي طَامِحًا كَأَسْبَهْلِلِ (٥)
* فَاصْبَحَ بَعْدَ التَّبِيهِ كَالْبَعْرِ ذَلَّةً
قَلِيلَ الْبَتَاتِ (٦) كَالضَّرِيكِ الْمَعْبِلِ
وَآخَرَ قَدْ أَبْصَرْتَهُ مُتَلَقِّعًا
بِرَيْطَةِ نَزَلٍ كَانَ غَيْرَ مَبْجَلِ
يَدَيْنِ لَهُ الْأَقْوَامُ سِرًّا وَجَهْرَةً
يَسْرُوحُ وَيَغْدُو كَالْهُمَامِ الْمُرْقَلِ
كَذَلِكَ هَذَا الدَّهْرُ صَارَتْ بَطُونُهُ
ظُهُورًا وَأَعْلَى الْأَمْرِ صَارَ كَأَسْفَلِ

فَصَبْرًا عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ وَعَضِيه
 وَلَا تَكُ ذَا تَيْبِهِ وَلَا تَتَعَلَّلِ
 خُذِ الْعَفْوَ وَأُدْنِعْ بِالصَّحَاحِ فَرُبَّمَا
 أَكُونُ⁽⁷⁾ لِمِرْآزِ⁽⁸⁾ الْعَارِضِ الْمُتَهَلِّلِ
 الصَّاحِ الصَّاحَةِ مِثْلَ الصَّجَاجِ وَالصَّجَّجَةِ، وَأُنَشِدُ
 وَحُطِّ أَيَّامُ الصَّحَاحِ وَالسَّقْمُ⁽⁹⁾

وقال

مُعْتَرِضٌ⁽¹⁰⁾ لِعَنَنِ لِمَ يَعْنِيهِ⁽¹¹⁾
 أَدْرَكَ مَالٌ غَيْرُهُ بِأَجْنَتِهِ
 فَاخْتِازَ شَيْعًا لَمْ يَكُنْ مِنْ طَنِّهِ
 كَأَنَّمَا يَخْتِازُ مَاءَ شَنِّهِ

XLVIII. قالوا وعاش جرّوة بن يزيد الطاعى وكان ينزل

بَلَدِ خِرَاسَانَ نَزَلَهَا أَيَّامَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ وَهُوَ ابْنُ قَرِيبٍ مِنْ
 مِائَةِ سَنَةٍ وَقُتِلَ مَعَ سُرُورَةَ بْنِ أَبِي جَرٍّ⁽¹⁾ وَهُوَ أَشَلُّ الْيَدِ الْيُسْرَى
 ضَرَبَتْ يَدَهُ يَوْمَ زَحَفِ التُّرُكِ إِلَى الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ فَشَلَّتْ
 يَدُهُ فَأَعْطَاهُ الْأَحْنَفُ دِيْنَتَهَا وَكَتَبَ إِلَى ابْنِ عَامِرٍ فَأَعْطَاهُ دِيْنَتَهَا
 أَيْضًا وَأَمَرَ لَهُ بِعَشْرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ وَكَتَبَ إِلَى الْأَحْنَفِ كَافِيًّا عَلَى
 الْبَلَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّاكِرِينَ وَكَانَ يُكْثِرُ الْغَزْوَ * وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ^{43a}
 وَكَانَ لَا يُلِيفُ شَيْعًا سِخَاءً وَكَانَ شُجَاعًا مُشِيْعًا وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ

تَلُومُ حَمِيلَتِي بِمَا لَغَزَوُ جَهْلًا
 وَغَيْرُ الْغَزْوِ أَوْلَىٰ بِمَا لَمَامِ
 وَلَوْلَا الْغَزْوُ كُنْتُ كَمَنْ يُغَادَى
 بِأَنْوَاعِ الشُّبَارِقِ وَالْمُدَامِ

الشُّبَارِقِ الطَّعَامِ⁽²⁾ فَارْسِيٌّ مَعْرَبٌ

قَلِيلَ الْهَمِّ يَزْهَدُ فِي الْمَعَالِي
 وَيَرْضَى بِالْقَلِيلِ مِنَ الطَّعَامِ
 فَهَمِّي غَيْرُ هَمِّكَ فَاتْرُكِينِي
 وَغَزْوِي أَنَّهُ هَمُّ الْكِرَامِ
 سَأَغْزُو التُّرُكَّ إِن لَّهُمْ عُرَامًا
 وَبِأَسَا حِينَن تَرْخَفُ لِلْمَرْحَامِ
 هُوَ الْمَمُوتُ الزُّوَامُ إِذَا تَنَادَا
 لِحَرْبٍ يُسْتَنْطَارُ لَهَا عُقَامِ

حدثنا ابو حاتم قال اخبرنا ابو عبيدة قال الزوام الموت الوحى

تَرَاهُمْ فِي الْحَدِيدِ كَأْسِدِ غَابِ
 عَلَى جُرْدٍ عَوَابِسَ كَالْجِلَامِ
 طَوَّوْهَا لِلْغَوَارِ فَأَضْمَرُوهَا
 فَاصْتُ لَا تَصْجَحُ مِنَ الْكِلَامِ
 وَلَا تَنْحَاشُ مِنْ دُعْرِ وَلَا مِنْ
 مُبَاشِرَةِ الْأَسِنَّةِ وَالسَّهَامِ
 وَعِنْدِي حِينَنَ أَغْزَوْهُمْ عَتَادُ
 عَتِيدٌ كُلُّ مَضْمُولٍ حُسَامِ
 وَكُلُّ طَنِيرَةٍ مَرَطَى سَبُوحِ
 أَمَامَ الْحَيْلِ ظَاهِرَةٍ (٣) الْقِسَامِ
 وَكُلُّ مُتَشَقِّفٍ لَدُنِ عَسُولِ
 عَلَيْهِ مِثْلُ نِبْرَاسِ النَّهَامِ
 إِذَا أَنْكَبَتْهُ فِي الْقِرْنِ أَصْمَى
 وَلَا يَنَادُ لِلْحَلْفِ التُّوَامِ

لا يناد لا يئننى والنوام يعنى حلفتين وهذه دروع حلقها

* وَفِتْيَانٍ إِذَا نَدَبُوا لِحَرْبٍ
 تَمْشُوا مَشْيَةَ الْإِبِلِ الْهَيْيَامِ (4)
 يَرُونَ عَلَيْهِمُ لِلَّهِ حَقًّا
 مُقَارَعَةَ الطَّمَاظِمَةِ الطَّغَامِ
 يُرِيدُونَ الْمَثُوبَةَ مِنَ اللَّهِ (5)
 بَصِيرٍ تَخَتَّ قَسْطَالِ الْقَتَامِ

قَسْطَالُ غِبَارٍ

وَكُلُّهُمْ يُرَادِي التُّرُكَ قَدَمًا
 وَيَحْوِي مَنَفْسًا فِي كُلِّ عَامٍ
 وَيَرْجُو اللَّهَ لَا يَرْجُو سِوَاهُ
 وَرَاجِي اللَّهَ يَرْجِعُ بِالسَّلَامِ
 وَقَالَتْ قَدْ كَبِرَتْ فَقُلْتُ كَلَّا
 وَرَبِّ الْبَيْتِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ
 لَقَدْ أَبْطَلْتَ مَا كَبِرَى بِمُدْنَى
 أَلَى حَلِيلَتِي قَدَرَ الْحِمَامِ
 سَأَعُزُّو أَوْ أَمُوتُ كَذَا خُفَاتَا
 وَلَا آتَى بِدَاهِيَةَ وَدَامِ
 فَإِنَّ الدَّهْرَ يُلْعَبُ أَبْرَدِيَهُ
 بِكُلِّ مُدَّمٍ جَلْدِ الْعِظَامِ
 وَيَتْرُكُ كُلَّ مَضْعُوفٍ جَرِيٍّ
 عَلَى الْأَبْطَالِ يُعْرِفُ بِالزَّحَامِ

وهو الذي يقول لأمرأته

وَقَالَتْ قَدْ كَبِرْتُ وَقُلْتُ حَقًّا * كَبِرْتُ فَكَفَّفَنِي وَدَعَى عِنَابِي
 عِنَابِكَ كُذِّبَ يَوْمَ لِي عَذَابٌ * وَمِثْلِي لَا يَفْقِرُ عَلَى الْعَذَابِ
 فَمَا لَمْ تَصْبِرِي وَكَرِهْتِ قُرْبِي * فَدُونِكَ مَا أَرَدْتِ مِنْ اجْتِنَابِي
 سَأَعَزُّوهُ التُّرِكَ فَمَا نَفَرَ كِرَامٍ * سِرَاعٍ حِينِ نُدَعَى لِلضَّرَابِ
 يَرُونَ الْمَوْتَ أَفْضَلَ مِنْ حَيَاةٍ * تَصْبِرُهَا الدَّهْرُ إِلَى تَسَابِ
 وَفِي الْأَيَّامِ لِي عِظَةٌ وَنَسَاءٌ * وَمَا أَرْضَى مُعَانَبَةَ الْكَعَابِ
 * لِأَنِّي أَطْلُبُ الْأَمْرَ الَّذِي لَا * يُنْسَأُ بِغَيْرِ ضَرْبٍ لِلرَّقَابِ 44a
 فَمَا لَيْتَ السَّيْفَ تَعَاوَرْتَنِي * بِأَيْدِي مَعْشَرِ كَأْسُودٍ غَابِ
 فَالْتَقَى الْمَوْتَ مُشْتَهَرًا فَعَالِي * وَلَمْ تَدْنَسْ بِمُخْرِجَةِ⁶ ثِيَابِي
 وَكُفِّي طَلْتَنِي وَتَجَنَّبِي * وَكُلُّ الْعَيْشِ وَيَحْكُ لِلدَّهَابِ
 وَقَدْ أَغْدُو أَقْوَدُ إِلَى الْمَنِيَا * فَتَوَّأْ زَجْرَهُمْ بِهَلِّ وَهَابِ
 إِذَا مَا عَايَنُوا مَوْتًا زَوَامًا * تَمْشُوا مِشِيَةَ الْإِبِلِ الطَّرَابِ
 رَجَاءً أَنْ تُصِيبَهُمُ الْمَنِيَا * فَيَنْجُوا مِنَ الْيَمَاتِ الْعِقَابِ
 وَقَالَ أَيْضًا

لَعَمْرِي وَقَدْ جَاوَزْتُ تَسْعِينَ حَاجَةً
 وَتِسْعِينَ أَرْجُو أَنْ أَعْمَرَهَا غَدَاً
 فَمَا زَادَنِي صَبْرِي عَلَى مَا يَنْوِبُنِي
 مِنَ الدَّهْرِ ضَعْفًا لَا وَلَا كَدًّا لِي زَنَدَاً
 وَأَرْجُو وَأَخْشَى أَنْ أَمُوتَ وَلَمْ أَقْسَمُ
 تَأْخُذْ عَنِّي⁷ بِيضُ صَرَبِنَا بِهَا السُّغْدَاً
 أَذَلَّتْ⁸ لَنَا أَرْكَانَهُمْ بَعْدَ عِزَّةٍ
 وَكَانُوا أَبَاءَ حِينِ تَعَلَّقَهُمْ صَمْدَاً⁹
 فَلَا تَهْرَعِي مِنَّا وَلَا تَتَعَجَّبِي
 فَلَسْتُ أَرَى مِمَّا قَضَى اللَّهُ لِي بُدَاً

XLIX. وعاش بَاحِرُ بن الحَارِثِ بن امرئ القيس بن زُهَيْرِ

ابن جناب بن هُبَلِ الكلبى مائة وخمسين سنة وأدرك الإسلام
فلم يُسَلِّمْ وقال

مَنْ عَاشَ خَمْسِينَ حَوْلًا بَعْدَهَا مِائَةً
مِنَ السِّنِينَ وَأَضْحَى بَعْدُ يَنْتَظِرُ
وَصَارَ فِي الْبَيْتِ مِثْلَ الْحَلْسِ مُطْرَحًا
لَا يُسْتَشَارُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يَدْرُ
* مَلَّ الْمَعَاشَ وَمَلَّ الْأَقْرَبُونَ لَهُ
طَوْلَ الْحَيَاةِ وَشَرَّ الْعَيْشَةِ الْكَدْرُ

446

I. قالوا وعاش مسعود بن مَصابِ بن حِصْنِ (1) بن كعب بن

عَلِيمِ بن جَنَابِ بن هُبَلِ من (2) كلب مائة سنة وأربعين سنة وقال

أَصْبَحْتُ يَا أُمَّ بَكْرٍ قَدْ نَاخَوْنِي
رَيْبُ الزَّمَانِ وَقَدْ أَزْرَى بِي الْكِبَرُ
لَا أَسْتَطِيعُ نُهُوضًا بِالسَّلَاحِ وَلَا
أُمْضِي الْهَمُومَ كَمَا قَدْ كُنْتُ أَبْتَكِرُ
أَمْشِي عَلَى مَحَاجِنِ الرَّأْسِ مُشْتَعِلٌ
هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ طَالَ الْعَيْشُ وَالْعُمُرُ
قَدْ كُنْتُ فِي عَصْرِ لَا شَيْءَ يَعْدِلُهُ
فَبَانَ مَنِّي وَهَذَا بَعْدَهُ عَصْرُ

II. قالوا وعاش امرؤ القيس بن حُمَامِ بن عَبِيدَةَ (1) بن هُبَلِ

ابن عبد (2) الله بن كنانة بن بكر بن عوف بن عُدْرَةَ بن زيد

الله (3) بن رُفَيْدَةَ فقال في ذلك

إِنَّ الْكَبِيرَ إِذَا طَالَتْ زَمَانَتُهُ
فَإِنَّمَا حَمَلُهُ جِنَازَةٌ عَارُ

وَمَنْ يَعِشْ زَمَنًا فِي أَهْلِهِ خَرَفًا
 كَلَّا عَلَيْهِمْ إِذَا حَلُّوا وَإِنْ سَارُوا
 يَدْنُم مَرَارَةَ عَيْشِ كَانَ أَوْلَاهُ
 حُلُومًا⁽⁴⁾ وَلِلدَّفْرِ أَحْلَاءٌ وَامْرَارُ

LII. قالوا وعاش عوف بن سبيع⁽¹⁾ بن عميرة بن الهون⁽²⁾

ابن أعجب بن قدامة بن جرم بن ربان بن حلوان بن عمران
 ابن الحاف بن قضاة مائة سنة وثمانين سنة وقال في ذلك

أَلَا هَلْ لِمَنْ أَجْرَى ثَمَانِينَ حَاجَّةً
 إِلَى مِائَةِ عَيْشٍ وَقَدْ بَلَغَ الْمَدَا
 * وَمَا زَالَتِ الْأَيَّامُ تَرْمِي صَفَاتَهُ
 وَتَغْتَالُهُ حَتَّى تَضَعُضَعَ وَأُنَاكِنَا
 وَصَارَ كَفَرِّخِ النَّسْرِ يَهْتَزُّ جِيدُهُ
 بِيَرَى دُونَ شَاخِصِ الْمَرْءِ شَاخِصًا إِذَا رَأَى
 وَبُدِّلَ مِنْ طِرْفِ جَوَادٍ حَشِيئَةً
 وَمِنْ قَوْسِهِ وَالرُّمْحِ وَالصَّارِمِ الْعَصَا
 وَإِنِّي رَأَيْتُ الْمَرْءَ يَطْعَنُ جَارَهُ
 لِنَيْبَتِهِ لَا بُدَّ يَوْمًا وَإِنْ ثَوًّا

45a

LIII. قالوا وعاش عامر وهو طابخة بن تغلب⁽¹⁾ بن حلوان

ابن عمران بن الحاف بن قضاة خمس مائة سنة وعشرين سنة
 ولا أعلمه قال شعراً وهو معروف بطول العمر،

LIV. قالوا وعاش ابو الطماحان القينى حنظلة بن الشرفى

من بنى كنانة بن القين بن جسر بن شيبع⁽¹⁾ الله⁽²⁾ بن الأسد
 ابن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاة

مئتي سنة وقال في ذلك⁽³⁾

حَنْتَنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى * كَأَنِّي خَائِدٌ (4) يَدُنُوهُ (5) لَصِيدٌ
 قَرِيبٌ (6) الْخَطْوِ يَحْسِبُ مَنْ رَأَى * وَلَسْتُ مَقْبِيْدًا أَنِّي بِقَيْدِ
 حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَهْلَابِنَا أَنَّهُمْ سَمِعُوا يُونُسَ
 ابْنَ حَبِيبِ النَّحْوِيِّ يَنْشُدُ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ كَثِيْرًا فِيمَا زَعَمَ أَهْلَابِنَا
 وَكَانَ يَنْشُدُ أَيْضًا

* تَقَارَبَ خَطْوُ جِلْدِكَ (7) يَا سُوَيْدُ * وَقَيْدَكَ الزَّمَانُ بِبَشَرٍ قَيْدِ 456

LV. قَالُوا وَعَاشَ حَارِثَةُ بْنُ صَاخِرٍ (1) بْنُ مَالِكِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ
 * ابْنِ هُبَيْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (2) بْنِ كِنَانَةَ بْنِ بَكْرِ بْنِ عَوْفِ بْنِ عُذْرَةَ
 ابْنِ زَيْدِ اللَّهِ (3) بْنِ رُفَيْدَةَ بْنِ ثَوْرِ بْنِ كَلْبِ بْنِ وَبَرَةَ مِائَةَ سَنَةٍ
 وَثَمَانِينَ سَنَةً حَتَّى أَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَلَمْ يُسْلِمِ وَأَسْلَمَ ابْنُهُ جَنَابُ بْنُ
 حَارِثَةَ بْنِ صَاخِرٍ وَهَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَاجْتَزَعَ مِنْ ذَلِكَ جَزَعًا
 شَدِيدًا وَأَنْشَأَ يَقُولُ

تَرَكْتِ أَبَاكَ بِالْأَوْدَاتِ (4) كَلًّا * وَأَمَّكَ كَالْعَاجُولِ مِنَ الظَّرَابِ
 فَلَا وَأَبِيكَ مَا بِالْبَيْتِ وَجَدِي * وَلَا شَوْقِي الشَّدِيدِ وَلَا اِكْتِنَابِي
 وَلَا دَمْعًا تَاجُودُ بِهِ الْمَاقِي * وَلَا أَسْفَى عَلَيْكَ وَلَا ائْتِحَابِي
 فَعَمْرُكَ لَا تَلْمِئِيْنِي وَلُسُومِي * جَنَابًا حِينِ أَزْمَعُ بِالذَّهَابِ
 إِذَا هَتَفَ الْحَمَامُ عَلَى غُصْنِ * جَرَّتْ عَبْرَاتُ عَيْنِي بِاِنْسِكَابِ
 يُدَكِّرُنِي الْحَمَامُ صَفَى نَفْسِي * جَنَابًا مِنْ عَذِيْرِي مِنْ جَنَابِ
 أَرَدْتَ ثَوَابَ رَبِّكَ فِي فِرَاقِي * وَقُرْبِي كَانَ أَقْرَبَ لِلثَّوَابِ

LVI. قَالُوا وَعَاشَ عَبَادُ بْنُ شَدَّادِ الْيَرْبُوعِيِّ مِائَةَ وَثَمَانِينَ سَنَةً

وَقَالَ فِي ذَلِكَ

يَا بُوَسَّ لِلشَّيْخِ عَبَادِ بْنِ شَدَّادِ
 أَصْحَى رَهِيْنَةَ بَيْتِ بَيْسِنَ أَعْوَادِ (1)

وَتَهْرَأُ الْعَرَسُ مِنِّي إِنْ رَأَتْ جَسَدِي
 أَحَدَبَ لَمْ تَبْقَ مِنْهُ غَيْرُ أَجْلَادِ
 فَإِنْ تَرَيْتَنِي ضَعِيفًا قَاصِرًا عُنُقِي
 فَتَقْدُ أَكْعَعُ عَنِّي عَدْوَةَ الْعَادِي
 * وَفَدَّ أَفْسَى بِأَثْوَابِ الرَّثِيسِ وَقَدْ
 أَغْدُو عَلَى سَلْهَبٍ لِلوَحْشِ صَيَّادِ

46a

LVII. قالوا وعاش همام⁽¹⁾ بن رياح بن يربوع بن حنظلة

ابن مالك بن زيد مناة بن تميم مائة وثمانين سنة وقال في ذلك

إِنَّ الْعَوَانِيَّ قَدْ عَاجَبَنَ كَثِيرًا
 وَرَأَيْتَنِي شَيْئًا صَاخَوْتُ كَبِيرًا
 فَصُرُّ الْعَوَانِيَّ أَنْ أَرْدَنَ هَوَاتِي
 حَسْبُ الْكَبِيرِ مُجْتَرِبًا مَأْخُورًا
 أَنِّي لِأَبْدُلٍ لِلْحَلِيلِ إِذَا دَنَا
 مَالِي وَأَتْرُكُ مَالَهُ مَوْفُورًا
 وَإِذَا أَرَدْتُ ثَوَابَ مَا أَعْطَيْتُهُ
 فَكَفَى بِذَلِكَ لِنَائِلٍ تَكْدِيرًا⁽²⁾
 أَنِّي أَمْرٌ عَفُّ الْخَلَائِقِ لَا أَرَى
 طُرُقَ السَّمَاخَةِ يَا أُمَيْمَ وَعُورًا

LVIII. قالوا وعاش أسيد⁽¹⁾ بن أوس التميمي مائة وتسعين

سنة وقتل له ثلاثون ابنًا في حرب كانت بينه وبين بني يشكر
 ابن بكر بن وائل⁽²⁾ فقال لمن بقي من ولده وهو يوصيهم يا بني
 أتى رأيت مضطعمًا تزيلت حجارته وقد رأيت أملتس ليس فيه
 صدع⁽³⁾ ورأيت الدهر قل الصاخور فليقترب بعضكم من بعض في
 المودة ولا تتكلموا على القرابة فإن القريب من قرب نفسه والأمور

بَدَاوَاتٌ ، قالوا⁽⁴⁾ وأنطلق أُسَيْدُ بنِ أوسِ الى الحارثِ بنِ الهَبُولَةِ
 الغَسَانِيَّ كان⁽⁵⁾ اخًا * معاويةَ بنِ شُرَيْفٍ لأمِّه أمِّهما⁽⁶⁾ ابنةَ رُضا^{46b}
 البارقيِّ يستمدّه في حربِ بني⁽⁷⁾ الشَّقِيقَةِ فلَمَّا قَدِمَ عليه قال
 * حَمَلٌ (وهو رجل) يُوثَقُ في الشَّدَّةِ بالقِرَابَةِ⁽⁸⁾ وبصِدْقِ اهلِ الوَفَاءِ
 انَّ خَيْرَ السَّجِيَّةِ ما لَمْ يُتَكَلَّفْ وخَيْرُ الأَعْوَانِ على النَّجْلِ
 النِّسَاءِ⁽⁹⁾ (يعنى بالنجول الاولاد) ومن اتَّخَذَ ادَاءَ لِحْفِ الحَيِّطَةِ
 فقد كَمَل (والحَيِّطَةُ غايَةُ لِحْفِ) والعَفْوُ منتهى البرِّ ومنتهى البرِّ
 الهَوَى⁽¹⁰⁾ وبالصِّدْقِ⁽¹¹⁾ تمامُ المروءةِ وبالكذبِ يُحَسِّرُ الأنصارَ⁽¹²⁾
 وبالقرناء تُعْتَبَرُ الرجالُ⁽¹³⁾ وأغْنَى الخصالِ عن المادَّةِ العَفَافُ والعَفْوُ
 تركُ العقوبةِ وتركُ العقوبةِ يسُلُّ السَّخِيمَةَ ، وقال أُسَيْدُ بنِ أوسِ
 في حَاجَةِ العَدْرِ⁽¹⁴⁾ عامَ قاتلوا ابا كَرِبَ بنِ زَيْدِ بنِ حَسَّانِ بنِ
 تَبَعِ فرجع الى قومه بما اصاب فقال الزموا البرَّ يبرِّكم بنوكم اُخِرُوا
 الغصبَ ودافعوا بالأيامِ⁽¹⁵⁾ القروضَ فانَّ الرِّفْقَ ابلُغُ وَاخِرُ الدِّوَانِ
 الكلى وخير الثوابِ الشُّكْرُ وَخَطَلُ القَوْلِ عَوْرَةٌ⁽¹⁶⁾ وبالمُرْسَلِ يُعْتَبَرُ⁽¹⁷⁾
 المُرسَلُ ،

LIX. قالوا وعاش الأبيُّرد بن المَعْدَرِ⁽¹⁾ الرِّياحِيَّ مائةً وعشرين

سنةً ، وقال بعضهم بل هو الأبيُّرد بن الحارثِ من تَيْمِ الرِّبابِ بنِ
 عبدِ مَناةَ بنِ أدِّ بنِ *طابخةَ بنِ الياسِ بنِ مَضَرَ ، وقال في ذلك^{47a}

أَلَا فَهَرَيْتُ مَوْدُودَةَ اليَومِ أن رَأْتُ
 شَكِيرَ أَعالي الرِّاسِ منى تَلَفَعَا
 وأن شابَّ أَصْداغِي وَغَمَمَ مَفْرِقِي
 مَشِيبٌ وَأَمَسَى لِسُونُ وَجْهِى أُسْفَعَا
 فقلتُ لها لا تَهْزِي مِن مَجْرَبِ
 ترأمتُ به الأيَّامُ حتَّى تَسْعَسَعَا

فَأَنَّكَ لَوُصَا حَبْنِي لِمَ تَعْتَبِي
 وَلَمْ تَجِدِي فِينَا لِكَقِيكَ مَصْنَعَا
 لِيَالِي لَوْنِي وَاضِحٌ وَذُوَابْتِي
 غَرَابِيبُ فِي رَأْسِ امْرِيٍّ غَيْرِ أَنْزَعَا

LX. قالوا وعاش عبيد بن الأبرص الأَسَدِيّ الشاعر من بني

سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد مائتي سنة وعشرين سنة،
 ويقال بل ثلاثمائة سنة، وقال في ذلك (1)

وَلَتَنَاتِيْسُنْ بَعْدِي فُرُونٌ جَمَّةٌ
 تَرَعَى مَخَارِمَ (2) أَيَكَّةَ وَلُدُودَا (3)
 فَالشَّمْسُ طَالَعَةٌ وَلَيْدٌ كَاسِفٌ
 وَالنَّجْمُ يَجْرِي أَنْحَسًا وَسُعُودَا
 حَتَّى يُقَالَ لِمَنْ تَعَرَّقَ دَهْرُهُ
 يَا ذَا الزَّمَانَةِ هَلْ رَأَيْتَ عَبِيدَا
 مَائَتِي زَمَانٍ كَامِلٍ وَنَضِيَّةً (4)
 عَشْرِينَ عَشْرًا مَعْمَرًا مَاحْمُودَا
 أَدْرَكْتَ أَوَّلَ مُلْكِ نَصْرِ نَاشِيَا
 وَبِنَاءِ شَدَادِ (5) وَكَانَ أَبِيدَا
 وَطَلِبْتُ ذَا الْقَرْنَيْنِ (6) حَتَّى فَاتَنِي
 رَكْضًا وَكِدْتُ بَأَنَّ أَرَى دَاءُودَا
 مَا تَبْتَغِي مِنْ بَعْدِ هَذَا عَيْشَةً
 إِلَّا الْخُلُودَ وَلَنْ يُنَالَ خُلُودَا
 وَلِيَفْنَيْنِ هَذَا وَذَاكَ كِلَاهُمَا
 إِلَّا الْإِلَهَ وَوَجْهَهُ الْمَعْبُودَا

وقال أيضا (7)

* فَنِيْتُ وَأَفْنَانِي الزَّمَانُ وَأَصْبَحَتْ
لِدَاتِي (8) بَنُو نَعَشٍ وَزُهْرُ الْفَرَاغِدِ

LXI. قالوا وعاش لبيد بن ربيعة⁽¹⁾ بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة مائة وعشرين سنة وأدرك الإسلام فأسلم، وقال ابن الكلبي وغيره بل عاش ثلاثين ومائة سنة وكان يومَ جَبَلَةَ ابنَ تسع سنين وولد عامر بن الطفيل في ذلك...⁽²⁾ ووفد عامر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن نَيْفٍ وثمانين⁽³⁾، وقالوا⁽⁴⁾ كانت أعطيات الناس ألفيين وخمسمائة فكتب معاوية إلى زياد أن ينقص الخمسمائة، وحدثنا أبو حاتم قال سمعت الأصمعي يقول⁽⁵⁾ أراد أن يرده⁽⁶⁾ إلى ألفيين فقال ما بال العلاءة بين العدليين⁽⁷⁾ فجاء لبيد ليأخذ عطائه فقال زياد ابا عقيل هذان الخرجان⁽⁸⁾ يعني الألفيين فما بال العلاءة يعني الخمسمائة قال ألحقت العلاءة بالخرجين فأنك لا تلبث إلا قليلا حتى يصير لك الخرجان والعلاءة قال فأعطاه زياد ألفيين وخمسمائة ولم يعطها غيره فما أخذ عطاء آخر حتى مات رحمه الله، وقال لبيد⁽⁹⁾

* أَلَيْسَ وَرَاعِي أَنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِي
لُزُومُ الْعَصَا تُحْنِي عَلَيْهَا (10) الْأَصَابِعُ
أَخْسِرُ أَخْبَارَ الْقُرُونِ الَّتِي مَضَتْ
أَدَبٌ كَأَنِّي كَلَّمَا قُمْتُ رَاكِعُ

وقال (11)

ذَهَبَ الَّذِينَ يَعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ
وَبَقِيَتْ فِي خَلْفِ كَجِلْدِ الْأَجْرَبِ

وقال حين مضت له سبع وسبعون⁽¹²⁾

نَفْسِي تَشْكِي أَلَى الْمَوْتِ (13) مُجْهِشَةً
 وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَ
 أَنْ تُخَدِّثِي أَمَّلاً يَا نَفْسِ كَاذِبَةً
 فِي الثَّلَاثِ وَفَاءً لِثِمَانَيْنَا

فلما بلغ مائة وعشرا قال (14)

أَلَيْسَ فِي مِائَةٍ قَدْ عَاشَهَا رَجُلٌ
 وَفِي نِكَامِلِ عَشْرٍ بَعْدَهَا عُمُرٌ

فلما بلغ عشرين ومائة قال (15)

وَأَقْدُ سَمِئْتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطَوَّلِهَا
 وَسُؤَالِ هَذَا (16) النَّاسِ كَيْفَ لَبِيدٌ

قال وحدثنا الرياشي قال ابو روق وحدثناه ابو الخطاب زياد بن يحيى الحساني عن الهيثم بن الربيع قال حدثنا ابي عن الشعبي قال (17) ارسل الي عبد الملك بن مروان وهو شاك فدخلت عليه فقلت كيف اصباحك يا امير المؤمنين فقال اصباحك كما قال ابن قميته اخو بني قيس بن ثعلبة قلت وما قال قال قال (18)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تِسْعِينَ حِجَّةً
 خَلَعْتُ بِهَا عَنِّي (19) عِدَارَ (20) لِحَامِي
 *رَمْتَنِي بِنَاتٍ (21) الدَّهْرُ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى

48b

فَكَفَيْفَ بَمَنْ (22) يَرْمِي وَلَيْسَ بِرَامِي
 فَلَوْ أَنَّهَا نَبَلٌ إِذَا لَاتَّقِيئُهَا (23)
 وَلَكِنِّي (24) أُرْمِي بِغَيْرِ سِهَامٍ
 إِذَا مَا رَأَى النَّاسُ قَالُوا أَلَمْ يَكُنْ (25)
 جَلِيدًا (26) شَدِيدَ الْبَطْشِ (27) غَيْرَ كِهَامٍ

فَنَبِيتٌ وَلَمْ تَفْنَى (28) مِنَ الدَّهْرِ لَيْلَةً (29)
 وَلَمْ (30) يَغْنِ (31) مَا أَفْنَيْتُ سِلْكَ نِظَامِ
 عَلَى السَّرَّاحَتَيْنِ مَرَّةً وَعَلَى الْعَصَا
 أَنْوَاءَ ثَلَاثًا بَعْدَهُنَّ قِيَامِي (32)

فقلتُ لا يا امير المؤمنين ولكنك كما قال لبيد بن ربيعة اخو
 بنى جعفر بن كلاب قال وما قال قلتُ قال (33)

نَفْسِي تَشْكِي أَلَى الْمَوْتِ مُجْهَشَةً
 وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَا
 فَإِنْ تُزَادِي ثَلَاثًا تُحَدِّثِي أَمَلًا
 وَفِي الثَّلَاثِ وَفَاءٌ لِلثَّمَانِينَا

فعاش والله يا امير المؤمنين حتى بلغ تسعين حجة فقال (34)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تَسْعِينَ حِجَّةً
 خَلَعْتُ بِهَا عَنِّي مَنِكَبِي رِدَائِيَا

فعاش حتى بلغ عشرا ومائة سنة فقال في ذلك
 أَلَيْسَ فِي مِائَةٍ قَدْ عَاشَهَا رَجُلٌ
 وَفِي تَكَاْمَلِ عَشْرٍ بَعْدَهَا عُمْرٌ (35)

فعاش والله يا امير المؤمنين حتى بلغ عشرين ومائة سنة فقال في
 ذلك (36)

وَعَنَيْتُ سَبْتًا (37) بَعْدَ (38) مُجْرَى دَاحِسٍ
 لَوْ كَانَ لِلنَّفْسِ السَّلْجُوجِ خُلُودٌ

49a

* فعاش حتى بلغ اربعين ومائة سنة فقال في ذلك (39)

وَلَقَدْ سَتِمْتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطُولِهَا
 وَسُؤَالَ هَذَا النَّاسِ كَيْفَ لَبِيدٌ

فقال عبد الملك واللّه ما بي بأس أقعدُ حدّثني ما بينك وبين الليل فقعدتُ فحدّثته حتى أمسيتُ ثم فارقتُه فات في ليلته،

LXII. قال ابو حاتم وعاش النمر⁽¹⁾ بن تولب بن أقيش⁽²⁾

العكلى ما دنى سنة حتى انكر بعض عقله فقال في ذلك⁽³⁾

لعمري لقد أنكرت نفسي ورأبني

مع الشيب ابدالسي الذي أتبدل⁽⁴⁾

وتسميتني شيخاً وقد كان قبله⁽⁵⁾

لي اسم فلا أنعى به وهو أول

ورهدى فيكفيني اليسير وأنسى

أنام اذا أمسى ولا أتعلل

وظلعي ولم أكسر وإن حليلتني⁽⁶⁾

تأحوز⁽⁷⁾ بنيها في الفراش⁽⁸⁾ وأعزل

فصول أراها في أديمي بعد ما

يكون كغاف اللحم او هو أجمل

يحب⁽⁹⁾ الفتى طول السلامة والغنى⁽¹⁰⁾

فكيف يري⁽¹¹⁾ طول السلامة يفعل⁽¹²⁾

LXIII. قالوا وعاش نصر بن دهمان بن بصار⁽¹⁾ بن بكر بن

سليم بن أشجع بن الربيث بن غطفان بن سعد بن قيس بن

عيلان مائة وتسعين سنة حتى سقطت أسنانه وابيض رأسه

فحزب قومه أمر احتاجوا فيه الى عقله ورأيه فدعوا الله أن يبر

496 عليه عقله وشبابه فرد * الله عليه عقله وشبابه وفهمه واسود شعره

فقال سلمة بن الخرشب الأماري من امار بن بغيض ويقال بل

عياض بن مرداس⁽²⁾

نَصْرٌ (3) بن دُهْمَانَ (4) الهَنَيْدَةَ عَاشَهَا
 وَتِسْعِينَ حَوْلًا (5) ثُمَّ قُومَ فَأَنْصَاتَا
 وَعَادَ سَوَادُ الرَّأْسِ بَعْدَ أَبِيصَاضِهِ (6)
 وَرَاجَعَهُ شَرْخُ (7) الشَّبَابِ الَّذِي فَاتَا
 وَرَاجَعَ عَقْلًا بَعْدَ عَقْلِ وَقُوَّةَ (8)
 وَلَكِنَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَا كَلِّهِ (9) مَاتَا

LXIV. قالوا وعاش زهير [بن] مَرَّخَةَ من بنى وابش بن عدوان
 ابن عمرو بن قيس بن عيلان (1) مائة وسبعين سنة وقال في ذلك
 كَبُرْتُ وَأَمَسْتُ عِظَامِي رَمَادًا * وَمَا تَأْمَلُ الْعَيْنُ إِلَّا رُقَادًا
 أَقُولُ لِأَهْلِي لَا تَطْعَنُوا * وَهَاتُوا فِرَاشًا وَطِيئًا وَزَادَا
 LXV. قالوا وعاش ربيعة وهو ابو جعد من بنى عدوان مائة
 وسبعين سنة وقال في ذلك

أَبَا جُعَادِ الْيَوْمِ أَفْنَاكَ الْكَبِيرُ
 وَالذَّفْرُ فَيَنْانِ (1) فَكَّرٌ وَخَصْرُ
 أَيَّامٍ أَنْ تَأْجِنِي لَكَ السَّمْنُ مُصْرُ
 فِي قَيْسِ عَيْلَانَ وَأَحْيَاءِ أُخْرُ

LXVI. قالوا وعاش نابغة بنى جعدة واسمها (1) قيس بن عبد
 الله بن عدس (2) بن ربيعة بن جعدة بن كعب بن ربيعة بن
 عامر بن صعصعة مائتي سنة وأدرك الاسلام وأسلم (3) وقال حين
 * وَقَتُّ لَهَا مِائَةً وَاثْنَتَا عَشْرَةَ سَنَةً (4)

50a

مَصَّتْ (5) مِائَةً لِعَامٍ وَلِدَتْ فِيهِ
 وَعَشْرًا (6) بَعْدَ ذَلِكَ وَحَاجَّتَانِ
 فَابْقَى الذَّفْرُ وَالْأَيَّامُ مِئِي (7)
 كَمَا أَبْقَى (8) مِنَ السَّيْفِ الْيَمَانِي

تَفَلَّلَ وَهُوَ مَأْثُورٌ⁽⁹⁾ جِرَازٌ
 إِذَا جُمِعَتْ بِقَائِمِهِ الْيَدَانِ
 أَلَّا زَعَمْتَ بِنُو كَعْبٍ بِأَنِّي
 أَلَّا كَذَبُوا كَبِيرَ السِّنِّ فَنَانِي
 فَمَنْ يَأْخِرُصْ عَلَى كِبَرِي⁽¹⁰⁾ فَنَانِي
 مِّنَ الْغَتِيَانِ⁽¹¹⁾ أَرْزَمَانَ⁽¹²⁾ الْخُنَّانِ
 الْخُنَّانُ مَرَضٌ أَصَابَ النَّاسَ فِي أَنْوْفِهِمْ وَحُلُوقِهِمْ وَرَبِّمَا أَخَذَ
 النَّعَمَ وَرَبِّمَا قَتَلَ،
 وَقَالَ أَيضًا⁽¹³⁾

لَيْسَتْ أَنْسًا فَأَفْنَيْتُهُمْ * وَأَفْنَيْتُ بَعْدَ أَنْسِ أَنْسًا
 ثَلَاثَةَ أَهْلِينَ أَفْنَيْتُهُمْ⁽¹⁴⁾ * وَكَانَ الْإِلَهُ هُوَ الْمُسْتَنَاسَا
 الْمُسْتَنَاسُ الْمُسْتَعَاضُ مُسْتَفْعَلٌ مِنَ الْاَوْسِ وَالْاَوْسِ الْعَطِيَّةُ عَوْضًا،
 وَقَالَ أَيضًا⁽¹⁵⁾

قَالَتْ أُمَامَةُ كَمْ عَمِرْتَ زَمَانَةً⁽¹⁶⁾
 وَذَبَحْتَ مِنْ عَثْرِ⁽¹⁷⁾ عَلَى الْاَوْثَانِ
 وَلَقَدْ شَهِدْتُ عُكَاظَ قَبْلَ مَحَلِّهَا
 فِيهَا⁽¹⁸⁾ وَكُنْتُ أُعَدُّ مِلْفَتِيَانِ⁽¹⁹⁾
 أَرَادَ مِنَ الْغَتِيَانِ،

وَالْمُنْذِرُ بْنُ مَحَرِّقٍ فِي مَلِكِهِ
 وَشَهِدْتُ يَوْمَ هَجَائِنِ النُّعْمَانِ
 وَعَمِرْتُ حَتَّى جَاءَ أَحْمَدُ بِالْهَدَى
 وَقَوَارِعِ تُتْلَى مِنَ الْفُرْقَانِ⁽²⁰⁾
 وَلَيْسَتْ مِلْسَلَامُ⁽²¹⁾ تَوْبًا وَاسِعًا
 مِنْ سَيْبٍ لَا حَرِيمٍ وَلَا مَنَّانِ⁽²²⁾

LXVII. * قالوا وعاش قردة بن نفاثة السلوي^(١) من عمرو بن

مرة بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن
عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان مائة سنة وأربعين سنة
وأدرك الاسلام وقال في اسلامه^(٢)

الحمد^(٣) لله إذ^(٤) لم يأتني أجلي
حتي لبست^(٥) من الاسلام سربالا
وقد أرى نديمي^(٦) من مشعشعة
وقد أقلب أوراكا وأكفالا

قال ابو حاتم ويزعمون أن البيت الأول للبيد^(٧) وأنه لم يقل في
الاسلام غيره والله اعلم،

LXVIII. قالوا وعاش زهير بن ابي سلمى الشاعر وهو زهير

ابن ربيعة بن عمرو^(١) ويقال انه من مزينة وكذلك قال ابنه كعب
في شعره ويقال انه من عبد الله بن غطفان مائة وعشرين سنة
وقال حين بلغ الثمانين^(٢)

سمت تكاليف الحياة ومن يعيش

ثمانين حولا لا أبا لك يسأم

قال ابو حاتم^(٣) وكان الأصمعي يزعم أن القصيدة لأنس بن زنيم
قال ابو روق غلط ابو حاتم انما كان الأصمعي يقول القصيدة
لصرمة بن ابي أنس الأنصاري^(٤) وأنس بن زنيم كان على عهد
زياد وابنه^(٥)، قال ابو حاتم ثم قال بعد ذلك^(٦)

ألا ليت شعري هل يرى^(٧) الناس ما أرى

من الأمر أو^(٨) يبئدو لهم ما بدا لي

* بدا لي أني عشت^(٩) تسعين حاجة

وعشرا وتسعا بعددها وثمانيا^(١٠)

فَلَمَّ أُلْفِهَا لِمَا مَضَتْ وَعَدَدْتُهَا

بِحَسْبِ بَنِيهَا فِي الدَّهْرِ إِلَّا لِيَالِيَا

LXIX. قالوا وعاش ثوب⁽¹⁾ بن تلدة الأسدى من بنى والسبة

ابن الحارث بن ثعلبة بن دوان بن أسد بن خزيمه عشرين

ومائتى سنة وأدرك معاوية بن أبى سفيان وقال

وإن امرأً قد عاش عشرين حاجة⁽²⁾

السى مائتتين كملها هو دائب

لرهن لأحداث المنايا واتما

يلهيه فى الدنيا مناه الكواكب

حدثنا ابو حاتم قال قال ابن اللبى سمعت ابى يقول أدرك ثوب

ابن تلدة معاوية فدخل عليه فقال⁽³⁾ ما أدركت وكم عمرك قال

لا أدرى إلا أنى أدركت بنى والسبة ثلاث مرات يريد أفنيت

ثلاثة قرون قال فكيف بصرك اليوم قال أحد ما كان قط كنت

أرى الشخص واحدًا فأنا أراه اليوم شخصين قال فكيف مشيك

قال أمشى ما كنت قط كنت أمشى تبيدًا فأنا اليوم أهول

هولة فقال أدركت أمية بن عبد شمس قال نعم وهو أعمى يقوده

عبد له يقال له ذكوان فقال له معاوية كف فقد جاء غير ما

رأيت يا ثوب ثم قال معاوية ليس فى البيت إلا أموى فانظر * أئى 516

هؤلاء اشبه بأمية فنظر ثم قال هذا لعمر بن سعيد بن العاص

وهو عمرو الأشدق، قال ابو حاتم قال العتبي قيل له الأشدق

لأنه كان خطيبًا مفلحًا،

LXX. قالوا وعاش أمية⁽¹⁾ بن الأسكر⁽²⁾ من بنى ليث بن بكر⁽³⁾

ابن عبد مناة بن كنانة دهرًا طويلًا وأدرك الاسلام فأسلم وأسلم

ابن له يقال له كلاب وهاجر الى المدينة [فخرج]⁽⁴⁾ فى بعث الى العراق

فلما بلغ ذلك أباه أمية أنشأ يقول^(٥)

نَمِنَ شَيْخَانٍ قَدْ نَشَدَا كِلَابَا
 كِتَابَ اللَّهِ لَوْ ذَكَرَ^(٦) الْكِتَابَا
 أَنْشَدَهُ^(٧) وَيَعْرِضُ لِي^(٨) أَبَاءُ
 فَلَا وَأَبَى كِلَابٍ مَا أَصَابَا
 إِذَا فَتَنَتْ^(٩) حَمَامَةٌ بَطْنِي وَجَّ^(١٠)
 إِلَيَّ بَيِّضَاتِهَا ذَكَرًا^(١١) كِلَابَا
 أَنَّهُ مُهَاجِرَانِ تَكَتَفَاهُ
 بَتْرُكٍ كَبِيرَةٍ^(١٢) خَطْمًا^(١٣) وَخَابَا^(١٤)
 تَرَكْتَ أَبَاكَ مُرْعَشَةً يَدَاهُ
 وَأُمَّكَ مَا تُسَيِّغُ لَهَا شَرَابَا
 تُمَسِّحُ مَهْدَهُ^(١٥) شَفَقًا عَلَيْهِ
 وَتَجُنُّبُهُ أَبَاعَرْنَا^(١٦) الصَّعَابَا
 فَإِنَّكَ وَأَبْتِغَاءُ^(١٧) الْأَجْرِ بَعْدِي
 كِبَاغِي السَّمَاءِ يَتَّبِعُ السَّرَابَا

قال ومربعة كلاب منسوبة اليه كان نزلها حين قدم البصرة،
 وقال ايضا أمية^(١٨)

أَعَانَلْ قَدْ عَدَلْتِ بَغَيْرِ عِلْمِ^(١٩)
 وَمَا يُنْدِرِيكَ وَيَبْحَثُكَ^(٢٠) مَا الْأَقْيِ
 فَمَا مَا كُنْتِ عَادَلْتِي فَرْدِي^(٢١)
 كِلَابَا أَنْ تَوَجَّهَ نِلْعَيْرَانِ
 سَأَسْتَعْدِي عَلَى الْغَارِقِ رَبًّا
 لَهُ رَفَعُ^(٢٢) الْحَاجِبِجُ إِلَيَّ بُسَاقِ

* ان الفاروق لسم يرد كلابيا
 على (23) شياخين هاهما زواي (24)
 فلو فلن الفواد حماط (25) وجد
 لهم سوا قلبى بانفلاق

فلما بلغ عمر كبره وشوقه كتب الى سعد بن ابى وقاص بالكوفة
 بامرہ باقفال كلاب بن أمية اليه بالمدينة فلما قدم عليه قال
 لأبيه أمية اى شىء أحب اليك قال النظر الى ابنى كلاب فدعا
 فلما رآه قام اليه فأعتنقه وبكى بكاء شديدا وبكى عمر رقة لهما
 ثم قال يا كلاب الزم اباك وأمك ولا تؤثرن عليهما شيئا ما بقيتا،
 LXXI. قالوا وعاش قس بن ساعدة بن حذافة بن زفر وقبيل

حذافة بن زفر بن اياك بن نزار (1) ثلاثمائة وثمانين سنة وقد أدرك
 نبينا عليه السلام وسمع النبي صلى الله عليه وسلم حكيمته (2)
 وهو أول من آمن بالبعث من اهل الجاهلية وأول من توكأ على
 عصا وأول من قال أمّا بعد وكان من حكماء العرب وهو أول من
 كتب من فلان الى فلان (3) وأول من قال فى كتابه أمّا بعد (4)
 زعمت العرب أنه سبط من أسباطها وفيه يقول أعشى بنى قيس
 ابن ثعلبة

* وأحكم (5) من قس وأجرأ ملدى (6)
 بنى الغيل من خقان أصبج حاردا (7)

وقال الحطيئة (8)

واقول من قس وأمضى اذا مضى
 من الرمح (9) ان (10) مس النفوس تكالها

وقس الذى يقول

هَلِ الْغَيْبُ (11) مُعْطَى الْأَمْنِ (12) عِنْدَ نَزْوَاهِ
 بِحَالِ مُسَيِّءٍ فِي الْأُمُورِ وَمُسْخَسِنِ
 وَمَا قَدْ تَوَلَّى فَهُوَ قَدْ فَاتَ ذَاهِبًا
 فَهَلْ يَنْفَعَنِي لَيْتَنَسِي وَلَوْ أَنَّنِي (13)

قال ابو حاتم وذكروا ان وفد بكر بن وائل قدموا على النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال هل فيكم احد من اياك قالوا نعم قال
 هل لكم علم بقس بن ساعدة قالوا مات يا رسول الله فقال رسول
 الله صلعم كاتى انظر اليه بسوق عكاظ يخاطب الناس على
 جمل احمر وهو يقول (14) ايتها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا من
 عاش مات، ومن مات فات، وكل ما (15) هو آت آت (16)، ثم قال اما
 بعد فان في السماء لكخبرا، وان في الارض لغيرا، نجوم تهور،
 وبقار * تهور، ولا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، اقسَم قس
 53a قَسَمًا بِاللَّهِ وَمَا اَنْتُمْ، لَتَتَلَبَّنَّ مِنَ الْأَمْرِ سَاخَطًا، وَلَنْ كَانَ بَعْضُ
 الْأَمْرِ رِضًا اِنْ لَلَّهِ فِي بَعْضِهِ سَاخَطًا، وَمَا بِهَذَا لَعِبًا، اِنْ مِنْ وَّرَاءِ
 هَذَا عَاجِبًا، اَقْسَمَ قُسٌّ قَسَمًا بِاللَّهِ وَمَا اَنْتُمْ، اِنْ لَلَّهِ دِينًا هُوَ
 اَرْضَى مِنْ دِينِ نَحْنُ عَلَيْهِ مَا بَلُ النَّاسِ يَدْقَبُونَ فَلَا يَرْجِعُونَ
 اَنْعَمُوا (17) فَاَقَامُوا اَوْ تَرَكُوا (18) فَنَامُوا، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَسَمِعْتُهُ لَفْظَ بَشَعْرٍ وَلِسَانِي لَا يَنْطَلِقُ بِهِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ اَنَا اَحْفَظُهُ
 يَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلْ تَرَى عَلَيَّ فِيهِ شَيْعًا قَالَ لَا الشَّعْرُ كَلَامٌ فَحَسَنُهُ
 حَسَنٌ وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ فَهَاتِهِ وَذَكَرُوا اَنَّهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ وَهُوَ
 يَوْمئِذٍ غُلَامٌ لَمْ يَبْلُغْ فَانْشُدْهُ (19)

فِي الذَّاهِبِينَ الْأَوْلَى * مِنْ مِنَ الْقُرُونِ لَمَّا بَصَائِرُ
 لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا * لَلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
 وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَاكُوهًا * يَمُضِي (20) الْأَصَاغِرُ وَالْأَكَابِرُ (21)

لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا (22) * يَنَاجُوا (23) مِنْ الْبَاقِينَ غَابِرٌ (24)
 أَيَقْنَنْتُ أَنْسَى لَا مَاحَسَا * لَتَا حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرٌ (25)
 536 * قَالَ أَبُو حَانِمٍ وَذَكَرُوا أَنَّ قَوْمًا مِنْ أَيْدٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 وَسَلَّم عَنْ حِكْمَةٍ فُسِّ فَأَخْبَرُوهُ وَكَانَ أَحْسَنَ أَهْلِ زَمَانِهِ مَوْعِظَةً
 وَأَنْشَدُوهُ قَوْلَهُ (26)

يَا نَاعِي الْمَوْتِ وَالْأَمْوَاتِ فِي جَدَّتِ
 عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا بَزَّهِمْ خَرِقَ
 دَعُهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ يَوْمًا يُصَاحُ بِهِمْ
 كَمَا يُنَبِّئُهُ مِنْ نَوْمَانِهِ الصَّعْفُ (27)
 حَتَّى يَبْجِيءَ بِحَالٍ (28) غَيْرِ حَالِهِمْ
 خَلَّفَ مَضُوا ثُمَّ مَا ذَا بَعْدَ ذَاكَ لَقُوا (29)

مِنْهُمْ عُرَاةٌ وَمَمَوْتَى (30) فِي ثِيَابِهِمْ
 مِنْهَا الْجَدِيدُ وَمِنْهَا الْأَوْرَقُ (31) الْخَلْفُ

قَالَ أَبُو حَانِمٍ وَذَكَرَ حَزْمُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ قَالَ أَمَلَى عَلِيٌّ رَجُلًا مِنْ
 أَهْلِ خِرَاسَانَ مِنْ مَوَاعِظِ فُسِّ (32) مَطَرٌ وَنَبَاتٌ (33)، وَأَبَاءٌ وَأُمَّهَاتٌ،
 وَذَاهِبٌ وَأَتٌ، فِي أَوَانَاتٍ، وَأَمْوَاتٌ بَعْدَ أَمْوَاتٍ، وَضَوْءٌ وَظَلَامٌ، وَبِيَالٌ
 وَأَيَّامٌ، وَعَسَنِيٌّ وَفَقِيرٌ، وَشَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، وَمُسِيءٌ وَمُحْسِنٌ، أَيْسَنُ
 الْأَرْبَابِ الْعَمَلَةَ (أَوْ قَالَ الْفَعْلَةَ)، إِنَّ لِكُلِّ عَامِلٍ عَمَلَهُ، كَلَّا بَلْ هُوَ
 اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ، لَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدٌ، أَعَادَ وَأَبَدَا، وَالْبَيْتُ الْمَعَادُ
 54a غَدَاً، أَمَّا بَعْدُ (34) يَا مَعْشَرَ أَيْدٍ، فَأَيْنَ تَمُودُ * وَعَادُ، وَأَيْسَنُ الْأَبَاءُ
 وَالْأَجْدَادُ، وَأَيْسَنُ الْكُحْسَنُ (35) الَّذِي لَمْ يُشْكَرْ، وَالظُّلْمُ الَّذِي لَمْ
 يُنْتَقَمْ (أَوْ قَالَ لَمْ يُنْكَرْ)، كَلَّا وَرَبُّ الْكَعْبَةِ لَيُعَوِّدُنَّ مَا بَادَ، وَلَيْسَنَ
 ذَهَبٌ يَوْمًا لَيُعَوِّدُنَّ يَوْمًا،

LXXII. قَالُوا وَعَاشَ عَوَّامٌ أَوْ عَرَّامٌ (1) بِنِ الْمُنْذِرِ بْنِ زَبِيدِ بْنِ

قيس بن حارثة بن لأم وأدخل على عمر بن عبد العزيز رحمه
 الله ليؤمن أي يكتب في التزماني قالوا وكان عمر في الجاهلية
 دهرًا طويلًا فقال له عمر ما زمانك هذه فقال فيما زعم ابن الكلبي
 أخبرني رجل من بني قيس بن حارثة أنه قال لعمر بن عبد
 العزيز

ووالله ما أدري أدركت أمّة
 على عهد ذي القرنين⁽²⁾ أم كنت أقدمًا
 متى تنزعنا عنّي⁽³⁾ القميص تبينا
 جاجسيء لم يكسين لآحمًا ولا دما

LXXIII. قالوا وعاش أنس بن نواس بن مالك بن حبيش
 ويقال حنيس بن ربيعة الجسري من جسر محارب دهرًا ونبتت
 أسنانه بعد ما سقطت فقال

546

*أصبحت من بعد البزول رباعيًا
 وكيف الرباعي بعد ما شق بارله
 ويوشك أن يلقى ثنيا وإن⁽¹⁾ يعد
 إلى جدع تنكل أخاكم ثواكله
 إذا ما اتغرنا مرتين تقطعت
 حبال الصبي وأنبت منا وسائله

LXXIV. قالوا وعاش ثعلبة بن كعب بن زيد بن عبد
 الأشهل الأوسي فيما ذكر ابن الكلبي عن عبد الحميد بن أبي
 عيس الأنصاري عن أشباح قومه ثلثمائة سنة وقال غيرهم مائة
 سنة وقال ثعلبة

لقد صاحبنت أقوامًا فاضحوا
 خفائنًا ما يجاب لهم دعاء

وَقَدَّوَمَا بَعَدَهُمْ قَد نَادَمُونِي
فَأَضْحَى مُقْفِرًا مِنْهُمْ قُبَاءُ
مَضَوْا قَصَدَ السَّبِيلَ وَخَلَّفُونِي
فَطَالَ عِلِّيَّ بَعَدَهُمُ الشَّوَاءُ
فَأَصْبَحْتُ الْغَدَاةَ رَهِيْنَ بَيْتِي
وَأَخْلَفَنِي مِنَ الْمَوْتِ الرَّجَاءُ

قال ابو حاتم وقال هشام كانت اليهود تسمى قباء قبانًا بالذال
فسمتها الأنصار قباء،

LXXV. قالوا وعاش طَيْبٌ بنُ أُدَدٍ خمس مائة سنة وذكر
هشام أنه سمع أشياخًا من طَيْبٍ يذكرون ذلك وأنه حمل
من جبلة باليمن وكان يقال له ظريب الى جبلى طَيْبٍ فنسبا
55a اليه وأقام بهما (1) * حينًا وقتل العادي الذي كان بالجبليين وقال طَيْبٌ
في ذلك

أَجْعَلُ ظَرِيْبًا كَأَكْبِيْبٍ يُنْسَى * لِكُلِّ قَوْمٍ مُصْبِحٌ وَمَمْسَى
وَأَقَامَ بِالْجَبَلِيْنَ حَتَّى دُفِنَ بِهِمَا وَقَالَ فِيْمَا سَمِعْتُ مِنْ
أَشْيَاخِهِمْ (2)

أَمَّا مِنَ الْحَيِّ الْيَمَانِيِّينَا (3) * إِنْ كُنْتُ عَنْ ذَلِكَ تَسْأَلِينَا
فَقَدْ تَوَيْنَا بِظَرِيْبٍ (4) حِينِنَا * ثُمَّ تَفَرَّقْنَا مُبَاغِضِينَا (5)
لِنِيَّةٍ كَانَتْ لَنَا شَطْرُونَا * إِنْ سَأَمْنَا الضَّمِيمَ بَنُو أَبِيْنَا
LXXVI. قالوا وعاش يزيد بن جابر بن حُرثان بن جَزء بن

كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن مران (1) بن جُعْفَى
خمس مائة سنة وهو القاتل

أَمَّا تَرِيْبِي قَد بَلِيْتُ وَغَاضِنِي
زَمَانٌ فَقَدْ أَوْدَى أَخُو النَّجُودِ حُرْثَانُ

وَأَوْدَى أَبُو جَزْرٍ وَعَمْرُو كِلَاهُمَا
 وَعَبْدُ يَغْرُوثٍ قَبْلَ ذَاكَ وَمَرَّانُ
 وَأَوْدَى بِشَيْخِي ذِي الْمَهَابَةِ جَابِرُ
 وَنَالَ نَذِيرًا وَسَطَ أَرْكَاجِ غُمْدَانِ

* غُمْدَانُ قِصْرٌ بِالْيَمِينِ قُلُوبُ الْأَصْمَعِيِّ وَيُقَالُ لِفُلَانٍ سَاحَةٌ يَتَرَكُّهَا ^{55b}
 فِيهَا وَنَذِيرٌ مَلِكٌ وَأَرْكَاجٌ أَفْنِيَةٌ وَفَادُ فُلَانٍ هَلَكٌ

فَهَلْ أَنَا إِلَّا مِثْلُ مَنْ فَادَ فَاعَلِمِي
 وَلَا تَجْزَعِي كَدُّ أَمْرِي مَرَّةً فُلَانِ
 فَلَوْ أَنَّ حَيًّا سَأَلْتُمْ ⁽²⁾ مِنْ سِهَامِهِ
 لَعَاشَ الْأَلْمَى سَهْمِيَّتُ مَا عَاشَ أَنْسَانُ

LXXVII. قَالُوا وَعَاشَ هَاجِرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ الْخَزَاعِيُّ دَهْرًا
 فِيمَا ذَكَرَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ عَنِ ابْنِ السَّائِبِ الْخَزَاعِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي بِهِ
 طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ كَرِيمِ الْخَزَاعِيِّ، قَالَ غَيْرُهُ بَدَلُ هُوَ عَمِيرَةُ
 ابْنِ هَاجِرِ بْنِ عَمِيرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ بْنِ قُمَيْرِ الْخَزَاعِيِّ وَهُوَ جَدُّ
 عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَالِكِ بْنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَوْفِ بْنِ وَهْبِ بْنِ عَمِيرَةَ بْنِ
 هَاجِرِ بْنِ عَمِيرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ بْنِ قُمَيْرِ الْخَزَاعِيِّ عَاشَ سَبْعِينَ
 وَمِائَةً سَنَةً وَقَالَ ⁽¹⁾

بَلِيَّتُ وَأَفْنَانِي الزَّمَانُ وَأَصْبَحَتْ
 هُنَيْدَةٌ قَدْ أَنْصَبْتُ مِنْ بَعْدِهَا عَشْرًا
⁽²⁾ وَأَصْبَحَتْ مِثْلَ الْفَرْخِ لَا ⁽³⁾ أَنَا مَيِّتُ
 فَاسْأَلِي وَلَا حَيٌّ فَنُصْدِرُ ⁽⁴⁾ لِي أَمْرًا
 وَقَدْ كُنْتُ دَهْرًا أَهْرَمُ ⁽⁵⁾ الْجَيْشِ وَاحِدًا
 وَأَعْطَى فَلَا مَنَّا ⁽⁶⁾ عَطَائِي وَلَا نَزْرًا

وَقَدْ عَشْتُ دَفْرًا لَا تُجِنُّ عَشِيرَتِي
لَهَا مَيْتًا حَتَّى أَخْطَ لَهَا قَبْرًا

LXXVIII. قالوا وعاش جليلنة بن كعب بن الحارث * بن

معاوية بن وائل بن مران بن جعفي تسعين ومائة سنة فيما

ذكر ابن الكلبي عن الوليد بن عبد الله الجعفي وقال (1)

وَأَنَّ (2) أَمْرًا قَدْ عَاشَ تِسْعِينَ حَاجَةً

الِى مِائَةِ يَرْجُو الْفَلَاحَ لِحَاوِلِ (3)

يَوْمٌ أَنْ يَبْقَى وَقَدْ مَاتَ ذُو النَّدَى

أَبُوكَ وَأُودَى ذُو الْحِمَالَةِ وَائِلٌ (4)

وَجَارَةٌ (5) انْصَفَا وَالْأَرْقَمَانِ (6) كِلَاهِمَا

فَكَيْفَ تُرَجِّي الْخُلْدَ أُمَّكَ هَابِلٌ

فَلَا تَرْجُ عُمْرًا بَعْدَ مَنْ فَاذَ أَنْمَا

بَقَاءُكَ فِي الدُّنْيَا لَيْسَالٌ قَلَائِلٌ

LXXIX. قالوا وعاش كعب بن رداة النخعي فيما ذكر ابن

الكلبي عن بعض النخعيين ثلثمائة سنة وقال

لَقَدْ مَلَّنِي الْأَدْنَى وَأَبْغَضَ (1) رُوَيْتِي

وَأَنْبَأَنِي أَنْ لَا يَحِلَّ كَلَامِي

عَلَى الرَّاحَتَيْنِ مَرَّةً وَعَلَى الْعَصَا

أَنْوُ ثَلَاثًا بَعْدَهُنَّ قِيَامِي (2)

فِيَا لَيْتَنِي قَدْ سَاخَتْ فِي الْأَرْضِ قَامَةٌ

وَلَيْتَ طَعَامِي كَانَ فِيهِ حِمَامِي

LXXX. قالوا وعاش عبد يغوث بن كعب بن الرداة بن

ذهل بن كعب بن فعي بن مالك بن النخع بن عمرو بن علة

ابن جلد بن مالك بن أد بن يشجب بن عريب بن زيد

ابن كهلان بن سبا سبعين ومائة سنة وقال في ذلك

بَلِيَّتٌ وَقَدْ كُنْتُ دَهْرًا جَدِيدًا

وَقَدْ عَشْتُ دَهْرًا أَبِيًّا جَالِيدًا

* أَبْعَدَ ثَمَازِينِ أَنْضَيْتُهَا

وَتِسْعِينَ يَا سَلَمَ أَرْجُو الْخُلُودَا

وَمَمَاتَ أَبِي وَأَبُو وَالِدِي

وَذُقْتُ فَاصْبَاحَتُ مِنْهُمْ وَحِيدًا

LXXXI. قالوا وعاش رجل من أسلم ويقال هو أوس بن

ربيعة بن كعب بن أمية الأسلمي مائة سنة وأربع عشرة سنة

وقال في ذلك (١)

لَقَدْ خُلِفْتُ (٢) حَتَّى مَلَ أَهْلِي

تَوَاعَى فِيهِمْ (٣) وَسَتَمْتُ عُمَرَى

وَحَقَّ لِمَنْ أَتَتْ مَائَتَانِ عَامَ (٤)

عَلَيْهِ وَأَرْبَعٌ مِنْ بَعْدِ عَشْرِ

يَمَلُّ مِنَ التَّوَاكِ وَضَبْحِ (٥) يَوْمِ

يُغَادِيهِ وَأَيْلٌ (٦) بَعْدُ يَسْرَى

فَأَبْلَى (٧) جِدَّتِي وَبَقِيَّتُ شَلُوا

وَبَاحَ بِمَا أُجِنُّ صَمِيرُ صَدْرِي

LXXXII. قالوا وعاش حارثة بن عبيد الكلبى ومن ولده

بطون منظور ومنصور بن جمهور من بنى حارثة وأدرك الإسلام

وقد حاجب دهرًا طويلًا، قال أبو حاتم قال هشام وكذا كانت

العرب تفعل بالكبير منهم تحاجبه (١)، قال هشام وقال لى شملة بن

مغيث رجل من ولده قال أظنه قال عاش خمسمائة سنة قال

وأنشدنى شملة له

أَلَا يَا لَيْتَنِي أَنْصَبْتُ عُمُرِي
 وَهَلْ يُجَدِّي عَلَيَّ الْيَوْمَ لَيْتِي
 حَنَنْتَنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى
 بَقِيَّتْ رَذِيئَةٌ فِي قَعْرِ بَيْتِي
 تَأْتِي بِي الْأَفَارِبُ إِنْ رَأَوْنِي
 بَقِيَّتْ وَأَيَّنَ مِنِّي الْيَوْمَ مَوْتِي

LXXXIII. * قالوا وعاش حارثة بن مرة بن حارثة بن عبد 57a

رضا بن جبيل الكلبي خمسين ومائة سنة وأصابته سنة
 أجكفت بأموالهم فقال

لَمْ يَدَعِ الدَّهْرُ لَنَا ذَخِيرَةً
 وَلَمْ يَدَعِ شَاكِمًا وَلَا مَرِيْرَةً
 وَلَا لَنَا حَامٍ (1) وَلَا بَاحِيرَةً
 وَشَيَّبَ الْعَارِضَ وَالْغَدِيرَةَ
 فَصُرْتُ كَالنَّسْرِ عَلَى الْجَذِيرَةِ
 بُرَاضَةً مِنْ عُمُرٍ يَسِيرَةٍ

الجديرة اصل حائط او بناء وجذر كل شيء اصله (2)، برضة بقية
 ويقال تبرضت الماء وغيره انا اخذت بقيته،

LXXXIV. قالوا وعاش المساجح (1) بن خالد بن الحارث بن

قيس بن نصر بن عائذة بن زهل بن مالك بن بكر بن سعد

ابن صبة حتى هرب وملا من الحياة وزعموا (2) انه قل

لَقَدْ طَوَّفْتُ فِي الْأَثَاقِ حَتَّى
 بَلَيْتُ وَقَدْ أَنَى لِي لَوْ أَبَيْدُ
 وَأَقْدَانِي وَمَا يَفْنَى نَهَارُ
 وَنَيْلٌ كَلَّمَا يَمْضِي يَعْوُدُ

وَشَهْرٌ مُسْتَهْلٌ بَعْدَ شَهْرِ
 وَحَوْلٌ بَعْدَهُ حَوْلٌ جَدِيدٌ
 وَمَفْقُودٌ عَزِيزُ الْفَقْدِ تَأْنِي
 مَنِيَّتُهُ وَمَأْمُورٌ وَلا يَدُ

LXXXV. قالوا وعاش القدار العنزي⁽¹⁾ مائتي سنة فيما ذكر

576

ابن الكلبي عن خراش قال حدثني * به قوم من عنزة وقال

رَبِّ حَسِي رَأَيْتُهُمْ وَرَأَوْنِي
 ثُمَّ قَالُوا مَتَى يَمُوتُ قُدَارُ
 رَبِّ نَهَبَ حَوِيَّتَهُ مَلَتْ اللَّيْ
 لِي ظَلَامًا تَزِينُهُ الْأَبْكَارُ
 وَجِيَادٌ كَانَتْهَا فَضْبُ الشُّو
 حَاطٌ⁽²⁾ تُزَجِّي أُمَامَهُنَّ الْعِشَارُ
 ذَاكَ دَهْرٌ أَفْنَيْتُهُ وَتَعَرَّتْ
 نِي لِييَالٍ يُنْصِيئِنِي⁽³⁾ وَنَهَارُ

LXXXVI. قالوا وعاش ربيعة بن عبد الله البجلي تسعين

ومائة سنة قال ابو حاتم قال ابن الكلبي حدثني به علي بن

محمد البجلي وقال

أُمَيْمٌ أُمَيْمٌ قَدْ أَوْدَى شَبَابِي
 وَأَخْلَفَنِي الْبَطَالَةُ وَالْتِصَابِي
 وَقَدْ ذَهَبَ الَّذِينَ وُلِدْتُ فِيهِمْ
 وَقَدْ رَحَلَتْ لَشَقَّتِهِمْ رِكَابِي
 وَسَلَّهَبَةٌ وَهَبَّتْ لِعَیْرِ صَهْرِي
 فَلَمْ أَبْكُرْ⁽¹⁾ أُمَيْمٌ عَلَي التَّوَابِ

LXXXVII. قالوا وعاش الحارث بن حبيب الباهلي من بني

أُوْدِ بْنِ مَعْنٍ (١) سَتَيْنِ وَمِائَةِ سَنَةٍ فِيهَا ذَكَرَ هِشَامٌ عَنْ طَارِقِ

ابْنِ حَمْرَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَاهِلَةَ كَانَ عَالِمًا وَقَالَ الْحَارِثُ
كَمْ مِنْ أَسِيرٍ تَأْتَهُ (٢) فَدَيْتُهُ * وَمِنْ كَمِيٍّ مَعْلَمٍ أُرْدِيَتْهُ
وَمُسْرَعٍ بِسَسْرُوهِ جَارِيَتْهُ * وَمَبْطِئٍ بِرَفِيدِهِ كَفَيْتُهُ
وَمُعَلِّمٍ بِصُغْنِهِ كَوَيْتُهُ * لَوْ كَانَ يُشْرَى الْمَوْتُ لِاشْتَرِيَتْهُ

58a * وَقَالَ الْحَارِثُ

أَلَا هَلْ شَبَابٌ يُشْتَرَى بِرَغِيْبٍ
يُدَدُّ عَلَيْهِ الْحَارِثُ بْنُ حَبِيْبٍ
فَمَنْ لَاسْوَدَادِ الرَّأْسِ بَعْدَ أَبِيصَابِضَه
وَمَنْ لِقَوَامِ الصُّلْبِ بَعْدَ دَبِيْبِ

LXXXVIII. قَالُوا وَعَاشَ حَامِلُ بْنُ حَارِثَةَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ

مَالِكِ بْنِ عَكْوَةَ (١) ثَلَاثِينَ وَمِائَتِي سَنَةً قَالَ حَدَّثَنَا شَيْخٌ مِنْ بَنِي
عَكْوَةَ مِنْ طَبِئٍ وَكَانَ حَامِلٌ يَرْحَلُ إِلَى الْمُلُوكِ فِي قَوْمِهِ فَقَالَ حِينَ
بَلَغَ ثَمَانِينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ

أَلَا لَيْتَنِي لَمْ أَغْنِ فِي النَّاسِ سَاعَةً
وَلَمْ أَلْقَ أَيَّامًا تُشِيبُ الْكَزْوَرَ
أَبَعْدَ الْأَلَى مِنْ آلِ عَكْوَةَ قُدِّمُوا
كِرَامًا وَأَصْبَحْتِ الْغَدَاةَ مَوْخَرًا
أُرْجَى خَلُودًا بَعْدَ تَسْعِينَ حَاجَةً
وَتَسْعِينَ أُخْرَى لَا سَقِيَتْ الْكَنْهَرَا

الْكَنْهَرُ سَكَابَةُ (٢) ،

LXXXIX. قَالُوا وَعَاشَ عَمْرٍو بْنُ مُسَبِّحٍ (١) الطَّاءِيَّ ثُمَّ أَحَدُ

بَنِي مَعْنٍ فِيهَا زَعَمُوا حَتَّى أَدْرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ابْنُ خَمْسِينَ
وَمِائَةِ سَنَةٍ وَلَهُ يَقُولُ أَمْرٌ الْقَيْسِ (٢)

رُبِّ رَامٍ مِنْ بَنِي تُعَدِّ (٣) * مُتَلَجِّ كَفَيْهِ مِنْ (٤) فُتْرِهِ
 ومات في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو القائل
 لَقَدْ عَمِرْتُ حَتَّى شَفَّ عُمْرِي
 عَلَى عُمَرِ ابْنِ عَكْوَةَ (٥) وَأَبْنِ وَهْبِ (٦)
 * وَعُمَرِ الْخَنْظَلِيِّ (٧) وَعُمَرِ سَيْفِ (٨)
 وَعُمَرِ ابْنِ الرَّدَاةِ فَرِيحِ كَعْبِ (٩)

586

XC. قالوا وعش عباد بن سعيد او سعيد بن احمد بن ثور
 ابن خداح بن السكسك (١) بن أشرس بن كندة (٢) ثلاثمائة
 سنة فيما زعم ابن الكلبي عن فزوة بن سعيد الكندي وقال
 بَلِيَّتٌ وَأَفْتِنْتَنِي السِّنُونُ وَأَصْبَحَتْ
 لِدَانِي نَجْمُ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ وَالْبَدْرُ
 ثَلَاثُ مِئِينَ قَدْ مَرَّرَنِي كَوَامِلًا
 قَبَا لَيْتَنِي تَوَّرَ لَهَا صَمْعَ الدَّعْرِ
 XCI. قالوا وعش عوف بن الأدرم (١) بن غالب دهرًا طويلًا ثم

أدرك الفجاءة وبعد ذلك فيما زعم معروف بن الخربوذ وقال (٢)
 أَوْدَى الشَّبَابُ وَحُبُّ الظُّلَّةِ انْخَلَبَهُ
 وَقَدْ بَرَّئْتُ فَمَا فِي الصَّدْرِ مِنْ قَلْبِهِ (٣)
 وَقَدْ تَقَلَّلَ (٤) أَنْيَابِي وَأَدْرَكَنِي
 قَرْنٌ عَلَيَّ شَدِيدٌ فَاحِشُ الغَلْبَةِ
 وَقَدْ رَمَانِي بَرْكُنِي لَا كِفَاءَ لَهُ
 فِي المَمْنُوكِيِّينَ وَفِي الرِّجْلِيِّينَ وَالرَّقَبَةِ
 قال ابو حاتم هذا الشعر للنمر بن تَوَلَّب انشدنا الأصمعي
 أَوْدَى الشَّبَابُ وَحُبُّ انْخَاةِ انْخَلَبَهُ
 والحالة قوم دَوُو خِيَلَاءِ قَلِ الأصمعي (٥)

وَقَدْ رَمَى بِسِرَاهُ الْيَوْمَ مُعْتَمِدًا
 فِي الْمُنْكَبِينَ وَفِي السَّاقِينَ وَالرَّقَبَةَ
 الشَّرَى جَمْعُ سِرْوَةٍ وَهُوَ سَلَمٌ صَغِيرٌ،

XCH. * قالوا وعاش الحارث بن التميمي البشكري دهرًا في

الجاهلية ثم أدرك الإسلام ولا يعقل فقال فيما زعم الكلمي عن

خرائش

زَعَمْتُ ثَمَامَةَ أَنْزَى قَدْ سَوَّيْتُهَا
 وَلَقَدْ أَنْزَى لِي أَنْ أَسْوَأَ وَأَكْبَرَ
 إِنَّ الْكَبِيرَ إِذَا يُشَافُ رَأَيْتَهُ (1)
 مَقْرَنْشَعًا وَإِذَا يُهَانُ اسْتَنْزَمَرًا (2)
 وَإِذَا تَرَحَّلَ فِي الرَّعِيَّةِ خَلَّتَهُ
 كَسَلًا وَعَزَّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَدَّرَا
 وَإِذَا تَرَأَى الْقَوْمُ شَاخِصًا خَالَهُ
 شَاخِصِينَ ثَمَّتَ لَمْ يَكُنْ هُوَ أَبْصَرَا
 وَلَقَدْ رَأَيْتُ أَبَاكَ وَهُوَ وَلِيَّةُ
 وَأَبَاهُ شَيْخًا مَنِ بِنَانَةٌ أَعْسَرَا
 يَدْعُو بِبَرْدِ الْمَاءِ وَهُوَ قُصَارَةٌ
 فَإِذَا سَقَوَهُ الْمَاءَ مَجَّ وَغَرَّعَا

قال رأى اباعا وهو صغير ثم عمير بعد، وقوله يشاف يزيين،

مقرنشع نشيط حسن الهيئة، وإذا يهان استنزم أي تقبض (3)،

والزمر الشعر القليل،

XCHH. قالوا وعاش الجرنفش (1) بن عبدة الطائي ثلثين

ومائة سنة وقال

أَمَّا تَرْبِنِي لَا أَعِينُ عَالِي النَّدَى
 وَلَا أَنْصُرُ الْمُؤَلَى كَمَا كُنْتُ أَفْعَلُ
 وَأَصْبَاكُنْ أَعْمَى قَاعِدًا مُتَوَكِّلًا
 عَالِي السُّلَّةِ إِنْ السُّؤْمَنِ الْمُتَوَكِّلِ
 فَحَقُّ أَمْرِي قَدْ سَارَ حَتَّى تَاخَّرْتُمْ
 هُنَيْدَةً حَقًّا أَنْ يُنْبِخَ (2) بِمَنْزِلِ (3)

XCIV. قالوا وعاش سَعْنَةُ بِنِ سَلَامَةَ بِنِ الْحَارِثِ بِنِ أَمْرِئِ
 الْقَيْسِ بِنِ زُهَيْرِ بِنِ جَنَابٍ * حَتَّى كَبُرَ وَاخْتَلَطَ عَقْلُهُ فَتَرَكَ الْغَزْوَ 596
 بِهِمْ وَكَانَ يَطْعَنُ مَعَهُ قَوْمَهُ إِذَا طَعَنَ وَيُقِيمُونَ إِذَا أَقَامَ فَقَالَ يَذْكَرُ
 مَا كَانَ يَصْنَعُ قَوْمَهُ (1)

لَقَدْ عَمِرْتُ زَمَانًا مَا يُخَالِفُنِي
 قَوْمِي إِذَا قُلْتُ جِدُّوا سَيِّرْكُمْ سَارُوا
 وَإِنْ أَرَدْتُ مُقَامًا قَالَ قَاتِلْهُمْ
 يَا سَعْنَةَ الْخَيْرِ قَدْ قَرَّتْ بِنَا الدَّارُ
 فَإِنْ بَلَيْتُ لَقَدْ طَالَتْ سَلَامَتُنَا
 وَالذَّهْرُ قَدِمًا لَهُ صَرْفٌ وَأَمْرَارُ

XCV. قالوا وعاش سِنَانُ (1) بِنِ وَهَبِ بِنِ تَيْيَمِ الْأَدْرَمِ بِنِ
 غَالِبِ بِنِ فِهْرِ دَهْرًا طَوِيلًا فِيمَا ذَكَرُوا عَنْ مَعْرُوفِ بِنِ الْخُرَّبِيِّ (2)
 وَأَنْشَأَ يَقُولُ

لَقَدْ عُمِرْتُ حَتَّى صِرْتُ كَلًّا
 مُقِيمًا لَا أَحِلَّ وَلَا أَسِيرُ
 وَكَيْفَ بَمَنْ أَنْتَ مَائَتَانِ عَامًا
 عَلَيَّهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَكِيرُ

فإن يكن الشَّبابُ مَضَى حَمِيدًا
 وَشَيَّبَ لِمَتَى الدَّهْرُ الخُتُورُ^(٣)
 عَمِرْتُ بِبَلَدِجٍ^(٤) عُمُرًا طَوِيلًا
 وَلَيْسَ بِبَلَدِجٍ إِلَّا الصُّخُورُ
 تَأْتِي بِسَى الْأَقَارِبِ بَعْدَ الْأُنْسِ
 كَأَنِّي فِيهِمْ فَرِخٌ شَاجِبِيرُ^(٥)
 فَلَمْ أَكُ نَأْنًا يَا أُمَّ عَمْرُو
 إِذَا نَزَلْتُ بِسَاحَتِي الْأُمُورُ

XCVI. قالوا وعاش المهاجزم^(١) بن بكر بن عمرو بن عوف بن

عُباد^(٢) بن الحارث بن سامة بن لؤي دهرًا طويلًا وكان من
 دعابيص العرب أي يهتدي للأمور الخفية الدقيقة ويحتال لها

وقال باعث بن حويص بن زيد بن عمرو الطائي

*ألا ليبتني عَمِرْتُ يَا أُمَّ حَشْرَجِ

60a

كَعَمْرِ أَخِي نَاجِرَانَ^(٣) أَوْ عَمْرِ مَاجِرِمِ

لَقَدُ عُمِرَا دَهْرِيهِمَا فِي رِيْلَةِ

وَفِي ظِلِّ عَيْشٍ مِنْ لَبُوسٍ وَمَطْعَمِ

وَأَفْنَاهُمَا دَهْرٌ طَوِيلٌ فَأَصْبَحَا

أَحَادِيثَ طَسَمٍ أَوْ أَحَادِيثَ جِرْهُمِ

XCVII. حدثنا أبو حاتم قال وذكر ابن الكلبي عن رجل

من قريش قال كان رجل من بني عُدرة قد طال عمره حتى كبر

ابن ابنة له وكان عالمًا بقومه وكان يُعْشَى للطعام والعلم فشكا

الدَّهْرَ وَنَصَرَفَهُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ ابْنَتِهِ كَمْ أَتَى لَكَ يَا جَدُّ قَالَ لَا أَحَقُّ

ذَاكَ يَا بُنَيَّ وَلَكِنْ عَقَّقْتُ عَنْ أَبِيكَ وَأَنَا ابْنُ ثَلَاثٍ وَتَسْعِينَ وَعَاشَ

أَبُوكَ خَمْسًا وَثَمَانِينَ وَقَدْ مَاتَ مِنْذُ ثَمَانِينَ فَقَالَ لِمَقْدٍ شَكْوَتَ

الدهر وما كان ينبغي لك أن تشكوه وقد بلغت هذه السن
وأنشأ ابن ابنته يقول

ان تك قد بليت فبعد قوم
طوال العمر قد سادوا بقينا
فزادك في حياتك لا تضعه
كأنك عند موتك قد أنينا
فإنك ان خلقت خلقت عبدا
الى أجل نجيب اذا دعيتا
مقدرة بعيشتك اليبالى
اذا وقيت عدتها فنيننا
كأنك والخطوب لها سهام
مقدرة بسهمك قد رميننا

أخبرنا ابو روف احمد بن محمد بن بكر الهزاني قال أخبرنا ابو
حاتم قال قال هشام حدثنا * بكار بن نافع اللؤلؤي قال قال نصر بن 606

للججاج بن علاط السلمى معاوية بن ابي سفيان رضى الله عنه

اذا مت مات الجود وانقطع الندى
من الناس الا من قليل مصرد
وجفت أكف السائلين وأمسكوا
من الدين والدنيا بخلف مجدد

فلما سمع معاوية الشعر قال لابنة قريظة⁽¹⁾ وهي تبكى اسمعى الى
مرثيتي وأنا حي،

XCVIII. قالوا وعاش صرم ويقال صوم بن مالك الحضرمي قريبا

من مائتي سنة فيما ذكروا عن سعيد بن عبد الجبار بن وائل
الحضرمي وقال

اِنْ اُمِّسَ كَلًّا لَا اَطَاعَ فَرِيْمًا
 سَقَّتْ الْكُنَائِبَ مَشْرِقًا اَوْ مَغْرِبًا
 وَاَرْبَ كَبَشٍ كَتِيْبَةٌ لَا قِيْنَتُهُ
 فَطَعْنَتْهُ حَتَّى اُوَارِيَ الشَّعْلَبِيْمَا (1)
 اَجْرَرْتُهُ رُمَحِيًّا فَاحْرَّ لُوْجُهُ
 مَا اِنْ يُكْجِبُ اِذَا دَعَا الْمُسْتَضَاكِبَا
 فِى فِتْيِيَّةٍ مِّنْ حَضْرَمَوْتَ اَعَزَّةٍ
 لَا يَنْكَلِبُوْنَ اِذَا الْمُنَادِى ثَوْبًا

XCIX. قال ابو حاتم قال خالد بن سعيد عن ابيه قال

دخل ادهم بن محرز الباهلي ابو مالك بن ادم على عبد الملك
 ورأسه كالنخامة فقال لو غيرت هذا الشيب فذهب فاختصب
 بسواد ثم دخل عليه فقال يا امير المؤمنين قد قلت بيتا لم
 اقل بيتا قبله ولا ارانى اقول بعده قال هات فانشأ يقول (1)

* وَلَمَّا رَأَيْتُ الشَّيْبَ شَيْنًا (2) لِأَهْلِهِ (3)

61a

تَفْتِيَّتُ وَأَبْتَعْتُ (4) الشَّبَابَ بِدِرْهَمٍ

C. قال ابو حاتم وذكروا عن ابي مسكين قال عمر رجل من

بلي يقال له النعمان دهرًا فقال

تَهَدَّلتِ الْعَيْنَانِ بَعْدَ طُلُوْدَةٍ
 وَبَعْدَ رِضًا فَاحْسَبُ الشَّخْصَ رَاكِبًا
 وَأَبْعُدُ مَا أَنْكَرْتَ كَيْ اَسْتَبِيْنَهُ
 فَأَعْرِفُهُ وَأُنْكِرُ الْمُنْتَقَارِبَا

CI. حدثنا ابو حاتم قال قال هشام واخبرني غير واحد من

تميم قالوا كانت الاتاة من مضر في الكبر والقعد في النسب (1)
 فصارت الى بني عمرو بن تميم فوليها ربيعة بن عزي بن بزي

الأسيدي حتى جبا اتاوة مُصَرَّ فطال عمره وهو ابو الحفاد وهو
القائل

يا ابا الحفاد أفنأك الكبير

والإتاوة خراج^٥ كان عليهم،

CII. قال ابو الحسن المدائني أنشدني ابو الشماخ بن

الشمرخ الطائي^(١)

ما بال شيخ^(٢) قد تأخدد^(٣) لآحمه

أبلى^(٤) ثلاث عمائم ألوانا

سوداء داجية^(٥) وساحف^(٦) مقوف

وأجد لونا بعد ذاك^(٧) هجانا

ثم الممات^(٨) وراء^(٩) ذلك كئله

وكأتما يعنى بذاك سوانا

قال وكانت العمامة تلبس اربعين سنة فكأته * عاش عشرين ومائة 616

سنة^(١٠)، وقال آخرون أنما عنى أنه كان شابا وذلك قوله سوداء

داجية ثم أخلص وأبيض بعض رأسه ولحيته وذلك قوله وساحف

مقوف ثم عاد رأسه كأته نغامة فذلك قوله وأجد لونا بعد ذاك

هجانا، والهجان البياض،

CIII. وزعم العمري عن عطاء بن مصعب قال حدثني عبيد

ابن أبان النميري قال قدم فضالة بن زيد العدواني على معاوية

فقال له معاوية كيف أنت والنساء يا فضالة فقال يا امير المؤمنين

لا بساه لى الا المنى وأخو المنى

جدير بأن يملحى ابن حرب ويشتما

[الرواية * ولا قمط لى * والقمط الجماع ومن قال باه فقد أخطأ لأن

الباء ممدودة وهى تاء فى الادرار]

وفيهم تصابي الشيخ والدفر دائب
 بمبراته يُلحوا عروفاً وأَعْظَمَا
 وَمَنِّي صُرُوفُ الدَّهْرِ حَتَّى تَرَكَنِي
 أَجَبَ السَّنَامِ (1) بَعْدَ مَا كُنْتُ أَيَّهُمَا (2)
 فَخَلْتُ سُهولَ الأَرْضِ وَعَثْنَا وَوَعَثَهَا
 سُهولًا وَقَدْ أُجْرِرْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَا
 وَكَانَ سَلِيظًا مَقُولِي مَتَنَاذِرًا
 شَذَاهُ فَصِرْتُ اليَوْمَ مَلْعِي أَبَكَمَا
 كَذَلِكَ رَبِّبَ الدَّهْرُ يَتْرُكُ سَهْمَهُ
 أَخِي العِزِّ وَالآنَ التَّلْبِيلَ المَدَمَمَا
 (الآن الأيدى³) ذُو القُوَّةِ

* وَحَرْبٌ يَأْكِيْدُ القَوْمَ عَن لَهْبَانِهَا
 شَهِدْتُ فَكُنْتُ المَسْتَشَارَ المَقَدَّمَا
 تَوَسَّطْتُهَا بِالسَّيْفِ إِذْ هَابَ حَمِييَهَا
 الكَمَاةُ فَلَمْ يَعْشَوْا مِنَ الحَرْبِ مُعْظَمَا
 فَلَمَّا رَأَيْتُ المَوْتَ أَلْفَى بَعَاةُ
 عَلِيٍّ تَعَمَّدْتُ أَمْرًا كَانَ مُعْلِمَا
 فَيَسَمْتُ سَيْفِي رَأْسَهُ وَتَرَكَتُهُ
 يَهْرُ عَلَيْهِ الذَّنْبُ أَفْضَحَ قَشَعَمَا
 نَفِدْتُ فَمَا لِي حِيَلَةٌ غَيْرَ أَنِّي
 أَجْرُونَ إِذَا سَيْلَ البَاحِيْلِ فَهَمَمَمَا
 وَأَبْدُلُ عَفْوًا مَا مَلَكْتُ تَكْرَمَا
 وَأَجْبِرُ فِي اللَّوْءِ كَلًّا وَمُعَدَمَا

فقال له معاوية كم أتت لك من سنة يا فضالة قل عشرون ومائة

سنة قال فأى الأشياء بك منذ كنت بها أسراً⁽⁴⁾ وأى شىء
 بوقوعه كنت أشد اكتئاباً قال يا امير المؤمنين لم يقطع الظهر
 قطع الولد شىء ولا دفع البلاء والمصائب مثل افادة المال والله
 يا امير المؤمنين ان المال ليقع من القلب موفعاً ما يقعه شىء
 وان الولد الصالح لمثل منزلة المال ولكن للمال فضيلة عليه وان
 كان طالب المال انما يجمعه لولده فانه اثر عنده منه لانه قد
 يمنعه المال اذا طلبه منه وان كان يثمره له فهو احلى متاع الدنيا
 عند اهل الدنيا، قال معاوية ليس كذل احد على رأيك للمال
 حال * والولد حبة القلب ووتد النفس وقطبة العيش لا خير في⁶²⁶
 المال لمن لا ولد له الا ان يكون مالا ينفقه في سبيل الله فقال
 فضالمة يا امير المؤمنين

وما العيش الا المال فاحفظ فضوئه
 ولا تهلكه فى الضلال فتندم
 فأتى وجدت المال عزاً اذا التقت
 عليك ظلال الحرب ترفم بالدم
 اذا جل خطب صلت بالمال حيثما
 توجهت من ارضى فصيح واعاجم
 وهابك اقوام وان لم تصبهم⁽⁵⁾
 بنفع ومن يستغن يحمد ويكرم
 وتعطى⁽⁶⁾ الذى يبغي وان كان باخلاً
 بما فى يديه من متاع ودرهم
 وفى الفقير ذل للرقاب وقيل ما
 رأيت فقيراً غير نكس مدم

يُلامُ وإن كان الصواب بكفّه
 ويُحَمَّدُ آلاءَ البَخِيلِ المَدْرَهَمِ
 كذلك هذا الدهرُ يرفعُ ذا الغنى
 بلا كرمٍ منه ولا بتحكُّمِ
 ولكن بما حازتُ يدها من الغنى
 يصيرُ اميرًا للثَمِيمِ المَلَطَمِ

فقال معاوية قاتل الله أخا بنى أُسَيْدِ حين يقول

بَنِي أُمِّ ذِي المَالِ الكَثِيرِ يَرَوْنَهُ
 وإن كان عَبْدًا سَيِّدَ الأَمْرِ جَاحِقًا
 وَهُم لِمُقَدِّ المَالِ أولادُ عَدْنَةٍ
 وإن كان مَخْضًا فِي العُومَةِ مَخُولًا

CIV. حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ وَذَكَرَ العُمَيْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ

ابن مُصْعَبٍ عَنِ الزُّبَيْرِ قَانَ قَالَ عَطَاءُ سَمِعْتُهُ أَنَا وَخَلْفَ الأَحْمَرِ مِنْهُ
 قَالَ دَخَلَ خَنَابَةَ بنَ كَعْبِ العَبْشَمِيِّ (١) عَلَى معاوية (٢) حِينَ انْتَسَفَ
 لَهُ الأَمْرُ بِبَيْعَةِ يَزِيدِ ابْنِهِ وَقَدْ أَتَيْتُ لَخَنَابَةَ يَوْمَئِذٍ أَرْبَعُونَ وَمِائَةً
 63a سَنَةً * فَقَالَ لَهُ معاوية يَا خَنَابَةَ كَيْفَ نَفْسُكَ اليَوْمَ فَقَالَ يَا امِيرَ

المُؤْمِنِينَ أَمْتَعَنِي اللهُ بِكَ

عَلَى لِسَانِ صَارِمٍ أَن هَزَزْتَهُ
 وَرُكْنِي ضَعِيفٌ وَالْفُؤَادُ مُوقِرٌ
 كَبِيرْتُ وَأَفْنَيْتُ الدَّهْرَ حَوَائِي وَقَوْنِي
 فَأَسْمُ يَبْقَى أَلَا مَنْطِقٌ لَيْسَ يَهْدُرُ
 وَبَيْنَ الكَشْيِ قَلْبٌ كَمِيٌّ مَهْدَبٌ
 مَتْنِي مَا يَرَى اليَوْمَ العَشْرَ يَصْبِرُ

أَهْمُ بِأَشْيَاءَ كَثِيرٍ فَتَعْتَقِي
 مَشِيئَةَ نَفْسٍ أَنَّهُمَا لَيْسَ تَقْدِرُ
 تَلَعَّيْتِ الْآيَامَ بِي فَتَرَ كُنْدِي
 أَجَبَّ السَّنَامِ حَائِرًا حِينِ أَنْظُرُ
 أَرَى الشَّخْصَ كَالشَّخْصَيْنِ وَالشَّيْخَ مُوَلِّعُ
 بِقَوْلِ أَرَى وَاللَّهِ مَا لَيْسَ يُبْصِرُ

وقال خنابة لابنائه حين كبر وحالا بينه وبين ماله
 مَا أَنَا أَنْ أَحْسَنْتُمَا بِي وَحَلْتُمَا
 عَنِ الْعَهْدِ بِالْغَيْرِ الصَّغِيرِ فَأُخْدَعُ
 جَرِيئَتِ مِنَ الْغَايَاتِ تَسْعِينَ حَاجَةً
 وَخَمْسِينَ حَتَّى قِيلَ أَنْتَ الْمُفْرَعُ^(٣)

المفزع المسود^(٣)،

CV. حدثنا ابو حاتم قال قال الكلبي أخبرنا كعب الأسيدي
 وكان معنا بخراسان قال أخبرنا مروان بن الحكم قال أتى كعب
 ابن ربيعة في منامه فقبل له كبير سنك ورق عظمك وحضر
 اجلك فقل لوندك فليتمنوا فانهم سيعطون امانيتهم فجمعهم فقال تمنوا
 فلكل امرئ * منكم امنيته فقال الحارث بن ائمنى النعظ قال فتمن^{63b}
 أنكح بنى عامر وقال لقشير تمنه فقال البقاء والجمال فتم اجمال
 بنى عامر وأطولهم اعماراً كان منهم ذو الرقبة⁽¹⁾ كان في الجاهلية
 رجلاً ثم ادرك معاوية ومعه ألف طعينة تقول هذه يا ابناه وهذه
 يا جداه وهذه يا عماء ومنهم حيدة⁽²⁾ ادرك الجاهلية ثم ادرك
 بشر بن مروان او زمن أسد بن عبد الله بخراسان وهو عم
 ألف رجل وامرأة، ثم قال لجمعدة تمنه فقال اللبن والتمر فتم
 اكثر بنى عامر لبناً وتمراً ثم قال لعقيل تمنه فقال الابل فتم اكثر

بنى عامر لبنناً وابلاً ويقال بدل تمنى عقيل العَدَد والشِدَّة فليس
 فى بنى كعب بطن أشد ولا أعد من بنى عقيل ثم قال لَحَبِيب
 تَمَنَّهُ قَالِ الْمَکْحَبَةُ^(٣) من اخوتى فكل بنى كعب ينتعطف عليهم،
 CVI. قالوا وعاش ابو زبيد الطاعى وهو المنذر بن حرملة^(١)
 من بنى حبة خمسين ومائة سنة وكان نصرانياً بالرفقة فيما حدثت
 به الكلبى عن ابى محمد المرهمى وكان يجعل له فى كل احد
 64a طعام كثير ويهيئ له شراب كثير ويذهب اصحابه * يتفرقون فى
 الطبيعة ويحملنه النساء فيصعنه فى ذلك المجلس فاجعل له
 طعام فى احد من تلك الاحاد وقدمت اباريقه وحملنه النساء
 فجاءه الموت فقال^(٢)

اذا جعل^(٣) المرء الذى كان حازماً
 يحل به حل^(٤) الحوار^(٥) ويحمل^(٦)
 فليس له فى العيش خير يريد
 وتكفينه ميتاً عفاً واجملاً
 اتانى رسول الموت يا مرحباً به
 لاتيئه وسوف والله افعل^(٧)
 ثم مات فجاءه اصحابه فوجدوه ميتاً،

CVII. وعاش الأغلب العجمى عمراً طويلاً وقال^(١)

إن^(٢) اليبالى أسرع فى نقضى
 أخذن بعضى وتركن بعضى^(٣)
 حنين^(٤) طولى وحنين^(٥) عرضى
 أقعدننى من بعد طول نهضى^(٦)

CVIII. قالوا^(١) وقال ابو عامر رجل من اهل المدينة عن

رجل من اهل البصرة، قال ابو حاتم وحدث به ابو الجنيد الضرير

عن أشياخه قال قال معاوية أتى لأحب أن ألقى رجلاً قد
 أنت عليه سنّ وقد رأى الناس يخبرنا عما رأى فقال بعض
 جلسائه ذلك رجل بحضرموت فأرسل اليه فأتى به فقال له ما
 اسمك قال أمد² قال ابن من قال ابن أبد قال ما اتى عليك من
 السنّ * قال ستون وثلاثمائة سنة قال كذبت قال ثم إن معاوية 646
 تشاغل عنه ثم أقبل عليه فقال ما اسمك قال أمد² قال ابن
 من قال ابن أبد قال كم اتى عليك من السنّ قال ثلاثمائة وستون
 قال فأخبرنا عما رأيت من الأزمان أين زماننا هذا من ذلك قال
 وكيف تسأل³ من تكذب قال أتى ما كذبك ولكي احببت أن
 اعلم كيف عقلك قال يوم شبيه بيوم وليلة شبيهة بليلة يموت
 ميت ويولد مولود فلولا من يموت لم تسعهم الأرض ولولا من
 يولد لم يبق احد على وجه الأرض، قال فأخبرني هل رأيت
 هاشمًا قال نعم رأيت طوالة حسن الوجه يقال إن بين عينيه
 بركة او غرة بركة، قال فهل رأيت أمية قال نعم رأيت رجلاً
 قصيراً أعمى يقال إن في وجهه لشرًا او شومًا، قال أفرايت محمدًا
 عليه السلام قال ومن محمد قال رسول الله صلعم قال ويحك
 أفلا فتحمت كما فتحه الله تعالى فقلت رسول الله، قال فأخبرني
 ما كانت صناعتك قال كنت رجلاً تاجرًا قال فما بلغت تجارتك قال
 كنت لا اشتري عبيدًا⁴ ولا ارت ربًا، قال معاوية سلني قال أسألك
 أن تدخلني الجنة * قال ليس ذلك بيدي ولا أقدر عليه قال 65a
 فأسألك أن ترد علي شباتي قال ليس ذلك بيدي ولا أقدر عليه
 قال لا أرى بيدك شيئًا من امر الدنيا ولا من امر الآخرة فردني
 من حيث جئت بي قال أمّا هذه فنعم قال ثم أقبل معاوية على
 أصحابه فقال لقد أصبح هذا زاهدًا فيما انتم فيه راغبون،

CIX. قَلُوا وَعَلَى الْقَمَسِ وَهُوَ أُمَيَّةُ بْنُ عَوْفٍ (١) دَهْرًا طَوِيلًا

وَهُوَ مِنْ حُكَمَاءِ الْعَرَبِ وَكَانَ جَدُّهُ (٢) الْحَارِثُ بْنُ كِنَانَةَ (٣) وَهُوَ الَّذِي

يَقُومُ بِفِنَاءِ الْبَيْتِ وَيَخْطُبُ الْعَرَبَ وَكَانَتِ الْعَرَبُ لَا تَصْدُرُ حَتَّى

يَخْطُبَهَا وَيُوصِيهَا فَيَقَالُ يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ أَطِيعُونِي تَرْتَدُّوا قَالُوا وَمَا

ذَلِكَ قَالَ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَفَرَّدْتُمْ بِالْإِلَهَةِ شَتَّى وَأَنْتَى لِأَعْلَمَ مَا اللَّهُ بِكُلِّ

هَذَا بَرِاضٍ وَإِنْ كَانَ رَبُّ هَذِهِ الْإِلَهَةِ أَنَّهُ لَيَحِبُّ أَنْ يُعْبَدَ وَحْدَهُ

فَنَفَرَتِ الْعَرَبُ عَنْهُ ذَلِكَ الْعَامَ وَلَمْ يَسْمَعُوا لَهُ مَوْعِظَةً، فَلَمَّا حَجَّ مِنْ

قَابِلٍ اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ وَهُمْ مَزُورُونَ عَنْهُ فَقَالَ مَا لَكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ

كَأَنَّكُمْ تَخْشَوْنَ مِثْلَ مَقَالَتِي عَامًّا أَوْلَى أَنْتَى وَاللَّهِ لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى

أَمَرَنِي بِمَا قُلْتُمْ لَكُم مَّا أَعْتَبْتُكُمْ وَلَا اسْتَعْتَبْتُكُمْ وَلَكِنَّهُ رَأَى مِنِّي فَأَذَى

٦٥٥ ابِينْتُمْ فَأَنْتُمْ أَبْصَرُ، وَأُوصِيكُمْ * بِخَصْلَتَيْنِ الْدِينِ وَالْحَسَبِ فَأَمَّا الْدِينِ

فَاللَّهِ وَمَنْ أَعْطَيْتُمُوهُ عَهْدًا فُفُوا لَهُ وَمَنْ أَعْطَاكُمْ عَهْدًا فَارْعَوْا عَهْدَهُ

حَتَّى تَرُدُّوهُ إِلَيْهِ فَأَمَّا لِلْحَسَبِ فَبَدَّلَ النَّوَالَ، فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ

حَضَرَهُ أَشْرَافُ قَوْمِهِ مِنْ كِنَانَةَ وَمَاتَ بِمَكَّةَ فَقَالُوا قُلْ نَسْمَعُ وَمَرْنَا

نُطْعُ وَأَوْصِنَا نَقْبِلُ وَزَوِّدْنَا مِنْكَ زَادًا نَذْكُرُكَ بِهِ، فَقَالَ أُوصِيكُمْ

بِأَحْسَابِكُمْ فَإِنَّهَا مَقْدَمٌ وَإِدْكُمْ وَشَرْفُكُمْ فَسَى مَحَافِلِكُمْ وَكَفَافٌ

وَجَوْهَكُمْ وَغِنَى مُعْدِمِكُمْ، وَأُوصِيكُمْ بِالسَّائِلِ إِنْ كَانَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْأَلَ

غَيْرَكُمْ وَإِنْ كَانَ مِنْ سِوَاكُمْ وَتَيَمَّمِكُمْ فَلَا تُخْطِئْتُهُ مَا رَجَا فِيكُمْ

وَاسْتَوْصُوا بِدَوَى أَسْنَانِكُمْ (٤) خَيْرًا أَجْمَلُوا مَخَاطِبَتَهُمْ قَدَمُوهُ أَمَامَكُمْ

وَزَيَّنُوا بِهِمْ مَجَالِسَكُمْ، وَأُوصِيكُمْ بِبِيوتِ الشَّرَفِ فِيكُمْ أَفِيحُوا لَهُمْ

شَرْفَهُمْ وَلَا تَنْزِعُوا الرِّئَاسَةَ مِنْهُمْ حَتَّى لَا تَتَجَدَّوْا لَهَا مِنْهُمْ أَهْلًا،

وَأُوصِيكُمْ بِالْحَرْبِ إِنْ ظَفَرْتُمْ بِقَوْمٍ فَبَقُّوا فِيهِمْ فَإِنَّهُ حَسْبُ لَكُمْ وَيَدٌ

عِنْدَ عَدُوِّكُمْ فَإِنْ مَنَ ظَفَرْتُمْ بِهِ فَهُوَ ظَافِرٌ بِكُمْ لَا بُدَّ وَهُوَ عَامِلٌ

فِيكُمْ بِمَا عَمِلْتُمْ بِهِ فِيهِ فَلَا تَقْتُلُنَّ أَسِيرًا فَإِنَّهُ نَحْلٌ عِنْدَكُمْ

وَمُصِيبَةٌ * فِيكُمْ وَأَمَّا هُوَ مَالٌ مِنْ أَمْوَالِكُمْ وَإِنَّ الْأَسْرَاءَ تِجَارَةٌ مِنْ 66a
 تِجَارَاتِ الْعَرَبِ فَلَا تَسْأَلَنَّ أُسَيْرَكُمْ فَرَوْقَ مَا عِنْدَهُ فِيهِمُوتَ فِي
 أَيْدِيكُمْ فَلَا يَسْتَأْسِرَ بَعْدَهُ أَحَدٌ لَكُمْ وَأَكْثَرُوا الْعِنَاقَةَ فِي أُسْرَائِهِ
 الْعَرَبِ وَدَعُوا الْعَرَبَ تَرْجُوكُمْ وَتَسْتَبْقِيَكُمْ، وَأَوْصِيَكُمْ بِالضَّيْفِ فَإِنَّ
 كَلًّا إِذَا قَالَهُ لَا يَكْدُ يُسْمَعُ مِنْهُ حَتَّى يَقُولَ الضَّيْفُ فَلَا يَخْرُجَنَّ
 مِنْ عِنْدِكُمْ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقُولَ فِيكُمْ، وَأَوْصِيَكُمْ بِالْحِجْرَانِ
 فَأَكْرَمُوهُمُ فَلَا تَغْشَوْا مَنَازِلَهُمْ وَلِيَصْحَابَهُمْ ذَوُو أَسْنَانِكُمْ وَأَمْنَعُوا قَنِيَانِكُمْ
 صَحَابَتَهُمْ، وَأَوْصِيَكُمْ بِالْحُقْرَاءِ خَيْرًا فَلَا تَغْرِمُوهُمُ فِي غُرْمِكُمْ وَأَغْرَمُوا فِي
 غُرْمِهِمْ فَإِنَّهُمْ عُدَّةٌ لَكُمْ يُعِينُونَكُمْ مَا دَامُوا فِيكُمْ وَيَنْقُصُونَكُمْ إِذَا
 فَارَقُوكُمْ وَيُعِينُونَ عَلَيْكُمْ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكُمْ، وَأَوْصِيَكُمْ بِأَيَامِكُمْ
 خَيْرًا شَدُّوا حُجْبَهُنَّ وَأَنْكَحُوهُنَّ أَكْفَاءَهُنَّ وَأَيَّسِرُوا الصَّدَاقَ (٥)
 فِيمَا بَيْنَكُمْ تَنْفَقَ أَيَامَكُمْ وَيَكْثُرَ نَسْلُكُمْ، فَإِذَا نَكَحْتُمْ فِي الْعَرَبِ
 فَاخْتَارُوا لَكُمْ (٦) ذَوَاتَ الْعَفَافِ وَالْحَسَانَ أَخْلَافًا فَإِنَّكُمْ لِمَا يَكُونُ
 مِنْهُمُ أَهْدَى (٧) مِنْ غَيْرِكُمْ وَأَنْتُمْ رَأُونَ فِيهِمْ بَقِيَّ مِنْ * نِسَائِكُمْ مِثْلَ 66b
 مَا رَأَوْا فِيهِمْ جَاءَهُمْ مِنْهُنَّ، وَإِذَا نَكَحْتُمُ الْغَرِيبَةَ يَعْنِي الْمَرْأَةَ مِنْ
 غَيْرِكُمْ فَأَغْلُوا صَدَاقَهَا، وَتَزَوَّجُوا فِي أَشْرَافِ الْقَوْمِ ثُمَّ أَكْرَمُوا مَثْوَى
 صَاحِبَتِهَا مَا كَانَتْ فِيكُمْ وَلَا تَحْرِمُوهَا إِذَا انصَرَفَتْ إِلَى قَوْمِهَا مَالَهَا
 وَاصْرِفُوهَا عَلَى أَحْسَنِ حَالَاتِهَا لَا تَنْقُصُوهَا مِنْ شَيْءٍ يَكُونُ لَهَا
 فَإِنَّ كَرِيمَةَ الْقَوْمِ إِذَا رَجَعَتْ إِلَيْهِمْ قَلِيلًا مَتَاعُهَا ظَاهِرَةٌ حَاجَتُهَا
 غَيْرٌ رَاجِعَةٌ فِيكُمْ غَيْرُهَا، وَأَوْصِيَكُمْ بِالصَّلَةِ فَإِنَّهَا تُدِيمُ الْأُلْفَةَ وَتَسْرِ
 الْأُسْرَةَ، وَأَحْدِثْكُمْ الْقَطِيعَةَ فَإِنَّهَا تُبْرِئُ الصَّغِينَةَ وَتُقَرِّبُ الْجَمَاعَةَ
 وَأَيَّامَكُمْ وَالْعَاجِلَةَ فَإِنَّهَا رَأْسُ السَّفَقَةِ،

CX. قَالُوا وَعَاشِ عَمْرُو بْنُ قَمَيْتَةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ مَالِكِ بْنِ

صُبَيْعَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَكَابَةَ تِسْعِينَ سَنَةً وَقَالَ (١)

يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى الشَّبَابِ وَلَمْ
 أَفْقَدُ بِهِ إِنْ فَقَدْتُهُ أُمَّمَا
 قَدْ كُنْتُ فِي مَنَعَةٍ^(٢) أُسْرُ بِهَا
 أَمْنَعُ ضَيْمِي وَأَهْبِطُ الْعُصْمَا
 وَأَسَاكِبُ الرِّيْطَ وَالْبُرُودَ^(٣) الَّتِي
 أَنْتَى تِنَجَابِي وَأَنْفُضُ اللَّهْمَا^(٤)

67a وقال حين مضت له تسعون حاجة * وهي قصيدة^(٥)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تِسْعِينَ حِجَّةً
 خَلَعْتُ بِهَا عَنِّي عِدَارَ لِحَامِي
 رَمَتْنِي بِنَاتِ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى
 فَمَا بَالُ مَنْ يَرْمِي وَلَيْسَ بِرَامٍ
 فَلَوْ أَنَّهَا نَبِلٌ إِذَا لَأَتَّقَيْتُهَا
 وَلَكِنَّمَا أُرْمَى بِغَعْيِرِ سَهَامٍ
 إِذَا مَا رَأَى النَّاسُ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ
 حَدِيثًا جَدِيدَ الْبَزْرِ غَيْرَ كَهَامٍ
 فَأَفْتَى وَمَا أَفْنَى مِنَ الدَّهْرِ لَيْلَةً
 وَلَمْ يُغْنِ مَا أَفْنَيْتُ سِلْكَ نِظَامِ
 عَلَى الرَّاحَتَيْنِ مَرَّةً وَعَلَى الْعَصَا
 أَنْوُ ثَلَاثًا بَعْدَهُنَّ قِيَامِي
 وَأَقْلَكَنِي تَسَامِيْلُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
 وَتَسَامِيْلُ عَامٍ بَعْدَ ذَلِكَ وَعَامٍ

CXI. قالوا وعاش ذو الإصبع العذواني وهو خرتان بن مكرث^(١)

من^(٢) عذوان بن عمرو بن قيس بن عيلان ثلاثمائة سنة

وقال^(٣)

أَصْبَحْتُ شَيْخًا أَرَى الشَّخْصَيْنِ أَرْبَعَةً
 وَالشَّخْصَ شَخْصَيْنِ لَمَّا مَسَّنِي (٤) الْكَبِيرُ
 لَا أَسْمَعُ الصَّوْتَ حَتَّى أَسْتَدِيرَ لَهُ
 كَبِيلًا وَإِنْ هُوَ نَاجَانِي بِهِ (٥) الْقَمَرُ (٦)
 وَأَمَّا قَالَ كَبِيلًا لِأَنَّ الْأَصْوَاتَ هَادِئَةً فَإِذَا لَمْ يَسْمَعْ بِاللَّيْلِ وَالْأَصْوَاتَ
 سَاكِنَةً كَانَ مِنْ أَنْ يَسْمَعَ بِالنَّهَارِ مَعَ صَاحَّةِ النَّاسِ وَلِغَطِّهِمْ أَبْعَدَ،

أَخِيرَ السَّمْعَيْنِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

4) Bei Bht. zum Schluss noch die Ḥam. als Vers 3 stehende Zeile, mit der Variante:

أَضْحَىٰ فَلَانَ لِعُمْرِهِ حَكَمًا

5) Vgl. oben, 68, 16 — 69, 4; der Text an beiden Stellen ist hier und da verschieden, und der Schlussvers (vgl. n^o. LXI, Anm. 32) fehlt an ersterer ganz.

CXI. 1) Murt., n^o. 5: وقيل ان اسم ذى الاصبع محرت بن حرتان وقيل حرتان بن حويرث
وقيل ابن حرتان بن حارثة

2) C.: بن.

3) Chiz., II, 408, wo auch die verschiedenen Angaben über seine Genealogie. Das Gedicht steht bei Buḥturî, 297, als von ʿÂmir b. al-Zarib; in Usd al-gâba, IV, 201, als von Ḳarâda b. Nufâta.

4) Bht.: شغنى.

5) Bht.: ليلا طويلا ولو ناغانى.

6) Usd hat statt dieses Halbverses:

وَحَالَ بِالسَّمْعِ دُونِي الْمَنْظَرُ الْعَسِيرُ

Buḥturî schliesst das Gedicht mit einem 3. Verse:

وَكُنْتُ أَمْشِي عَلَى الرَّجْلَيْنِ (السَّاقَيْنِ: Usd) مُعْتَدِلًا
فَصِرْتُ أَمْشِي عَلَى أُخْرَىٰ مِنْ الشَّجَرِ

(Glosse in Usd: على ما تنبت الشجر)

Dazu noch ein 4. Vers in Usd al-gâba:

إِذَا أَقُومُ عَاجَزْتُ الْأَرْضَ مُتَّكِنًا
عَلَى الْبَرَاجِمِ حَتَّىٰ يَذْهَبَ النَّفَرُ

Mas'ūdî, Tanbîh, 218, 3, erwähnten Person aus der kinânitischen Sippe der B. Fuḡejm identisch ist, in welcher Familie das Amt des *Kalammas* (Verkündiger der Intercalation, *نسبى*) erblich war. — In TA., s. v., IV, 222: *ابو ثمامة*.
 جنادة بن أمية من بنى المطلب بن حدثان بن مالك بن كنانة.
 Nicht das Amt des *Kalammas* ist gemeint, sondern bloss ein ehrendes Epithet beabsichtigt in der Bezeichnung von Helden aus dem Stamme Ṭajj, bei Abû Temmâm, *Dîwân*, ed. Bejrût, 424, 9:

وهل خاب من جدّماه فى اصل طيبى
 عدى العديين القلّمس أو عمرو

2) Für das sinnlose *جدّ* وهو in C.

3) Eigentlich: *كنانة* (anderwärts: *الحدثان*) بن مالك بن كنانة.

4) Vgl. I. Hiś., 239, 10: *عقلائكم وذوى اسنانكم*; Murûg, I, 217, 6.

5) Vgl. das *Ḥadîṭ*: *تياسروا فى الصداق (أى تساهلوا فيه* in Nihâja, s. v. *يسر*, IV, 265), *Muḥâḍ. ud.*, II, 123:
 وقيل لا تغالوا بهور النساء فأنها لو كانت مكرمة فى الدنيا وتقوى
 عند الله كان أولى بكثرتها رسول الله صلعم وما أصدق امرأة من
 نسائه ولا من بناته أكثر من اثنتى عشرة] اوقية وذلك اربعمائة
 وثمانون درهماً

6) C.: *لهم*. (Mit Beibehaltung von *لهم* schlägt d. G. vor, in der vorhergehenden Zeile *أنكحتم* zu lesen.)

7) C.: *أحمد*.

CX. 1) *Ḥam.*, 504, Verse, 1. 3; *Bḥt.*, 262.

2) *Bḥt.*: *مبيعة*.

3) *Bḥt.*: *الدَّيْلَ والمَرْوِطَ*.

ويا حبذا هو مرسلاً حين يرسل

Was man unter dem «Boten des Todes» zu verstehen hat, ist aus folgender Mittheilung bei Ibn Ḥamdūn, fol.

210^b, ersichtlich: رأى إياس بن قنادة العبشمي شبيبة في لحيته: فقال الموت يطلبني وأرى لا أفوته أعوذ بك من فجآت الأمور

CVII. 1) Chiz., II, 168; 'Ajnî, III, 395.

2) Chiz.: مرّ; 'Ajnî: طول.

3) Der Halbvers bei 'Ajnî, Chiz. (citirt aus Ġâḥiẓ, Bajân) so:

نَقَّضَ كَلِمِي وَنَقَّضَ بَعْضِي

4) Vgl. oben, 63, 1.

5) 'Ajnî: وطوين.

6) C.: نهض.

CVIII. 1) Usd al-ġâba, I, 115, nach anderer Quelle und mit anderem Wortlaut und theilweise verschiedenem Inhalt. Bemerkenswerth ist, dass die Nachrichten über Hâsim und Umejja, denen eine den Hâsimiden freundliche und den Umejjuden feindliche Gesinnung zu Grunde liegt, in jener Version fehlen; dafür bloss flüchtig: ثمّ سأله عن عبد المطلب وعن أمية بن عبد شمس ثمّ قال له فهل رأيت أماداً. Amad ist nach derselben Version 300 Jahre alt.

2) C.: أماد.

3) C.: فاسلك، اسلك: 19. 21، تسأل: C.

4) Iṣâba, I, 122, wo Abû Ḥâtim citirt wird: عننا.

CIX. 1) Ist wohl in عوف بن أمية zu verändern, sofern er mit der bei I. Hišâm, 30, 12, ZDMG., XIII, 148, 15, al-

- 2) C.: ابههما .
 3) Das vorhergehende Wort = اخو الآن .
 4) C.: اسر .
 5) Von صاب I, = قصد, LA., I, 24.
 6) C. deutet auch die Möglichkeit der Lesart وَيُعْطَى an.
 (d. G.: وَيُعْطَى).

- CIV.** 1) Kāmûs, s. v. خنب : شاعر معمر تابعي : خنب .
 2) Vgl. n^o. CIII und LXIX, Anm. 3.
 3) (d. G. schlägt hier die Emendation المقروع = المقروع in der Bedeutung سيد, vor).

CV. 1) Sein Name ist Mâlik b. Salamat al-šarr, Enkel des Kūsejr, Kâmil, 273.

- 2) B. Mu'âwija b. Kajs, Urenkel des Kūsejr.
 3) So in C. Nominativ, wie auch oben, 97, 18. 23. 24;
 Subject: «was ich mir wünsche» (ist).

CVI. 1) Nach Anderen: حرملة بن منذر, Ag., XI, 24 die Namensangabe bei Abû Hâtim haben auch Ibn Kutejba, Šu'arâ, fol. 52^b, 'Ajnî, II, 156, u. A. (siehe Guidi's Index zu Chiz.).

2) Bht., 152; Ag., XI, 28 (Verse 1. 2, mit ähnlicher Einleitung); Chiz., II, 155.

- 3) Bht.: اصبح .
 4) Chiz.: حال .
 5) C.: الجوار; Bht.: الجوارى .
 6) Bht.: ويرحل .
 7) Bht.:

4) C. : واتبعته .

CI. 1) Das Recht der Erhebung von Steuern und Abgaben wird als ein Attribut der Macht erwähnt, Muf., 32, 17 (يُجَبِّى) (اليوم); 35, 17; vgl. Ag., IV, 136, 18 ff. Vgl. auch ein himjaritisches Gedicht bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, nach dem Iklil, I. Heft, 71, 8—10; dasselbe Moment in einem andern himjaritischen Verse bei al-Ġâhiz, WZKM., VIII, 61, 1. Man sagt von der Verpflichtung zu solchen Abgaben: الاتوة التى كانت فى اعناقهم, Ag., X, 12, 10. (Vgl. Ibn Chordâdbeh, 94, 3; d. G.).

CII. 1) Buḥturî, 302, giebt das Gedicht als von Nâbiga Ġaʿdî; Balawî, II, 413, anonym.

2) Bḥt. : شيخ كبير; Bal. : يا من لشيخ .

3) Bal. : تجرد .

4) Bḥt., Bal. : افنى .

5) Bal. : حالكة .

6) Bal. : وسخف .

7) Bḥt. : ودروس مَخْلُفَة تلوح .

8) Bḥt. : المنيّة .

9) Bḥt. : بَعَدَ ; Bal. : والموت يأتى بعد .

10) Vgl. n^o. XXII, Anm. 6. — Auf die Abnutzung der drei Kopfbünde bezieht sich auch Ibn Ḥamdîs, Dîwân, ed. Schiaparelli, n^o. 286, Vers 15, in der Schilderung des hohen Alters; ich corrigire das unverständliche: الى سنّ ... من أفنى : من ابناء ثلاث عهائم (أبلى) ثلاث عهائم

CIII. 1) Vgl. Ag., XIV, 39, 20, Aʿsâ Bâhila.

XCv. 1) Dieser Sohn des Wahb b. Adram wird sonst nicht erwähnt.

2) Gl.: خُرَيْبُونَ mit معا.

3) Der Vers ist am Rande eingefügt.

4) Gl.: بلدح مكان في طريق التنعيم.

5) (d. G.). — C.: فَرَّخٌ⁵; das folgende Wort entweder in der Bedeutung von غريمب, TA., s. v., III, 292, unten, oder = ردىء, welche Bedeutung vereinzelt von Kurâc (LA., s. v., VI, 65, oben) überliefert wird.

XCvi. 1) TA., s. v. جزم, VIII, 228, kennt einen عوف بن ماجزم في بنى سامة بن لؤي

2) Nach der gewöhnlichen Genealogie nimmt diese Stelle ein عبيد ein.

3) Hier ist wohl Kuss b. Sâcida aus Negrân gemeint, oder vielleicht ein anderer der zahlreichen Südaraber, die unter den *Muammârûn* aufgezählt werden.

XCvii. 1) Seine Frau Fâchita bint K̄araza, Murûg, V, 8 (nicht K̄urza). Nach dieser Frau scheint das im Quartier der B. Naufal b. 'Abd Manâf (zu deren Stamm sie gehörte) befindliche دار بنات قرظة benannt zu sein; al-Azraqî, 462, 12.

XCviii. 1) Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 229.

XCix. 1) Der Vers wird in Muḥâd. ud., II, 199, von Rustem b. Maḥmûd angeführt.

2) Alte Alliteration, 'Abîd b. al-Abras, ed. Hommel, Vers 6 (Aufsätze und Abhandlungen, 55); Muchtârât, 99, 3.

3) Muḥ.: قد شان اهل.

XCI. 1) Gl.: [نيس] للأدوم ولد من عوف [أتما] من ولد

الأدوم [عوف] بن دهر [بن تبا] بن غالب [وهو] شاعر

2) Derselbe Überlieferer in Ag., II, 34, 10, erwähnt; TA., s. v., II, 561, hat noch die Formen: خَرَبِيْزٌ und

خَرَبِيْزٌ. — In den Nawâdir von al-Kâli, fol. 60^a, wird das folgende Gedicht nach der unten erwähnten Version von al-

Aşma'î überliefert mit der Einleitung: وَقَرَأْتُ عَلَى ابْنِ دَرِيْدٍ
لِلنَّمْرِ بْنِ تَوْلَبٍ

3) Dieser Vers in LA., s. v. خَلْبِ، I, 351; s. v. قَلْبِ، I, 180 (mit الْخَلْبِيَّةِ), als von Namir; s. v. خَيْلِ، XIII, 243 (الْخَلْبِيَّةِ), anonym. Ueberall: الْخَالَةَ (für الْطَلَّةَ).

4) Kâli, l. c.: تَتَلَبُّ.

5) LA., s. v. سَرَا، XIX, 100, als von Namir.

XCII. 1) Dieses Wort, sowie die masculinen Anreden in den folgenden Zeilen, Vers 3: خَلَّتَهُ، Vers 5: أَبَاكَ (vgl. Schol.), müssten, sofern die Anreden sich auf eine Frau beziehen, in die entsprechenden Femininformen verändert werden.

2) LA., s. v. زَمْرِ، V, 417; s. v. قَرَشَعِ، X, 143, 1 (anonym); TA., s. v. اقْرَشَعِ، V, 460, überliefert ausserdem: مَقْرَشَعًا; Asâs al-balâga, s. v. زَمْرِ، I, 266, hat die Lesart: مِمْرَنْشَقًا.

3) Asâs, ibid.: وَاسْتَزَمَرَ فُلَانٌ عِنْدَ الْهَوَانِ صَارَ قَلِيْلًا ضَمِيْلًا.

XCIII. 1) Auch die Form الْمَجْرَنْقَسِ ist überliefert, I. Dur., 233, 11; LA., s. v., VII, 336.

2) C.: يَنْحِ.

3) Gl.: أَقْوَى فِي هَذَا الْبَيْتِ.

XCIV. 1) Vgl. diese Abhandl., I, 214.

LXXXVII. 1) Gl.: كعَب بن حبيب بن حارث بن حبيب بن أود^ف ابن معن بن مالك بن أعصُر جاهليّ قديم ذكره ابن ابي طاهر،
قوله المرزبانّي في معجم الشعراء له

2) C.: s. p.

LXXXVIII. 1) Gl.: هو حامل بن حارثة بن ربيع بن عمرو بن مالك بن عكوة بن ثعلبة بن جدعاء . . . ما . . . بن رومان ابن جندب. Vgl. Gen. Tab., 7, 24, wo das letzte Glied dieser Reihe Hāriṭ ist und dessen Sohn Hāmil nicht vorkommt; Akara, Z. 20, ist in Ukwa zu verbessern.

2) Gl.: الكَنَهْر . . . المتكاثِر . . . أُخِذَ من الكَهْر . . . غَلِظَ الوجه . . .
والنون والواو في الكَنَهْر زائدتان

LXXXIX. 1) Vgl. Usd al-gāba, IV, 131: المسيّح. Ibn Kutejba, Ma'ārif, 160: المسيّح, welche Lesart auch bei I. Dur. 232, Note p., als unrichtig angeführt ist.

2) Dīw., 29, 1; die Lesarten von C. finden sich im Apparat bei Ahlw.; vgl. Ag., VIII, 73.

3) Der vierte Ahn des Ma'n ist Tu'al.

4) C.: في.

5) Hāmil b. Hāriṭa; siehe n^o. LXXXVIII.

6) Gemeint ist Sinān b. Wahn; siehe unten, n^o. XCV.

7) Damit ist einer der Männer aus dem Stamm Jarbūc b. Hanzala gemeint, die in diesem Buche als Mu'ammārūn erwähnt sind, z. B. Maṣād b. Ġanāb, Abbād b. Šaddād, oder Hammām b. Rijāh.

8) Nämlich Sejf b. Wahn; siehe n^o. XL.

9) Ka'b b. Radāt oder sein Sohn Abd Jaġūt; siehe n^o. LXXIX und LXXX.

XC. 1) C.: السكسك.

2) C.: كندی.

وكبيرهم قال كان الرجل منهم اذا أسنّ وضعف أتاه ابنه او وليه
 فعقله بعقل ثم قال فمّ فان استنتم قائماً وألا جملة الى مجلس لهم
 يُجْرَى على احدٍم فيه رزقهُ حتى يموت فجاء شابّ منهم الى ابيه
 ففعل ذلك به فلم يستنتم قائماً فحمله فقال يا بُنى أين تذهب
 بنى قال الى سُنّة اباك فقال يا بُنى لا تفعل فوالله لقد كنت
 تمشى خَلْفى فما أَخْلَفك وأماشيك فما أَبَدك (اى اسبقك) وأسقيك
 الدّواينة (يعنى اللبن) قائماً (وكانت العرب تقول اذا أسقى الغلام
 اللبن قائماً كان اسرع نشنايه) فقال لا جرم ألا اذهب بك فاتخذته
 مهرةً سنّةً،

LXXXIII. ¹⁾ C.: حامى .

²⁾ Wenn nicht besser الجديدة zu lesen ist.

LXXXIV. ¹⁾ Gl.: بن خالد بن . . . المسحاج والمسحاج بن . . . قاله المرزبانى
 — Dieser Langlebige ist wohl identisch
 mit dem bei Ibn Durejd, 121, 1, unter den B. Dabba
 genannten من المعمرين سباع بن مسحاج .

²⁾ C.: وزعم (Dr. Herzsohn).

LXXXV. ¹⁾ Vgl. über ihn Ag., XXI, 186, 10.

²⁾ Steht wörtlich in der Mu'allaka des A'sâ, Vers 50 (Gamhara, 60).

³⁾ = die mich abnutzen. Kâmûs; TA., s. v. نضو, X 371:
 — أنضى الثوب اى ابلاه وأخلفه بكثرة اللبس
 يمضينى . C.: يمضينى, mit
 der unverständlichen Glosse: تمضينى تكزنى;
 danach müsste es im Texte heissen: يمضينى
 oder يمضينى .

LXXXVI. ¹⁾ C.: s. p.

LXXXI. 1) Bht., 152.

2) Bht.: عَمِرْتُ.

3) Bht.: عِنْدِي.

4) So C.— Bht.: عَامًا; vgl. oben, 6, 14; unten, 89, penult.

5) Bht.: وَصَبِحَ.

6) Bht.: وَتَبَيَّلَ.

7) Bht.: فَبَلَا.

LXXXII. 1) Der Greis wird daher sehr häufig als *مُحَاجِرٌ* bezeichnet; vgl. das Gedicht eines Beduinen bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 85, 18:

رَأَتْ ذَا عَصَا يَمْشِي عَلَيْهَا وَشَيْبَةٌ * تَقْتَعُ مِنْهَا رَأْسَهُ مَا تَقْدَعَا

Ueber eine andre Sitte berichtet das Kitâb al-waṣâjâ, 88^b:

وَصِيَّةُ أَبِي جَهْمِ بْنِ حُدَيْفَةَ الْعَدَوِيِّ¹⁾، قَالَ أَبُو حَازِمٍ وَحَدَّثَنَا الثَّقَفِيُّ عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الثَّقَفِيِّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ اللَّخْمِيِّ قَالَ جَاءَ أَبُو جَهْمِ بْنِ حُدَيْفَةَ الْعَدَوِيِّ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ ابْنُ مِائَةِ سِنَةٍ إِلَى مَجْلِسِ الْقُرَيْشِ فَأَوْسَعُوا لَهُ عَنِ صَدْرِ الْمَجْلِسِ وَقَاتِلُ يَقُولُ بَلْ كَانَ عُرْوَةَ بْنُ الزَّبِيرِ فَقَالَ أَبُو الْجَهْمِ يَا بَنِي أَخِي أَنْتُمْ خَيْرٌ لِكَبِيرِكُمْ مِنْ مَهْرَةٍ لِكَبِيرِهِمْ قَالُوا وَمَا شَأْنُ مَهْرَةٍ

1) Derselbe, über den wir bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 37, folgenden Bericht finden: اربعة من قريش كانوا رُؤَاةَ النَّاسِ لِلشَّعَارِ وَعِلْمَاءَهُمُ بِالْانْسَابِ: وَالْاَخْبَارِ مَخْرَمَةُ بْنُ نَوْفَلِ بْنِ وَهَيْبِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ بْنِ زَهْرَةَ وَأَبُو الْكَجْهَمِ بْنِ حُدَيْفَةَ بْنِ غَانِمِ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ عَوْفِ وَحُوَيْطِبِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَعَقِيلِ بْنِ ابْنِ طَالِبِ وَكَانَ عَقِيلُ أَكْثَرَهُمْ ذَكَرًا لِمَثَالِبِ النَّاسِ فَعَادُوهُ لِذَلِكَ وَقَالُوا فِيهِ وَحَمَقُوهُ

LXXVII. ¹⁾ Bht., 295 (1. 2. 4).

²⁾ Bht.: ذ.

³⁾ Bht.: ما.

⁴⁾ C.: فَأَصْدِرُ.

⁵⁾ C.: اهرم.

⁶⁾ Vgl. Note zu Huṭ., 6, 10.

LXXVIII. ¹⁾ Vers 1 steht bei Bht. als von Akṭam b. Şejfi.

²⁾ C.: اِنَّ.

³⁾ Bht.: ذر يسأم العيش جاهل.

⁴⁾ Nämlich Kulejb; er wird hier als ein Mann bezeichnet, der die Pflicht der Erlegung des Lösegeldes Anderen abnimmt, ein grosser Ruhmestitel im arabischen Alterthum; vgl. Note zu Huṭ., 40, 20.

⁵⁾ Als Variante verzeichnet; C.: وجاب جار. — جار im Sinne der in der Note zu Huṭ., 49, angeführten Nomina (Träger einer Eigenschaft); vgl. جارتنا صفا, Şammâḥ bei Sibawejhi, I, 83, 14. — Ich weiss nicht, welche Person hier gemeint ist.

⁶⁾ Darunter sind zu verstehen: مَرَّانٌ وَحَرِيمٌ ابْنَا جَعْفَى (Gen. Tab., 7, 14), was im Bûlâker Druck des Muzhir, II, 101, 5 (daraus Grünert, Die Begriffspräponderanz und die Duale a potiori im Altarabischen, 34, n^o. 71), in: جَعْفُ، مَرَّانٌ وَحَرِيمٌ ابْنَا جَعْفُ، VI, 57, penult., ist حَرِيمٌ in حَرِيمٌ zu verbessern.

LXXIX. ¹⁾ C.: وابعض.

²⁾ Dieser Vers ist identisch mit einem oben, 69, 3—4, dem 'Amr b. Kāmi'a zugeschriebenen.

خَلَقًا جَدِيدًا كَمَا مِنْ قَبْلِهِ خَلَقُوا

³⁰⁾ Ibid.: ومنهم .

³¹⁾ Ibid.: المنهج .

³²⁾ Theile dieser Chuṭba sind auch bei Ġâḥiz, l. c., angeführt, mit dem Anfang: مطر الخ، في هذه آيات محكمات، jedoch ist sie in seiner Version mit der anderen Chuṭba (اجوم تغور الخ) verquickt.

³³⁾ C.: وتبات .

³⁴⁾ Bei Ġâḥiz als neue Chuṭba.

³⁵⁾ Ġâḥiz: المعروف .

LXXII. ¹⁾ Gl.: [السراء] وغير معجزة و[السراء] غير معجزة احد المعجزين وهو الذى يقول وو[الله] ما ادرى،
البيت

²⁾ Vgl. oben, n^o. XXVIII, Anm. 13.

³⁾ Var. im Text: منى .

LXXIII. ¹⁾ C.: وأن .

LXXV. ¹⁾ C.: بها (Emend. von Dr. Herzsohn). — Die folgenden Verse Jâḳ., III, 576.

²⁾ Ibid., I, 127 (7 Versglieder, darunter: 1. 2. 3. 4. 6 unseres Gedichtes).

³⁾ C.: اليمادينا; vgl. Imrḳ., App., 61, 2.

⁴⁾ Jâḳ.: ضربنا في البلاد .

⁵⁾ Jâḳ.:

ثُمَّتَ أَقْبَلْنَا مَهَاجِرِينَا

LXXVI. ¹⁾ Dieser Eigenname, sonst gewöhnlich: مُرَّان، ist sowohl in C. als auch in einer der جمهرة النسب entnommenen Glosse deutlich mit Fatha vocalisirt.

²⁾ C.: سالماً .

12) C.: *الامين*.

13) In der Glosse wird darauf hingewiesen, dass es dieser Vers sei, auf welchen Lebîd (Châl., 81, Vers 1) anspielte mit den Worten:

وَأَخْلَقَنَ قُسًّا لَيْبَتَنِي وَلَوْ أَنَّنِي * وَأَعْيَا عَلَى لُقْمَانَ حَكَمَ التَّنْدَبَرُ

14) Diese Rede wird an den verschiedenen Stellen, die von Kuss handeln, in abweichendem Text überliefert.

15) C.: *وكَلَّمَا*.

16) Mit diesem Satz lässt man auch das dem °Abd-al-masîh für Chosroes gegebene Orakel des Saṭîh (Ṭabarî-Nöldeke, 256, 20) schliessen.

17) Ġâhîz, Bajân, I, 119: *ارضدوا*.

18) Ġâhîz: *حبسوا*.

19) Ġâhîz, l. c.; Aġ., XIV, 42; Mejd., I, 97; Bḥt., 148; Chiz., IV, 25.

20) Ġâhîz: *تمضى*; Mejd.: *يسعى*.

21) Bḥt.: *الأكابر والأصاغر*.

22) Bḥt., Mejd., Chiz.: *الى*.

23) Bḥt., Mejd., Chiz.: *ولا*; Ġâhîz, Mas°udî, Murûġ, I, 135, 7: *يبقى*.

24) Der ganze Vers fehlt in Aġ.; bei Bḥt. lautet er:

لا يرجع الماضى الى * ولا من الباقين غابِر

25) Dieser Vers fehlt in Chiz. — Gl.: *هذا البيت الآخر*
لم يروه غيره

26) Chiz., I, 264.

27) Chiz.:

فهم اذا انتبهوا من نومهم فرقوا

28) Ibid.: *يعودوا لحال*.

29) Ibid.:

قال الخطيب وان بدأ المكناب باسم المكتوب اليه: fol. 92b فقد كره ذلك غير واحد من السلف وأجازة بعضهم وكان احمد بن حنبل يستحب اذا كتب الصغير الى الكبير أن يقدم اسم المكتوب اليه وكان رحمه الله يبدأ باسم من يكتابه كبيراً كان او صغيراً نأ عبد الله بن احمد بن محمد بن حنبل قال رأيت ابي اذا كتب يكتب الى ابي فلان بن فلان من احمد بن محمد بن محمد بن حنبل. Auch das *Kûl al-Kulûb* (Kairo, 1310), I, 163 behandelt diese Frage; das Beginnen mit dem Namen des Adressaten sei eine von Zijâd eingeführte umejjadische *Bid'a*. Einer der Anklagepunkte des Chalifen al-Manşûr gegen Abû Muslim bestand aber darin, dass dieser in seinen Briefen seinen eigenen Namen dem des Fürsten vorangestellt hatte, Ja'qûbî, ed. Houtsma, II, 441, 7.

4) Ist nicht überflüssige Wiederholung (als welche es in Chiz. weggelassen ist); es wird hier unterschieden zwischen dem ersten Gebrauch der Formel *ammâ ba'd* in mündlichen Ansprachen und derselben Formel in Schriftstücken. Vgl. Chiz., IV, 347: *وَأَمَّا قَسَّ بِن سَاعِدَةَ أَوَّلَ مَنَ خَطَبَ بِهَا فِي الْعَرَبِ وَكَتَبَهَا أَوَّلَ الْكُتَابِ*

5) Mejd., I, 97: *وَأَبْلَغُ*.

6) C.: *وَأَجْرِي*; Mejd., Mas'ûdî, Murûg, I, 134: *مِثْلَ الَّذِي*.

من الذي

7) Mas'ûdî: *دَائِرًا*; Mejd.: *خَادِرًا*; gemeint ist der Löwe von Chaffân, Hamdânî, ed. Müller, I, 127, 15.

8) *Dîwân Huṭ.*, 32, 5.

9) *Dîwân*: *السيف*.

10) *Dîwân*: *ان*.

11) C.: *الغيب*.

Gedicht entnommen; sie bilden 1. 2. 8. 10. 7 der in Ag., l. c., und Chiz., II, 505, f., mitgetheilten 10 Verse, = Jâk., I, 609, wo Vers 3 fehlt.

¹⁹⁾ Ag.: قدر; Jâk.: قدرى.

²⁰⁾ Ag., Jâk., Chiz.: ولا تدرين عادل.

²¹⁾ Iṣâba: فرّى لى.

²²⁾ Ag.: دفع; Jâk.: عمد. — Ag., Chiz., in demselben Halbverse: بساق سباق statt بساق.

²³⁾ Ag.: الى شيخان; Chiz.: الى شيخين.

²⁴⁾ C.: زواق; Iṣâba: رواق.

²⁵⁾ Ag.: حطام; Jâk., Chiz.: شديد.

LXXI. ¹⁾ Gl.: ولد ابو يقدم بن اصى ابا دوس وولد ابو

دوس بن يقدم جدي[لمة] منهم قسّ بن ساعدة بن عمرو بن شهر بن عدى بن مالك الخطيب الحكيم البليغ، ويقال هو قسّ ابن ساعدة بن عمرو بن عمرو بن عدى بن مالك بن ايدعان ابن النمر بن وائلة بن الطمّان بن عوف مناة بن يقدم بن ايد. Für الطمّان (I.Dur., 224) hat Chiz., I, 268: الطشان.

²⁾ In Chiz., l. c., wo dieses Stück excerpt ist, fehlt das Wort.

³⁾ C.: فلان (l. من) بن فلان. Ob in den Einleitungsformeln der Briefe der Name des Adressaten dem des Briefschreibers vorangehen oder folgen müsse, darüber haben auch die Gesetzeslehrer des Islâm gehandelt. Buchârî hat einen eigenen Paragraphen, Adab, n^o. 25, um aus dem Ḥadîṭ zu beweisen, dass der Name des Schreibers immer vorangehen müsse. Die spätere Literatur beschäftigt sich häufig mit dieser Frage, z. B. al-Chatîb al-Baġdâdî (Leidener Hschr., Catal., IV, MDCCXXXVII. — Cod. 353 Warn. —),

عمر قال حلم وعلم وطول كظم ويعد من الظلم قال فأخبرني عن
عبد الله بن جعفر قال رِيَّحَانَةٌ طَيِّبٌ رِيْحُهَا لَيِّنٌ مَسُّهَا قَلِيلٌ عَلَى
المسلمين ضَرْهَا قال فأخبرني عن عبد الله بن الزبير قال جَبَلٌ وَعَرٌّ
يَتَحَدَّرُ^ا منه الصاخر قال لله دَرَكٌ يَا رُبَيْعٌ مَا أَعْرَفَكَ^ب بِهِمْ قَالَ^ع
قُرْبٌ جَوَارِي وَكَثْرَةٌ اسْتَخْبَارِي^ء

LXX. 1) Einzuschieben: بن حرثان; vgl. n^o. I, Anm. 1.

2) Bht., 261 (wo die Verse 1. 2 dieses Gedichtes); Usd al-gâba, I, 116, IV, 250: الاشكر; aber Hud., 225: الاسكر.

3) C.: بكر بن ليث.

4) C. fehlt ein Wort.

5) Das ganze Gedicht in Ag., XVIII, 157, Chiz., II, 505. Ag. hat zwischen den Versen 6. 8 eine in C. und Chiz. nicht vorhandene Verszeile.

6) Ag.: ان قبل. Chiz.: لو قبل.

7) Ag., Chiz.: اناديه.

8) Ag., Chiz.: في.

9) Ag., Chiz.: ساجعت.

10) Ag.: واد.

11) Ag., Chiz.: ادعوا; Usd, I, 116: ادعوا.

12) Ag., Chiz.: ففارق شيخه.

13) Ag., Chiz.: خطأ.

14) Ag.: وطابا. [d. G.: وحابا.]

15) Ag., Chiz.: مهرة.

16) Ag., Chiz.: اباعرها.

17) Ag.: والتماس.

18) Işâba, I, 128. Diese Verse sind einem grösseren

a) Hamd.: تنحدر.

b) Hamd.: اخبرك.

c) Muḥâd.: + يا

وأوهى عمادى وشيب سوادى وأسرع فى تِلادى ولقد عَشْتُ زماناً
*أَصْبَى الكَعَابَ^a) وَأَسْرَّ الْأَحْكَابَ وَأُجِيدَ الصَّرَابِ فَبَانَ ذَلِكَ عَنِّي
ودنا الموت مَنى وأنشأ يقول

جَرَيْتُ^b) زَمَانًا يَرْهَبُ الْقُرْبَ جَانِبِي * كَانِي سَنِيمٍ بِاسِلُ الْقَلْبِ خَادِرُ
يَخَافُ عِدْوِي صَوْلَتِي فِيهَا بَنِي * وَيَكْرِمُنِي قِرْنِي وَجَارِي الْمَجَاوِرُ
وَنُصْبِي^c) الْكَعَابَ لِمَنِي وَشِمَائِلِي * كَانِي غُصْنٍ نَاعِمِ النَّبْتِ نَاصِرُ
فَبَانَ شِبَابِي وَأَعْتَرْتَنِي رَثِيبةٌ * كَانِي قَنَاةً أَطْرَتْهَا الْمَاطِرُ
أَدْبُ إِذَا رَمَتْ الْقِيَامَ كَانِي * لَدَى الْمَشْيِ قَرْمٌ قَيْدُهُ مُتْقَاصِرُ^d)
وَقَصْرُ^e) الْغَتَى شَيْبٌ وَمَوْتٌ كِلَاهِمَا * لَهُ سَائِفٌ يَسْعَى بِذَاكَ وَنَاطِرُ
وَكَيفَ يَلْدُ الْعَيْشَ مَنْ لَيْسَ زَائِلًا * رَهِيْنٌ أُمُورٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَادِرُ
فَقَالَ مَعَاوِيَةَ أَحْسَنْتَ الْقَوْلَ وَأَعْلَمَ أَنَّ لَهَا مَصَادِرَ فَنَسَأَ اللَّهُ أَنْ
يَجْعَلَنَا مِنَ الصَّادِرِينَ بِخَيْرٍ فَقَدْ أوردنا أنفُسنا مواردَ نَرغب إلى الله
أَنْ يصدِرنا عنها وهو راضٍ،

In den Ġurar des Murtaḏâ, n^o. 7 (und daraus wörtlich bei Ibn Ḥamdûn, fol. 214^b), wird eine solche Unterredung auch von Rubej^c b. Dabu^c erzählt (Abû Ḥâtim kennt diese Erzählung nicht). Nachdem jener Rubej^c dem Chalifen (Murt.: °Abd-al-malik; Ḥamd.: بعض خلفاء بنى امية) einige Gedichte recitirt und ihm berichtet hat, dass er 220 Jahre in der Ġâhilijja und 60 Jahre im Islâm gelebt, heisst es weiter:
قال (الخليفة) أَخْبَرَنِي عَنْ فَنِيَّةٍ مِنْ قُرَيْشٍ مَتَوَاطِيءِ الْأَسْمَاءِ قَالَ سَلَّ
عَنْ أَيْبِهِمْ شِئْتَنَ قَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ فَهِمْ
وَعِلْمٌ وَعِظَاءٌ جَذْمٌ وَمَقَرِّيٌّ صَاحِمٌ قَالَ فَأَخْبَرَنِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

a) C.: s. p.

b) [d. G.: غَبْرَتٌ] C.: غَرَبْتُ.

c) C.: s. p.

d) Vgl. oben, n^o. LXVI, Anm. 14, Vers 3.

e) C.: وَقَصْدٌ.

Tobba^c und Pharaonen erwähnt hat; dasselbe steht bei Bḥt., 184.

⁶⁾ Die beiden ersten Verse entsprechen Zuhejr 20, 1. 6, Ahlw. (Landberg, 176), = ^cAjnî, II, 268; der 3. Vers fehlt in diesen Recensionen und scheint frei hinzugedichtet zu sein.

⁷⁾ ^cAjnî: تری.

⁸⁾ ^cAjnî: ام.

⁹⁾ Dîw., ^cAjnî: كَاتِي وَقَدْ خَلَّفْتُ

¹⁰⁾ Dîw., ^cAjnî:

خَلَعْتُ بِهَا عَنْ مَنَكِبِي رِدَائِيَا

vgl. oben, 69, 13.

LXIX, ¹⁾ In der Glosse wird noch die Lesart ثَوَّب mit صح und معا angeführt.

²⁾ Bei einem Dichter des II. Jahrhund., Ag., XVIII, 119 6 v. u.

³⁾ In dieser Literatur ist es fast typisch, dass gewisse *Mu^cammarrûn* bei Mu^cawija oder anderen Umejjaden eingeführt werden, die sich mit ihnen über die Zustände ihres hohen Alters, sowie über ihre Erfahrungen unterhalten; vgl. oben, n^o. VIII, und unten, n^o. CIII, CIV, CVIII. Dahin gehört auch folgende Erzählung in den Amâlî von al-Kâli (Bibl. nationale, Suppl. arabe, 1935), fol. 101^b:

وحدَّثنا أبو بكر بن دريد رَحْمَهُ قَالَ حَدَّثنا العُكَلِيُّ عن ابن
أبي خالد عن الهيثم بن عديّ قَالَ دخل الخِيار بن أوفى
النهدى على معاوية فقال له يا خيارُ كيف تجدك وما صنع بك
الدهر فقال يا امير المؤمنين صدع الدهر قناتي وأثكلني لذاتي^a

al-ġâba, IV, 201. — Gl. füllt die Lücke zwischen dem Vater des K̡arada und dem Stammvater des Geschlechtes aus: ابن عمرو بن ثوابنة بن عبد الله بن تميم [ة] بن عمرو بن مرة

2) Usd al-ġâba, als 3. 2; vorangeht:

بان الشباب فلم أحفلُ بهِ بِبالا * وأقبَلَ الشَّيْبُ وَالإِسْلَامُ أَقبَلا

3) Usd: فالحمد.

4) C.: الذى.

5) Usd, Iṣḥâba: اكنسييت; Chiz., I, 337; كسانى.

6) C.: ادبى; Gl. corrigirt.

7) Aġ., XIV, 97; Chiz., l. c.

LXVIII. 1) Dieser ʿAmr b. Udd ist derjenige der Ahnen des Zuhejr, durch welchen dieser mit dem Stamme Muzejna zusammenhängt, ʿAġnî, II, 267.

2) Muʿallaġa, Vers 47 (Arnold).

3) Diese Bemerkung bezieht sich nicht auf die K̡aṣîda, welcher der vorhergehende Vers entnommen ist, sondern auf die dieser Bemerkung folgenden Verse. Al-Aṣmaʿî hat auch andere Gedichte, die im Dîwân des Zuhejr stehen, als Interpolationen bezeichnet (WZKM., III, 363). Dass er das folgende Gedicht dem Ṣirma zuspricht, überliefert auch al-Aʿlam, ed. Landberg, 172.

4) Die Kunja dieses Dichters ist: ابو قيس (Chiz., II, 543, unten); daraus ist wohl die fehlerhafte Angabe: صرمة بن قيس, bei al-Azraġî, 377, 2, entstanden.

5) Eine K̡aṣîda an den Letzteren, nämlich ʿUbejdallâh b. Zijâd, bei ʿAġnî, IV, 493; vgl. Aġ., XXI, 22, 21, ff. Die Ansicht, dass Zuhejr 20 den Anas b. Zunejm zum Verfasser habe, ist gewiss dadurch entstanden, dass Letzterer ein ähnliches Gedicht über die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge verfasst und dabei die untergegangenen

فقد أبقت خطوب الدهر منى

³⁾ Ag. : أَبَقْتُ .

⁹⁾ Murt., Chiz. : عاثور (Hamd. : ماثور).

¹⁰⁾ Ag., Murt., Iṣāba : وَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي . Im vorhergehenden Verse hat Ag. سعد statt كعب.

¹¹⁾ Kut., LA., s. v. خَنَّ , XVI, 301 : الشُّبَّانُ .

¹²⁾ Ag., LA., Iṣāba : أَيَّامُ .

¹³⁾ Ag., IV, 130 ; Murt. ; °Ajnî, I, 505 (Vers 2) ; Chiz., I, 512.

¹⁴⁾ Vgl. Kitâb al-waṣâjâ, 71^b, die Altersverse des Ḥârîṭ b. Ka^cb (= Murt., n^o. 1):

أَكَلْتُ شَبَابِي فَأَفَنَيْتُهُ * وَأَمْضَيْتُ (a) بَعْدَ دُحُورٍ دُحُورًا
ثَلَاثَةَ أَهْلِيَيْنِ صَاحِبَيْتُهُمْ * فَبَادُوا وَأَصْبَحْتُ شَيْخًا كَبِيرًا
قَلِيلَ الطَّعَامِ عَسِيرَ الْقِيَامِ * وَقَدْ تَرَكَ الدَّهْرُ قَيْدِي (b) قَصِيرًا
أَبَيْتُ أُرَاعِي (c) نَجْوَمَ السَّمَاءِ * أَقْلَبُ أَمْرِي بَطُونًا ظُهُورًا

Varianten bei Murt. : a) وَأَنْضَيْتُ . b) خَطْوِي ; vgl. n^o.

LXIX, Anm. 3, Vers 5. c) لِرَاعِي .

¹⁵⁾ Murt. (1—5).

¹⁶⁾ Murt. : قَطَعْتُ رِمَايَةَ .

¹⁷⁾ Iṣāba : عَنَزَ ; Var. : غَنَمَ .

¹⁸⁾ Murt. : عَنِهَا .

¹⁹⁾ C. : مِلَ الْغَنِيَّانِ ; Murt. : مَنِ فَنِيَّانِ .

²⁰⁾ Murt., Iṣāba : انْقَرَانِ .

²¹⁾ C. : فِي الْإِسْلَامِ ; Murt., Iṣāba : فِي الْإِسْلَامِ .

²²⁾ Bei Murt. der Halbvers :

مَنْ سَيِّبَ الْإِحْرَامَ وَالْإِيمَانَ

LXVII. 1) Wird unter den Genossen angeführt, Usd

فعاش بخير في نعيم وغبطة

Bht. hat an dieser Stelle Vers 2^a mit بياضه.

9) Bal.: من بعد ذلك قد ماتا .

LXIV. 1) Gl.: [زه]ير بن مَرخنة [وم]رخة أمه في بنت ابي
معوية بن الاعزل ... نسي (?) بنى سياراة

LXV. 1) Für Feintan [d. G.]

LXVI. 1) Die verschiedenen Angaben über seinen Namen in Ag., IV, 128, Chiz., I, 512, 'Ajnî, I, 505. Auch hinsichtlich des erreichten Lebensalters schwanken die Nachrichten; sie gehen bis zu 240 Jahren.

2) Murt., n^o. 10: عدى; Hamd., 217^a: عامر.

3) Murt. (= Hamd.) citirt eine hier fehlende Bemerkung des Abû Hâtim (vielleicht aus anderer Quelle): وروى ابو حاتم السجستاني قال كان النابغة الجعدي أسن من النابغة الدبباني والدليل على ذلك قوله

تذكرت والدكبرى تهيج على الهوى * ومن حاجة الخزون أن يتذكرا
نداماي عند المنذر بن محرق * أرى انيوم منهم ظاهر الارض مقفرا
كهول وفتيان كأن وجوههم * دنابر مما شيف في أرض قيصرا
فهذا يدل على أنه كان مع المنذر بن محرق والنابغة الدبباني
كان مع النعمان بن المنذر بن محرق. Vgl. Ag., IV, 129, unten.

4) Murt. = Hamd. (5. 1. 2. 3); Chiz., l. c., 513, (das ganze Gedicht); Ag., IV, 129, f. (5. 1. 2; 4. 1); Işâba, III, 1106 (4. 5. 1. 2).

5) Ag., Işâba: انت.

6) Kut., Su'arâ', (Wiener Hschr.) 51^a: وعام.

7) In Ag., Işâba der Halbvers:

دعاني الغواني (العذاري : Muḡnî) عَمَّهَنَّ وَخَلَّتْنِي

6) Muḡnî: طعينتى .

7) Muḡnî: تلف .

8) Muḡnî: الازار .

9) Bḡt., 143, Aḡ., XIX, 159, Usd, l. c., Chiz., I, 322 :

. بيون .

10) Usd: جاهدًا ; Chiz.: والبقا .

11) C.: تيرى ; Chiz.: تيرى .

12) Bḡt. hat noch einen weiteren Vers, der auch im Muḡnî-Citat als letzter steht:

يسود الغنى بعد اعتدال وصحة * ينوء اذا رام القيام فيحمل

LXIII. 1) Gl.: [بن] اشجع [بن] سبيع بن بكر [بن] انصار بن سبيع }
 معا

. ريث ولا سليم أخو Mit سبيع wird die genealogische Reihe angeführt in Usd al-ḡāba, III, 416, anlässlich des Enkels dieses Naṣr: نصر بن حلبس بن عقبه بن نصر, der ein «Genosse» war.

2) Das ganze Gedicht anonym bei Mejd., I, 434, zu dem Sprichwort: وقال سلمة بن الحرثت (so) Bḡt., 154: امر من نصر. Vers 1 in LA., s. v. هند, IV, 449; Verse 1. 2^a. 3^b bei Balawî, II, 89 (نصر بن اصبع بن دهبان من (بن) اشجع (ed.)).

3) Mejd.: كنصر ; Bal.: لنصر .

4) Bḡt.: دهبان (so).

5) Bḡt., Usd: وستين عامًا ; Bal.: وعشرين حولًا .

6) Mejd.: بياضه . — Der Halbvers lautet bei Bḡt.:

وعاود عقلا بعد ما فات عقله

7) Bḡt.: شرح .

8) Bei Mejd. der Halbvers:

وَأَهْلَكَنِي تَأْمِيلُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ * وَتَأْمِيلُ عَامٍ بَعْدَ ذَاكَ وَعَامٍ

³³⁾ Vgl. oben, 68, 1—4.

³⁴⁾ Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. L (مِنْكَبِي, Druckfehler). Der Vers ist übrigens mit Zuhejr, 20, 6 (Ahlw., 177, Vers 2, Landberg), identisch; vgl. unten, n^o. LXVIII, Anm. 10. In 'Ikd, I, 148—149, wo diese Geschichte gleichfalls erzählt wird, folgen von hier ab andere Gedichte zu den fortschreitenden Lebensjahren.

³⁵⁾ Vgl. oben, Anm. 14.

³⁶⁾ Ist bei Bḥt., 156, als Vers 2 zu dem folgenden: وَلَقَدْ سَمَّيْتُ

³⁷⁾ Ag., XVI, 165, Var.: دَهْرًا; Chiz.: سَنَا.

³⁸⁾ Ag., Bḥt.: قَبْلَ.

³⁹⁾ Vgl. oben, 68, 9. 10.

LXII. ¹⁾ Nach Kâmil, 123, penult., I.Dur., 113, 12, hätte Abû Ḥâtim nur die Aussprache النَّمْرُ gebilligt.

²⁾ Nach Ag., XIX, 157; C.: لُقَيْشِش. Der Grossvater des Namir heisst sonst: زُهَيْرٌ, Tahdîb, 599, Gen. Tab., J, 17; in Usd al-gâba, V, 39, wo die volle Genealogie des Dichters nach Ibn al-Kelbî und Abû 'Amr mitgeteilt wird, ist اُقَيْشِش der Urgrossvater; dessen Sohn زُهَيْرٌ.

³⁾ Gehört zu einer Kaṣîda, deren erste neun Zeilen bei 'Ajnî, II, 395 (aus derselben Kaṣîda andere Verse in Ag., XIX, 159, 'Ajnî, IV, 342, Chiz., IV, 233, Usd al-gâba, l. c., unter welchen Vers 6 unseres Gedichtes). — Fünfzehn Verse der Kaṣîda sind in Muġni-l-labîb (bei de Sacy, Anthol. gramm., 468—469) angeführt und unter ihnen (in anderer Verbindung als bei Abû Ḥâtim) die Verse 1. 2. 4.

⁴⁾ Chiz., IV, 233.

⁵⁾ 'Ajnî, Muġnî:

¹⁶⁾ Bḥt.: هدى.

¹⁷⁾ Die folgende Erzählung bis Ende dieses Abschnittes, Chiz., I, 338; vgl. Ag., XIV, 100, XVI, 165.

¹⁸⁾ Bḥt., 292; Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. XLIV (Verse 1—3); vgl. unten, n^o. CX, Anm. 5.

¹⁹⁾ Bḥt.: يوماً.

²⁰⁾ Ag., XVI, 165: عنان. — C.: لجام.

²¹⁾ Bḥt.: صروف.

²²⁾ So Ag., l. c., Z. 14; ibid., Z. 5, Bḥt.: فما بال من.

²³⁾ So Ag., l. c., Z. 15; ibid., Z. 6:

فلو أنّ ما أرمى بنبل رميتها

Bḥt.:

فلو أنّى أرمى بنبل رأيتها

²⁴⁾ Ag., l. c.: ولكنّا.

²⁵⁾ Chiz.: تكن.

²⁶⁾ Ag.: حديثنا, vielleicht als Synonym eines ursprünglichen جديدنا.

²⁷⁾ Ibid.: جديد البرى.

²⁸⁾ Ag., Bḥt.: وأفنى وما أفنى.

²⁹⁾ Ag., Bḥt.: ليلتاً.

³⁰⁾ Ag., Bḥt.: وما.

³¹⁾ Chiz., Ag.: يقين. Die Lesart des Textes entspricht der Bedeutung غنى IV «abwenden», LA., s. v., XIX, 376: وفي حديث عثمان أنّ عليّاً بعث اليه بصحيفة فقال للرسول أغنها عنّا اي أحضرّها وكفّها

³²⁾ Vgl. unten, n^o. LXXIX, Anm. 2; statt dieses Verses, der in Ag., l. c., an erster Stelle als Vers 2 erscheint, haben Ag. (als Schlussvers an beiden Stellen) und Bḥt.:

8) C. : لذائق.

LXI, 1) In Usd al-ġâba, IV, 260, Chiz., I, 337, ist zwischen Rabî'a und b. Mâlik بن عامر eingeschoben.

2) Hier scheint das Wort اليوم ausgefallen zu sein.

3) Die verschiedenen Angaben über die Lebensjahre des Lebîd s. bei Huber-Brockelmann, Die Gedichte des Lebîd (Leiden, 1891), II, 2, ff.

4) Vgl. Ag., XIV, 97.

5) Işâba, III, 258, wo unsere Stelle citirt wird, giebt eine ausführlichere Relation dieses Vorfalls.

6) C. : يَرَدُّ; möglich auch: يَرَّتْ.

7) 'Omar hatte nämlich dem Lebîd über die gewöhnliche Donation von 2000 eine Zulage von 500 bewilligt.

8) Ag., l. c., Z. 21 und 23, hat für dieses Wort: العودان, was man in الفودان corrigiren muss, wie es auch richtig bei Dam., II, 443 (s. v. الهجرس), übernommen ist.

9) Ag., XIV, 99, XV, 140, Bht., 299, aus einem grösseren Gedicht; Dîwân, ed. Châlidî, 23.

10) C. : عليه.

11) Dîwân, ed. Châl., 28.

12) Hub.-Brockelm., l. c., n^o. LIV; in den Anmerkungen dazu sind die Parallelstellen (dazu Usd al-ġâba, IV, 262) und Varianten angeführt. Muḥammed b. Sallâm al-Ġumahî sagt (Muzhir, II, 171) von diesen Versen, dass «keine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich ihres apokryphen Charakters obwalte; sie seien nur dazu gut, dass man Erzählungen daran anknüpfe und den Königen die Zeit damit verkürze».

13) Usd: باتت تشكى الى النفس.

14) Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. XXV.

15) Dîwân, ed. Châl., 25; vgl. ZDMG., XLIX, 214, Anm. 2, Bht., 150.

Ungefähr 150 Jahre vor Beginn des Islâm raubten Aus und Ḥasba, Söhne des Aznam von den Jarbûc, die von den Jemeniten bei Gelegenheit des Ḥaġġ-Festes nach Mekka gebrachte Ka'ba-Decke und plünderten auch sonst noch die Weihgeschenke, die einer der jemenitischen Fürsten dargebracht hatte; daraus entstand ein grosses Handgemenge unter den Wallfahrern. Diesen Ḥaġġ nannte man «Ḥaġġ der Treulosigkeit». Usejjid mag ein Sohn jenes den Raub ausführenden Aus gewesen sein.

¹⁵⁾ Waṣ.: بِالْأَنَاءِ; das folgende Wort fehlt.

¹⁶⁾ Waṣ.: غَوَايَةَ.

¹⁷⁾ C.: يَعْتَبِرَ.

LIX. ¹⁾ C.: مَعْدَرٌ, ohne Artikel. Der Dichter selbst führt den Namen seines Vaters mit dem Artikel an, Aġ., XII, 12, Z. 14.

LX. ¹⁾ Die Verse sind aus diesem Buche citirt in Chiz., I, 323.

²⁾ Chiz.: مَحَارِمَ.

³⁾ Gl.: مَوْضِعَانِ.

⁴⁾ Die ich bereits vollständig abgelegt habe, wie ein abgenutztes Kleid (vgl. n^o. XXVI, Anm. 6), etwa فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ. Das folgende Zahlwort ist freilich, ohne Verbindungs-Wâw, zu lose angeschlossen (220 Jahre). Chiz. hat: بَضْعَةٌ, was sowohl metrisch als auch grammatisch bedenklich ist.

[d. G. schlägt vor: وَنَصِيْبَةٌ = Rest.]

⁵⁾ C.: سَنَدَانِ.

⁶⁾ Vgl. oben, n^o. XXVIII, Anm. 13.

⁷⁾ Bei Bḥt., 302, so eingeführt: وَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ حَبِيبٍ
الْبَاهِلِيُّ وَيُرْوَى لَغَيْرِهِ

7) Waş.: ابن. Unter den Banu-l-šakîka sind nach Nöldeke (Ṭabarî-Uebers., 170, Anm., oben) die lachmidischen Fürsten von Hîra zu verstehen. Vgl. Schol. zu Nâb., ed. Günzburg, 18, 1 (= Ahlw., App., 41, 1): *al-Šakîka*, eine Jüdin, die Ahnfrau des No‘mân. Den Ġassâniden *الخارث بن الهبولة* kann ich sonst nicht nachweisen. Einen *زياد بن الهبولة* (für dessen Namen jedoch in der entsprechenden Erzählung, Chiz., III, 503, 16: *عمرو بن الهبولة* steht) finden wir im Kampfe gegen Ákil al-murâr, Ag., XV, 86; seine Stelle in diesem Kampfe nimmt in anderen Berichten (Ibn Badrûn, 120) ‘Abd Jâlîl ein. In ‘Ikd, II, 86, ganz unten, ist es die Frau des Hâriṭ b. ‘Amr al-Kindî, die in die Gefangenschaft des Ġassâniden Ibn Habûla gerâth, dessen Umgang mit ihr seine Ermordung durch den Ehegatten nach sich zieht und die Veranlassung zu den in Ag. angeführten Versen bildet.

8) Waş.: *قال إنما يوثق في الشدة بذى القرابة وبصفاء الاخوان وصدق الخ*. Der Lesart in C. lässt sich nur ein Sinn abgewinnen, wenn *وهو رجل* als — freilich recht banale — Interpretation des vorangehenden Eigennamens betrachtet wird.

9) Waş.: *على الباخل السخاء*.

10) Von hier ab ist der Text in Waş. verschieden; nur einzelne Sätze stimmen mit den von C. in abweichender Reihenfolge angeführten Sprüchen überein.

11) Waş.: *والصدق*.

12) Waş.: *والكذب يفسد الفعال*.

13) Waş.: *وتصرف الاحوال يغير الرجال*.

14) Eine alte Aera der Araber, für die mich Nöldeke auf Mas‘ûdî, Tanbîh, 203, Murûg, III, 162, IV, 129, hinweist.

b. Jaʿfur, Muf., 37, 5, LA., IV, 315: Wohl weiss ich auch ohne deine Mahnung, *أَنَّ السَّبِيلَ سَبِيلُ ذِي الْأَعْوَادِ*, «dass der Weg der Weg des Hölzerdinges ist», d. h. dass der Lebensweg zur Bahre führt. (Vgl. jedoch Ag., III, 3, 12). Man charakterisirt die Bahre durch die beiden Latten, zwischen welchen sie getragen wird: *بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ* (al-Šanfarâ, Muf., 18, 33); vgl. Ag., XXI, 96, 6, ff.; Tab., III, 2422, 2: *قَدْ حَمَلَ السَّرِيرَ*; Usd al-ġâba, III, 135: *بَيْنَ عَمُودَيْ سَرِيرِهَا*. Die Klagefrau ergreift den *عمود السرير*, während sie ihren Klagegesang anstimmt, Ag., I, 19, 19. In unserem Verse sind die «Hölzer» der Bettgestelles gemeint.

LVII. 1) Hammâm wird unter den Söhnen des Rijâh nicht genannt in Gen. Tab., K, 15.

2) Vgl. Note zu Huṭ., 6, 10.

LVIII. 1) Später ist dieser Name mehrmals *أَسِيدٌ* geschrieben.

2) Damit kann nur der *يَوْمَ الْحَاجِرِ* gemeint sein, 'Ikd, III, 92 (die B. Jaškur im Kampfe gegen die *بنو أسيد بن عمرو بن تميم*)

3) Derselbe Ausspruch wurde oben, 10, 14, dem Akṭam zugeschrieben.

4) Die hier folgende Erzählung ist im Kitâb al-wašâjâ, 88^a, unter dem Titel: *وَصِيَّةُ أَسِيدِ بْنِ أَوْسٍ* wiederholt, aber mit wesentlichen Varianten, welche uns die Unsicherheit der Ueberlieferung solcher Texte zeigen.

5) Waš.: *وَكَانَ أَسِيدٌ*.

6) Waš.: *+ مَارِيَّةٌ*; danach wäre Hâriṭ b. Mârija (al-Aʿraġ?) gemeint. — C.: *رِضًا*; Waš.: *الرِّضَا*.

LIII. 1) Gl.: وعلمر، وبرة، ولد غير وبرة، وعلمر ليس لتغلب بن حلوان وهو [طابخة] اخو عمرو وهو مدركة وعمبر وهو قمعة، والله اعلم
vgl. Gen. Tab., J, 6.

LIV. 1) C.: شبيع.

2) Der Name ist ursprünglich wohl: شبيع اللات und fehlt in dieser genealogischen Reihe bei Jaḳûbî, ed. Houtsma, I, 231, 6—7.

3) Bḥt., 294; Ag., II, 126 (anonym); Ibn Ḥamdûn, 210^b (anonym): وانشد الفراء; Muḥâd. ud., II, 196; Murt., n^o. 8.

4) Bḥt., Ḥamd.: حابل; vgl. Bḥt., 296, in dem Altersgedichte des غذية بن سلمى, Verse 1. 2:

وان احنى لتقادمي ظهري * حتى كاذبي حابل قنصا

5) Muḥ., Murt.: ادنو.

6) Muḥ.: قربت; Ḥamd., Murt.: قصير; vgl. 54, 18.

7) Murt.: نعلك.

LV. 1) Die beiden ersten Glieder kommen in den Gen. Tab. nicht vor, welche, 2, 28, mit Mâlik einsetzen.

2) In C. dittographirt.

3) Vgl. n^o. LI, Anm. 3.

4) C.: بالأودات.

LVI. 1) Dass Jemand «zwischen Hölzern» sich finde, wird gewöhnlich vom Todten in Bezug auf die ihn tragende Bahre: (أعواد نعش, Namir b. Taulab, Ag., XIX, 160, 4 v. u.) gesagt; er ist: رهين صفيحات وأعواد (al-Fâri'a in Dîw. Chansâ, ed. Beirut, 171, 12; Sawâ'ir, I, 100, 2, = Ag., XI, 16, 4 v. u.); die Bahre ist: ذو الأعواد, «das mit den Hölzern», z. B. in einem Ausspruch des Aswad

4) C.: الهَيَامِ .

5) C.: الهَى .

6) C.: لِمَاخُزِيَّةٍ .

7) C.: تَخَدَّعَنِ , vielleicht mit der Bedeutung: خَدَّعَ , Kriegserfahrungen bieten (LA., s. v., IX, 416). Unsere Veränderung gründet sich auf die Redensart: بَطَلٌ مُخَدَّعٌ أَيْ مَضْرُوبٌ بِالسَّيْفِ . Wie leicht dies aber mit einer der Formen aus خَدَّعَ verwechselt wird, ist aus einem Beispiel in LA., IX, 419, ersichtlich.

8) C.: فَذَلَّتْ ; der folgende Accusativ erfordert ein transitives Verbum ; Subject ist: بَيْصٌ (die blanken Schwertklingen). [فَذَلَّتْ ... اِرْكَأْنَهُمْ d. G.]

9) C.: تَعَلَّقَهُمْ صُمْدًا .

L. 1) Fehlt in Gen. Tab., 2, 29—30, wo: مَصَادِ بْنِ كَعْبٍ .

2) C.: بِنِ .

LI. 1) So in C.; nach Gen. Tab. würde man hier aus den für die Nachkommen des Hubal angeführten Namen einzusetzen haben: بِنِ حَيْشَمِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ .

2) C.: عَبِيدِ .

3) Aus زَيْدِ اللّاتِ verändert, wie oben, XX, Anm. 2, und im Weiteren öfters.

4) C.: حُلُوْ .

LII. 1) Dieses Mittelglied fehlt in Gen. Tab.: عَوْفِ بِنِ

عَمْبِرَةَ

2) Gen. Tab.: المَوْنِ .

II, 88, hat dies Sprichwort eine andere Beziehung, nämlich «mit einer Sache nichts gemein haben *wollen*».

2) C.: بَشِيئَتِي. Die Emendation hat Prof. de Goeje vorgeschlagen, = «mit meinen beiden Kniefaltungen», von ثَنَى وَلَقَدْ اجْمَعَ: Ham., 84, Vers 4: رَجَلَهُ رَجُلًا بِهَا, d. h.: اضْمَمَهُمَا عَلَى الْفَرَسِ, um das Ross zu schnellem Laufe anzufeuern. (Ich dachte früher, dass etwa: بُتِيئَةً, als Anrede, zu lesen sei.)

3) C.: بَاقٍ, was nicht gut angeht, da nur die Nominalformen بُوقٌ und بُوقٌ überliefert sind. — Die in den Text aufgenommene Emendation hat d. G. vorgeschlagen.

4) C.: الْهُولِ. [d. G. liest: الْهُورِ.]

5) C.: كَالسَّبِيهِلِ.

6) In der Bedeutung: زَادَ.

7) C.: الْكُونِ.

8) C.: لِنَازِ.

9) LA., s. v., III, 338, 19: قَالَ (ابن دَرِيدٍ) وَمِنْ كَلَامِهِمْ: مَا أَقْرَبَ الصَّاحِحَ مِنَ السَّقَمِ

10) LA., s. v. عَنْنِ, XVII, 163: مُعْرِضٌ.

11) Mejd., II, 230, unten.

XLVIII. 1) Anderswo (z. B. Ja'kūbī, ed. Houtsma, II, 373, 15): الْكُحْرُ.

2) LA., s. v., XII, 38, Ġawâl., ed. Sachau, 92, = الْوَانِ اللَّحْمِ الْمَطْبُوخَةِ

3) C.: ظَاهِرَةٌ.

49) Ġâḥ., 'Ikd: من غير رهبة ولا رغبة.

50) Ġâḥ., 'Ikd: ولكنه — غيره.

51) Ġâḥ., 'Ikd: لو.

52) Ġâḥ.: على الجدود +; 'Ikd: على الجدود +.

53) Ġâḥ., 'Ikd: ما ترك الأول للآخر ما.

54) Hier schliesst die Erzählung bei Ġâḥiz und in 'Ikd.

Des Ersteren Quelle für dieselbe ist: محمد بن حرب الهلالي; عن ابى الوليد الليثي die Identität des Textes zeigt, dem Ġâḥiz entnommen, den er gerne ausschreibt, ohne seine Quelle zu nennen.

55) In der Bedeutung «Regen», LA., s. v., XVIII, 235, unten.

XLVI. 1) C.: السَّمال; vgl. jedoch Muṣtabih, 273, 7

(ohne Artikel): ابو سَمال الأسدي شاعر كان في الردة.

2) C.: وهادية; viell. l. وهائئة.

3) C.: فننا = فننى; vgl. oben, n^o. X, Anm. 11.

4) So C., mit beiden Vocalen.

5) Dem Verfasser des Gedichtes hat wohl die Redensart Imrḳ., 34, 1 (Ahlw.), vorgeschwebt: فَنَقَصَ عَنْهَا خُطْوَةً أَوْ تَبَوَّصَ

ويقال ما رضيت; vgl. LA., s. v., VI, 415: مَقْصَرٌ

من فلان بمَقْصَرٍ وَمَقْصَرٍ . . . أَي بِأَمْرِ يَسِيرٍ

7) C.: مَرْجَمًا (sic); LA., XV, 120: ورجل مَرْجَمٍ أَي شَدِيدٍ

كَأَنَّهُ يَرْجَمُ بِهِ مُعَادِيَهُ

8) Schluss des Kitâb Sibawejhi, ed. Derenbourg.

XLVII. 1) Bei Mejd., I, 39, und in TA., s. v. فَلَجٍ

36) C.: أَيَادٍ.

37) Mejd., I, 359, unten.

38) C.: خَلَفْتُ. In der folgenden Zeile C.: فَايَدُنْ.

39) Siehe oben, n^o. XI, Anm. 87.

40) Nach Ġâhîz, Bajân, I, 178, 'Ikd, III, 272, hiess sie عامرَة und war die Mutter von صعصعة بن عامر.

41) Ġâh., 'Ikd: أَنْبَيْتَنِي.

42) Ġâh., 'Ikd: وَأَرْحَمَ.

43) Ġâh.: زِدْتَنِي أو زِدْتَنِي; das letztere Wort ist in زِدْتَنِي zu corrigiren, 'Ikd: زِدْتَنِي أو زِدْتَنِي.

44) الْاِيْمَةُ — النِّكَاحُ fehlt bei Ġâh. und in 'Ikd.

45) Ġâh., 'Ikd: كَفَّ السَّبَبَ لِلْسَّبَبِ.

46) Ġâh., 'Ikd: أَبٌ بَعْدَ أَبٍ.

47) Ġâh.: + أَمْرٌ مِنَ السَّرِّ إِلَى الْعَلَانِيَةِ أَنْصَحَ ابْنًا وَأَوْدَعَ ضَعِيفًا +
قَوِيًّا (bis أَنْصَحَ auch 'Ikd).

48) Fehlt bei Ġâh. und in 'Ikd, wo nur die zweite Version. Ueber die Beziehungen des 'Amir b. al-Zarib zu den Dausiten belehrt uns folgende, auch formell interessante Notiz aus den Amâlî von al-Kâlî (in Muzhir, II, 254):

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دَرِيدٍ قَالَ كَانَ أَبُو حَاتِمٍ يَصْنَعُ بِهَذَا
الْحَدِيثِ وَيَقُولُ مَا حَدَّثَنِي بِهِ أَبُو عُبَيْدَةَ حَتَّى اخْتَلَفْتُ إِلَيْهِ
مُدَّةً وَتَحَمَّلْتُ عَلَيْهِ بِأَصْدَقَاتِهِ مِنَ التَّقْفِييِّينَ وَكَانَ لَهُمْ مَوَاحِيِبًا قَالَ
حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عُبَيْدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ
مِنْ هَوَازِنَ مِنْ أَوْلَى الْعِلْمِ وَبَعْضُهُمْ قَدْ أَدْرَكَ أَبَوَهُ الْجَاهِلِيَّةَ أَوْ جَدَّهُ
قَالَ اجْتَمَعَ عَامِرُ بْنُ الظَّرْبِ الْعَدَوَانِيُّ وَحَمِيمَةُ بْنُ رَافِعِ الدُّوسِيِّ
وَتَزَعَمُ النَّسَابُ أَنَّ لَيْلَى بِنْتَ الظَّرْبِ أُمُّ دُوسِ بْنِ عَدْثَانَ وَزَيْنَبُ
بِنْتُ الظَّرْبِ أُمُّ ثَقِيفٍ وَهُوَ فَسِيُّ الْخِزْرِ

ما من حلال ، أبغص عليه من الطلاق ، Abû Dâwûd, I, 216 ; تزوجوا ولا ، أبغص الى الله من الطلاق ، Muḥâd. ud., II, 130 ; تطلقوا فان الطلاق يهنز منه العرش ، Abû Ġa'far, bei Tabarsî, Makârim al-achlâk, 81 ; تزوجوا ولا تطلقوا فان الله لا يحب ، ibid. الذواقين والذواقات ، ibid.

³¹⁾ Freyt.: ولن نسلبك .

³²⁾ Als erster *Chul'*-Fall im *Islâm* wird im Musnad Aḥmed, IV, 3, angeführt: كانت حبيبة بنت سهل تاحت ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري فكرهته وكان رجلا دميما فجاءت الى النبي صلعم فقالت يا رسول الله انسى لأراه فآلوا ماخافه الله عز وجل لبزقت في وجهه فقال رسول الله صلعم أنزبني عليه حديقته التي أصدقك قالت نعم فأرسل اليه فردت عليه حديقته . Auch für eine andere Scheidungsform, den *Zihâr*, wird der erste Fall, bei dem sie in der *Ġâhlijja* in Anwendung kam, speciell angeführt, Ag., VIII, 50, 13; für ihre Anwendung im *Islâm* siehe Tahdîb, 168. Vgl. Wellhausen, Nachrichten von der Kön. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, 1893, 453.

³³⁾ Vgl. al-Azrakî, 129.

³⁴⁾ Vgl. jedoch I. Hiś., 76 ff., wonach die B. 'Adwân diese Functionen erhielten, nachdem die Şûfa längst aufgehört hatten, dieselben auszuüben.

³⁵⁾ C.: بمستوى . Abû Rauḳ, dem die in Klammer gesetzten Worte angehören, will sagen, das Wort العدواني في diesem Dictat des Abû Hâtim sei nicht am Platze; es bilde eine unnütze Wiederholung, da ja doch من عدوان vorhergehe. — Ueber Abû Sajjâra vgl. Dam., s. v. الكمار الوحشى , I, 317.

¹⁸⁾ Mejd., II, 214.

¹⁹⁾ Ibid., II, 216.

²⁰⁾ Ibid., II, 40.

²¹⁾ Die Blutrache bringt Beruhigung und lässt weiteres Blutvergiessen vermeiden; Aġ., II, 186, 14 ff.; Koran, Sûre 2, 175: *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ*, wozu Faehr al-dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-ġajb*, II, 158, mehrere profane Sprichwörter beibringt: *قَتَلَ الْبَعْضُ أَحْيَاءً لِلْجَمِيعِ*, ferner: *أَكْتَبُوا* *انْقَتَلْ أَنْفَى* (Freytag, *Prov. Arab.*, III, 1, n^o. 2428; *Fâkihah al-chulafâ*², ed. Freyt., 13, 6; *ibid.*, Z. 5: *رَبِّ ارَاقَةَ دَمٍ تَمْنَعُ مِنْ ارَاقَةِ دَمَاءٍ*; vgl. noch einige Sprüche bei Fleischer, *Kl. Schriften*, I, 235, unten).

²²⁾ Aus dem Folgenden finden sich Fragmente bei Ġâhîz, *Bajân*, I, 220.

²³⁾ Ġâh.: *حليما*.

²⁴⁾ Ġâh.: *لللماء*.

²⁵⁾ Dieselbe Lehre giebt Asmâ' b. Chârîġa seiner Tochter Hind, als er sie dem Ĥaġġâġ zuführt, Aġ., XVIII, 128, 16; *ibid.*, 132, 4, richtet Abu-l-aswad al-Du'alî dieselben Worte an seine Tochter.

²⁶⁾ Šaraf al-dîn, bei Freyt., *Prov. Ar.*, I, 78: *ارفع*.

²⁷⁾ *Ibid.*: *تنفر*.

²⁸⁾ Mejd., I, 13, unten, wo der Satz ein Sprichwort ist: *وفانى*.

²⁹⁾ Freyt., *ibid.*: *فتعجيل الفراق*.

³⁰⁾ Hierfür bei Šaraf al-dîn: *والخلع احسن من الطلاق*; nach unserem Texte: «das beste unter den hässlichen Dingen ist die Scheidung», d. h. sie ist zwar ein hässliches Ding, aber dem ehelichen Unfrieden dennoch vorzuziehen. Vgl. in der muhammedanischen Tradition: *مما أحلّ الله شديعا*

أنه عمرو بن حممة الدوسى وربيعته [ند] عيه وتزعم أنه مسعود بن قيس بن خالد بن عبد الله بن عمرو بن الحارث بن همام بن مرة قال إن خالدا هو الذى يعرف ببنى الجديين قال ابن الكلبي والذى لا شك فيه [أنه] عبد الله [بن همام] تدعيه [وتنزع] عم أنه ربيعة [بن] مخاشن [الأ]سيدي [ونا]س تنزع من أنه [عالم] بن Die Ergänzungen in Z. 6 dieser Gl. verdanke ich d. G.

¹⁰⁾ Ag., III, 3; XXI, 206.

¹¹⁾ Vgl. Balawî, I, 287.

¹²⁾ Ag., III, 4, ein grösseres Gedicht (12 Zeilen), in welchem die hier mitgetheilten Verse als 4. 5. 7. 10. 8 vorkommen; unsere Verse 4. 5 fehlen; kürzer I.Hiś., 77; Vers 2 in LA., s. v. رعى, XIX, 43; Vers 6 ibid., s. v. شبنى, XIX, 147; Verse 1. 2 nebst einem bei Abû Hâtîm fehlenden Verse ibid., s. v. عذر, VI, 222.

¹³⁾ I.Hiś.: ظلما; LA., s. v. عذر: بعض على بعض⁵.

¹⁴⁾ Dieses Wort ist in zweierlei Form überliefert: يَرْعُوا in C. und LA., s. v. عذر (hier mit der Erklärung: ولم يَرْعَ بعضهم على بعض بعد ما كانوا حية الارض التي يكدرها كل احد, d.h. sie führen ihrem Genossen die Heerde nicht zur Weide, sie leisten ihm keinen Freundschaftsdienst; فلان يَرْعَى على فلان يَرْعُوا, LA., s. v., XIX, 41), und يَرْعُوا, LA., s. v. (I.Hiś.: يَرْعَ), mit der Bedeutung: sie schonen einander nicht (أرعى عليه أبقى); Ag. hat in der That: يَبْقُوا.

¹⁵⁾ C., Ag.: من.

¹⁶⁾ Ag.: شبنوا.

¹⁷⁾ Ag., LA.: الحسب.

جعفر [بن] قرظ بن عبد يغوث] بن كعب بن رداة] الشاعر
 Das Citat ist vielleicht aus Ibn al-Kelbî; auch bei I. Dur.,
 241, Bht., 151, ist das folgende Gedicht dem langlebigen
 Ka'b b. Radât zugeschrieben.

2) I.Dur.: خَلْدَة; Bht.: أسماء; Gl.: جديده.

3) I.Dur.: بناتى.

4) I.Dur., Bht.: + بنات نى غير نى بنات +.

5) Bht.: مَسَقَط.

6) I.Dur., Bht.: الشَّحْر. Bei Bezeichnung grosser Ent-
 fernungen Mişr und Síhr als die beiden Endpunkte, Ag.,
 XXI, 252, 10 (vgl. Zeitschr. für Assyr., III, 302 ff.).

7) Bht.: مشتري.

XLIV. 1) C.: عن.

2) C.: ويوم; es ist das Object von شهدت, nicht Accusa-
 tiv der Zeit und *Mudâf* des folgenden Verbums.

XLV. 1) C.: خلاها, falsch; vgl. Nihâja, s. v., I, 319.

2) Vgl. Mejd., I, 33.

3) Die Verse werden als von Du-l-işba^c angeführt bei
 Bht., 298; eine andere Version dieser Erzählung in Ag., IV,
 76, oben.

4) Bht. hat den Halbvers: نبتن جميعا نؤاما نؤاما.

5) Bht., Mejd.: ظلمت.

6) Bht.: صوارا.

7) Vgl. Mejd., I, 32, unten. Ibn Hişâm 78.

8) Gl.: سَخِيْلَة [في] السيرة لماحمد بن [اسحاق] (d. G.).

9) Gl.: وهى للمتلمس بن ساحول (?) وقال ابو عبيدة وما سبق
 المتلمس الى هذا احد وقال غيره اليمين تدعى هذا الحكم وتزعم

XLI. 1) Die genealogische Reihe ist hier im Vergleich mit n^o. XL verwirrt; nach Wüstenf., Gen. Tab., 6, 15, ist **قمران** ein Sohn des **جرم**.

2) Bht., 144.

3) Bht.: قد تَحَصَّه.

4) C., Bht.: وانقَفَ, jedoch ist **قَف** VII nicht bezeugt.

XLII. 1) Der Verfasser der folgenden Verse ist nach Ag., XIII, 111, Chron. Mekk., III, 41, Jâk., II, 215: **مصاض بن عمرو بن الحارث الجهمي**; Jâk., IV, 623: **عمرو بن الحارث بن عمرو بن مصاض الاصغر الجهمي**; Hamd., 217^b: **عمرو بن مصاض الاصغر الجهمي**.

2) C.: سالخ.

3) Ag., l. c. (6. 4. 3. 5 und ein fremder Vers).

4) Ag.: أزوجو.

5) Ag.: وازجو.

6) Ag.: وقصّوا ما تقصّونا.

7) Ag.: أنا كما انتم كما.

8) Ag.: بصرف كما صرنا تصبرونا.

9) Ag.: بالبعي فيه فقد صرنا أفانينا.

10) Ag.: للحي.

11) Ag.: +

كنا زمانا ملوك الناس قبلكم * نأوى بلادا حراما كان مسكونا

12) Aus einem in Ag., Jâk. (an beiden Stellen), Chron. Mekk., II, cc., angeführten langen Gedicht; vgl. oben 5, 3 ff.

13) Alle Uebrigen haben: فابادنا (Hamd.: فابادها).

XLIII. 1) Gl.: وهو ابن كعب بن قيس بن سعد بن بن
 بطن منهم كعب بن رداة بن ذهل وهو الذى طال عمره فقال له
 يبغ الايبات الى آخرها وق[ال] بعقبها من ولد معبد بن

muġnî (de Sacy, Anth. gramm., Uebers., 202); Verse 4—6 in Usd al-ġâba, III, 351; Verse 4—7 in LA., s. v. دهر, V, 380.

9) Anb.: قَلْبٌ.

10) Anb.: مِنَ; الاحياء Ikd.

11) Ikd, Suj., Anb.: فَذَكَرَ.

12) Suj.: يَنْفَعُكَ.

13) Ikd: بِالْجَهْلِ.

14) Anb.: مُوجِدَةٌ.

15) Anb.: لَكَ.

16) C.: اِظْلَافًا.

17) Anb.: تَرِيدُ امْرَأًا فَمَا; فلسفت تدري وما Ikd.

18) Anb., Suj.: اِنِّى لِرَشْدِكَ.

19) Usd: اسْتَرْزَقِ.

20) Nur C. und Ikd, alle Uebrigen: طٌ.

21) LA.: اِذَا هُوَ الرَّمْسُ.

22) Usd: صَارَ مَيْتًا تَعْفِيهِ.

23) Ikd: تَوَقَّعْهُ.

24) Anb.: اِيْمَا.

25) LA.: فِي كَلِّ حَالِيهِ; حين Ikd.

26) Anb., Usd: عَلَيْهِ غَرِيبٌ.

27) Ikd: مَا ضَمَّنتِ شَلْوَةَ اللِّكْدِ المَحَافِيْرُ.

XL. 1) C.: + بن جرم, was an dieser Stelle unrichtig.

2) Bht., 144: سَيْفِ بْنِ وَهَبِ الطَّائِفِيِّ (Verse 1. 2).

3) Bht.: هَالِكٌ.

4) Bht.: اِنْتِى.

5) Bht.: البَطْلُ.

Hschr. (Catal., IV, MDCCXXX. — Cod. 882 Warn. —) von Ibn Kutejba, Muchtalif al-ḥadīṭ, 340, diese Lesart hat: ثم انقصت الاعمار بعد نوح الا ما جاء الاخبار في عمر لقمان صاحب النسور وكان مقدار ذلك الفى سنة واربعمائة سنة ونيفا وخمسين سنة وهذا شىء متقدم لىأت به كتاب الله ولا ثقة وليس له اسناد انما هو شىء يحكيه عبید بن الله. شربة الجرهى واشباهه من النسب. Auch für den Namen seines Vaters ist die in unseren Text aufgenommene Aussprache dem gewöhnlichen شربة (Ag., XXI, 191, 4; 206, 6) vorzuziehen. Sein Name war vielen *Taṣḥfāt* ausgesetzt: عاش الى ايام, Usd al-ġâba, III, 351. — Gl.: عمير بن شبرمه عبد [الملك] بن مروان روى عن الكيس النمرى وعن زيد بن عبد [في] الفهرست (= Fihrist, 89, unten).

2) Sûre 17, 13.

3) So in C.; es muss wohl *بدهرها* lauten (das Suffix *ها* bezieht sich auf *ايام* (?)); der Text ist hier in Unordnung.

4) C.: *اخونا, دهونا*. [d. G. schlägt vor zu emendiren: *اخوها*.]

5) C.: *لها*. — [Für *فياً* vermuthet d. G. *قناً*.]

6) In C. dittographirt. [Nach d. G. wäre zwischen den beiden *قال* etwas ausgefallen: *ومن هو* oder *فلمن*.]

7) C.: *بذل*.

8) C.: *رويتمها*. — *Ikd*, I, 381, (= Nöld. Delect. 3), mit einem Vers (nach 1) mehr; bei Anbârî, *Nuzhat al-alibbâ*, 34, ff., werden die Verse so eingeführt: *ومما روى وهذه الابيات لعثمان بن 35*; *عن ابى عمرو لشبيخ من اهل نجد لبيد العذرى*. Dieselben stehen mit Ausnahme des letzten, der auch bei Anbârî fehlt, bei Sujûṭî, *Šarḥ Šawâhid al-*

17) Mas'ûdî: بيبوم.

18) C.: سَنَبَر, am R. corr.; Gl.: سنين كُناته تصغير سَنَن; andere Glosse: هو ثعلبة بن سُنَيْن ويقال للثارت بن سُنَيْن قاله المرزبانى فى معجم الشعراء وقال ابن الكلبي فولد سنين للثارت وهو بقبيلة صاحب القصر الذى يقال له قصر بنى بقبيلة; vgl. Note i zu I. Dur., 285.

XXXVI. 1) C. + بن.

2) Der Todte ist رهينة رمس بين تُرَب وجندل, Gâhiz, Bajân, II, 125, 2.

XXXVII. 1) Fehlt in C., a. R.: . . . بن يز; vgl. Usd al-gâba, II, 395.

2) Das folgende Gedicht, durch zwei Halbverse (1^a. 4^a) erweitert, in Usd, l. c., 396.

XXXVIII. 1) Gl.: هو شربة بن عبد بن فليب (فَلَيْبُتْ?)
ابن خَوَلَى (خَوَلَى: C.) بن ربيعة بن عوف بن معاوية بن ذهل
ابن مالك بن حريم بن جَعْفَى

2) C.: بالثلاث.

3) LA., s. v. دسم, XV, 91 nach I. Dur.: أَخَشَى.

4) Ibid.: ألقى قضاء الله.

XXXIX. 1) Die gewöhnliche Aussprache ist: ^cAbîd (Mas'ûdî, Tanbîh, 82, ult.; Chiz., I, 323); die Lesart unserer Hschr. ist aber die richtige. Auch die Corruptel الله عبيد im Cod. P. zu Mas'ûdî, Tanbîh, l. c., Note r, setzt die Aussprache عبيد voraus, wie denn auch die vortreffliche Leidener

vgl. Gâhiz, Bajân, I, 203: قال خالد بن الوليد لاهل الحيرة: أَخْرِجُوا الّتي رجلا من عقلائكم فأخْرَجُوا اليه عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن حبان (so!) بن نفييلة (Mus-) so! desgleichen Mus-) (taṭraf, II, 44 وهو الغساني وهو الذي بنى القصر وهو يومئذ ابن سنّة وخمسين وثلاثمائة سنة; darauf folgen geistreiche Antworten auf die an ihn gerichteten Fragen des Châlid. — Vgl. Muraṣṣa^c, ed. Seybold, 40, unten, wo er als Christ bezeichnet und sein Grabgedicht mitgeteilt wird. Siehe über ihn noch besonders Ṭabarî-Nöldeke, 254. — Auch in Ag., II, 28, 7 (in der Geschichte des ʿAdî b. Zejd) ist نفييلة der Ausgabe in بقبيلة zu verbessern.

²⁾ Fehlt in C.

³⁾ Beide Gedichte in dem betreffenden Artikel des Murtaḍâ, n^o. 9; das erste vollständig, vom zweiten 1. 3. 2. 4. 5. 7. 8.

⁴⁾ Murt.: بنيت لطارق للحدثان.

⁵⁾ Murt. Gl.: حصنا; Ḥamd., 216^b: لقد بنيت للحدثان
حصنا

⁶⁾ Murt., Ḥamd.: طويل.

⁷⁾ Murt., Ḥamd.: اقعس.

⁸⁾ Masʿûdî, Murûg, I, 221 (1—5. 7. 8).

⁹⁾ Masʿûdî: سوى ما.

¹⁰⁾ Masʿûdî: يروح على النخه.

¹¹⁾ Murt.: قوم.

¹²⁾ Masʿûdî, Murt.: ضيغم.

¹³⁾ Murt.: أبعد.

¹⁴⁾ Murt.: مراعى نهر.

¹⁵⁾ Masʿûdî: كه مثل الشاة (الشاء: Murt.) فى اليوم المطير.

¹⁶⁾ Masʿûdî, Murt.: كسرى.

من [الم] بالشام وفي النسب للأرجى وآل مع [معيوف] بدمشق بالغوطة
 في قرية يقال لها عين ترماء وينتسبون يقولون معيوف بن يحيى
 ابن معيوف بن علقمة بن الحارث بن سعد بن عبد [الل] بن
 عليان بن مَر [هبة] بن حَاجور (مَر... : C.)

XXXII. 1) C.: + بن.

2) Dies ist die überlieferte Form; C.: قَمَعَة und قَمَعَة.

3) Vgl. Jaḳūbī, ed. Houtsma, I, 233; Kūt., Maʿārif, 31.

XXXIII. 1) Nach der gangbaren Genealogie sind ʿArīb
 und Mālik Brüder, Söhne des Zejd b. Kahlān.

2) oder: ضِبَعَة.

3) Diese Bemerkung bezieht sich auf: بوسَى (für بوسَى); d. G.

XXXIV. 1) In den gewöhnlichen Genealogien ist hier
 noch ein Mittelglied: بن سعد; Chiz., I, 139, 1.

2) Dieses Glied fehlt in C., ist aber am Rand ergänzt (mit
 der Bemerkung: لانه شَجَّ او شَجَّ والهزيمة الشاجية) und wird
 auch in Ag., XVI, 96, 8 v. u., Usd al-gāba, III, 392,
 Chiz., l. c., an dieser Stelle eingesetzt.

3) C.: بشياخكم.

4) Bei Hamd., 215^a, wo von diesen Erzählungen nichts
 mitgeteilt ist: (C.: الكوفة الكوفى) ولما غلب المختار بن عبيد على الكوفة
 وقع بينهما فهم عدى بالخروج عليه ثم عجز لكبر سنه وكان قد
 بلغ مائة وعشرين سنة وقال

اصبحت لا أنقع الصديق ولا * املك ضراً للشاماني الشرس
 وان جرى بي الجوار منطلقاً * لا يملك الكف رجعة القرس

XXXV. 1) Hier eine genealogische Glosse über بنو بَقِيلَة;

11) Iṣâba: بِرِيمَةَ .

12) Iṣâba: لَعًا .

13) D. i. al-Munḍir b. Mâ' al-samâ'; vgl. Lebîd, Châl., 83, Vers 3. In den südarabischen Gedichten über die Vergänglichkeit alles Irdischen kommt dieser Ṣa'ḇ Dû-l-ḵarnejn auch sonst vor: Ḥimjârische Ḳaṣîde, Vers 111; Kremer, Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen, n^o. 11, Vers 3 (diesem Gedichte ganz ähnliche Verse werden bei Bḥt., 126, dem Lebîd zugeschrieben); n^o. 12, Vers 9.

14) = كَأَنِّي كُنْتُ فِي الْأَسْمِ الْخَوَالِي = Ham., 340, Vers 4; Tebr.: كَأَنِّي أَحَدَ الْمُعَمَّرِينَ لِكثْرَةِ تَجَارِيئِي .

XXIX. 1) Sein Name ist علقمة, Ġamhara, 137; nach Anderen: عَالَس بن جَدَن, Ag., IV, 39; I. Dur., 311, 7: عَالَس بن جَدَن.

2) In Ġamh., l. c., hat die Ḳaṣîde des Dû Ġadan 26 Verse, wovon hier 1. 13. 4; Chiz., I, 355, bietet beide Gedichte.

3) Schol. in Ġamh.: اسْمُ امْرَأَةٍ مَنْقُولٌ مِنَ الْفِعْلِ الْمَاضِي مِنَ اجْتَنَى الثَّمَرَةَ وَهُوَ مَنَادَى بِحَرْفِ النِّدَاءِ لِخُذُوفٍ

4) C., Chiz.: مَضَاجِعُ .

5) Ġamh.: يَبْجِزُونَ بِأَعْمَالِهِمْ .

6) Ġamh.: مَا قَدْ .

7) Chiz.: يَبْزُرِعُ .

8) C.: شَيْعًا .

9) Ġamh.: حَيْنَهُ .

10) Schol. in Chiz.: وَالْإِعْتَابُ مَصْدَرٌ أَعْتَبَهُ إِذَا أُرِزَ عَتَابُهُ وَشَكْوَاهُ فَالْهَمْزَةُ لِلْسَّلْبِ

11) Schol. in Chiz. hat die Variante فَيَذُرْنَ .

XXXI. 1) C.: زَيْدُ .

2) C.: مَعْيُوفُ بْنُ يَحْيَى; Gl.: مَعْيُوفُ بْنُ دُرِّمِ (?)

9) Ḥam., Chiz.: اُنَيْتُ .

10) Ḥam., Chiz.: التَّمَتُّع . In Beiden folgen hier noch 6 Verszeilen.

XXVII. 1) C.: هَزْوًا .

2) Von demselben 'Aṭâ' al-miṭ eine Nachricht in Ag., XVIII, 100, 4 v. u. — Nach LA., s. v., IX, 284, dient *al-miṭ* zur Bezeichnung eines Menschen, dessen Abstammung man nicht kennt, oder dessen genealogische Verhältnisse unklar sind.

XXVIII. 1) Ag., VII, 169, 4 v. u., IX, 17, 16, 'Ajnî, IV, 399, Chiz., III, 366: مدركة; dies will wohl das doppelte صح unserer Hschr. ablehnen.

2) Gl.: وكانت ابنة انس بن مدرك تحت خالد بن الزبير .
وكانت ابنة انس بن مدرك تحت خالد بن الزبير; darunter die Aufzählung dieser Kinder:
عبد الرحمن والمهاجر وعبد الله .

3) So, mit صح; Usd al-gâba, I, 129, Iṣâba, I, 142: كعب .

4) Gl.: ابن العتيق، كذا عند ابن الكلبي .
Usd al-gâba.

5) Usd al-gâba: خلف .

6) Gl.: (so) صوابه انمار بن ارش وجيلة ام ولد انمار الا خثعم (so)
فان (ان) (Cod.: امه هند بنت مالك بن الغافق بن الشاهد بن
عك . Vgl. andere genealogische Angaben bei Ja'qûbî, ed.
Houtsma, I, 230.

7) Gl.: صوابه عمرو بن الغوث بن نبيت بن مالك بن زيد
ابن كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان [ع] ابن الكلبي

8) Iṣâba, l. c. (1. 2. 4. 5).

9) Vgl. ZDMG., XLIX, 215, Anm. 3.

10) Vgl. Ag., XVIII, 217, 12, f. — Iṣâba: تشعشعا .

(Eloge funèbre de Mariette Pacha, par M. Ismaïl Bey, Bulletin de l'Institut égyptien, 1880, 164, 14 = 167, 3).

XXIII. ¹⁾ Ueber diese Genealogie siehe Ag., XII, 57, 8, ff.

²⁾ Vgl. oben, n^o. V, Anm. 2.

³⁾ So in C.

⁴⁾ Wegen des Metrums verbessert; C.: *بنعمة الله علينا*.

XXIV. ¹⁾ Chiz., I, 537, 12: *حذاق*.

²⁾ Die historische oder legendarische Beziehung des Verses ist mir unklar. [d. G. verweist auf Freyt., Prov., I, 183, 401, wonach hier Zarkâ al-Jamâma gemeint wäre; vgl. *ibid.*, 690].

XXVI. ¹⁾ Gl.: *هو مجمع بن [لال بن لحر] بن هلال*; Kذا عند الكلبي رحمه الله *مُجَمِّعٌ عَلَى وَزْنِ اسْمِ الْفَاعِلِ مِنْ جَمْعٍ يَجْمَعُ*; Chiz. ausdrücklich: *مُجَمِّعٌ عَلَى وَزْنِ اسْمِ الْفَاعِلِ مِنْ جَمْعٍ يَجْمَعُ*; Ham.: *مُجَمِّعٌ*; *تجميعها*.

²⁾ Ham., 342; Chiz., IV, 360.

³⁾ Ham.: *أَكَّ*.

⁴⁾ Chiz. (nach Ham.): *إن أُمِّسَ مَا شَيْخًا كَبِيرًا*.

⁵⁾ Chiz.: *العمر*.

⁶⁾ Nach Chiz. — C.: *فمضيتُها*; Comment. in Chiz., 361: *أنت على مائة سنة من ميلادى فألقيتها وراعى كأنى لبستها ثم خلعتها واتبعنا بعدها تسعا توئت، وبيروى فنصوتُها يقال نصى ثوبه ينصو وينصى اذا نزعها لغتان فنصوتُها*. Die in den Text aufgenommene Lesart entspricht der letzteren Form; Ham.: *فَنَصَوْتُهَا*.

⁷⁾ Ham., Chiz.: *وخمس تَبَاعٌ*.

⁸⁾ Ham., Chiz.: *وخيل كأسراب القطا*.

über die Dauer eines *Karn* (10—120 Jahre) constatirt Kâdî 'Ijâd (st. 544 d. H.) in seinem Commentare zu Muslim (bei al-Nawawî): وذكر الحربيّ الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين الى مائة وعشرين ثم قال ليس منه شيء واضح ورأى ان القرن كل أمة هلكت فلم يبق منها احد وقال الحسن وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والنخعيّ أربعون ووزارة ابن ابي اوفى مائة وعشرون وعبد الملك بن عمير مائة وقال ابن الاعرابي هو الوقت. Al-Harbî (geb. 198, st. 285) ist der Verf. eines *Ġarîb al-ḥadîṭ*. — Synonym mit *Karn* wird auch *Dahr* gebraucht (Schol. zu unserer Stelle). Koran, 76, 1: حيين من الدهر (vgl. oben, n^o. VIII, Anm. 2) erklären einige alte Commentatoren durch «40 Jahre». — Synonym ist ferner خَدّ in der Redensart: مضى خَدّ من (اي قرن) Ibn al-Sikkîṭ, *Alfâz*, 41, 3. — Auch das entsprechende hebr.-aram. Wort קָרְנָא (nach Talmud bab., *Jebhâm.*, fol. 50^a, ganz oben, umfasst ein normales Menschenalter zwei *Dóróth*) findet sich im Arabischen vereinzelt als spätes Lehnwort: دار, scheint aber in dieser Anwendung die Bedeutung «Jahr» zu haben. Ausser der gewöhnlich (auch bei Freytag, s.v.) angeführten Stelle, *Ḥarîrî*, *Maḳ.*², 350, 3, kennt al-Balawî, l. c., I, 95, auch ein angebliches *Ḥadîṭ*, in welchem dieses Wort vorkommt: ففى الخبر أنّ بين آدم ونوح الف دار. Im Allgemeinen wird die Dauer eines *Karn*, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Zeitumfang, in folgender Weise definirt: والقرن اهل زمان واحد متقارب اشتركوا في امر من الامور المقصودة (*Kaṣṭ.*, VI, 90). Besonders in der späteren Sprache wird das Wort *Karn* ein Aequivalent für «Saeculum»; z. B. «depuis un tiers de siècle que ce savant vivait parmi nous»; arab. Uebersetzung: قد قطن هذا العالم ببلادنا من منذ ثلث قرن

XXII. 1) Das folgende Mutakârib-Gedicht hat viele metrische Unregelmässigkeiten (nach dem Schema bei Freytag, *Verskunst*, 287).

2) Gl.: القحاح السنم .

3) Gl.: الزنابير .

4) Das Grab; vgl. n^o. V, Anm. 2.

5) Vgl. Jacob, *Vorislamische Beduinen*, 156, 19. S. Fränkel wies mir zur Erklärung dieses Passus Ḥam., 442, penult., als Parallele nach.

6) Also 200 + 50 Jahre. Dass ein *Karn* 100 Jahre umfasse, ist die populäre Ansicht über die Begrenzung dieses Zeitbegriffes (vgl. n^o. XXII, am Ende). Dabei sind aber in der philologischen und theologischen Litteratur auch andere Bestimmungen zur Geltung gekommen. In Ag., IV, 130, 24, wird es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sich ein *Karn* auf 60 Jahre erstrecke. Anlässlich des Ḥadîṭ (Muslim, V, 217, = Buchârî, *Faḍâ'il al-aṣḥâb*, n^o. 1, Ende): خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تبدر شهادة احدثهم يمينه وتبدر hat man Untersuchungen über die Definition des Begriffes *Karn* angestellt. Die meist verbreitete Erklärung, nach welcher eine Generation 40 Jahre umfasst, zeigt eine explicirende Version jenes Ḥadîṭ bei Ibn Mâga, 304, *Usd al-ġâba*, II, 129: أمتي على خمس طبقات فاربعون سنة: اهل برّ وتقوى ثم الذين يلونهم الى عشرين ومائة سنة اهل تراحم وتواصل ثم الذين يلونهم الى ستين ومائة اهل تدابر وتقاطع (vgl. Kurtûbî-Sa'rânî, *Tadkira* — Kairo, 1300 —, p. 138); in einer parallelen Version beginnt dieses Ḥadîṭ mit den Worten: أمتي على خمس طبقات: كل طبقة اربعون عاماً. Die auseinandergehenden Meinungen

- 35) Ag.: خِزَارِي .
- 36) Jâk.: . . وَفِي .
- 37) Vgl. Ag., IV, 175, 22, wo von diesem Verhältniss zu den Königen erzählt wird.
- 38) C.: امْرَأَةٌ .
- 39) Murt.: + عَنِّي .
- 40) Ag., XXI, 99, 18, Murt.: وَلَا الشَّمْسُ .
- 41) Ag.: وَمِعْرَبَتِي ; Murt.: مِعْرَبَتِي .
- 42) Murt.: اللِّقَا .
- 43) Ag.: فَأَنْصِي oder فَأَنْصِي .
- 44) Murt.: امِين .
- 45) Dem Metrum angepasst; C.: اسْرَار ; Ag.: عَلِي امِين
اسْرَارَهِنَّ وَقَدْ أَرَى
- 46) Ag.: عَلِي .
- 47) Murt., Var.: الرَّحْل .
- 48) Murt.: بَكِين .
- 49) C.: وَتَنْزِقَهُ .
- 50) = Murt.
- 51) Ag., XXI, 100, 16: آَلِفِ .
- 52) Ag.: شَقَاتِي .
- 53) Noch ein anderes Beispiel: Ag., XII, 128, 4.
- 54) Bezieht sich auf das in Ag., XXI, 59, 15, Erzählte.

XXI. 1) C. hier: جَاحِل .

2) So ausdrücklich in C.

3) Dies oder وَقَدْ erfordert das Metrum; C.: قَدْ .

4) C.: مُدْنَفٍ . Nach d. G. جَرَّ المَجَاوِرَةَ ; vgl. meine Anm.

zu Hut. 33, 11.

Jâk.: بالأُنْفَارِ. [d. G. giebt der Möglichkeit Raum ^{بالسُّلَانِ} zu emendiren; vgl. 27, 2].

²¹⁾ Ag., Murt.: الكوماء.

²²⁾ Ag.: بِمَشْرِقِ الْقَطْرَيْنِ.

²³⁾ Ag., in einigen Hschr.: يَغْمِرُ شَطِيبَةً.

²⁴⁾ Ag.: بِقَرِ الْجَنَابِ ضَحَى. — Kanân oder Kunân ist der Name eines Piraten des Alterthums; Einige identificiren ihn mit dem in Süre 18, 78, erwähnten König.

²⁵⁾ Ag., Murt.: وَخَطَبْتِ.

²⁶⁾ Murt.: حَازِمِ.

²⁷⁾ Ag., Murt.: الضعيف ولا.

²⁸⁾ C.: تُهْدِيهِ; Murt., Muhâd. ud.: تَهَادَى. — Bht. hat diese Zeile so:

مِنَ أَنْ يُرَى هَرِمًا يُقَا * نُ كَمَا تُقَادُ بِهِ الْمَطِيَّةَ

²⁹⁾ = Ag., Hamd., wo aber: الشَّيْخَ الْبَجَالَ. — Gl. giebt noch eine andere Version:

مِنَ أَنْ يُرَى الشَّيْخَ الْبَجَا * لَ يُقَادُ يُهْدَى بِالْعَشِيَّةِ

جعل قوله يُهْدَى حالًا ليقاد كأنه قال يقاد مهديًا ولولا ذلك لقال
وَيُهْدَى بالواو انتهت كلام الج. وفي يُرَى ضمير يعود الى
الفتى قد قام مقام الفاعل فيه والشيوخ مفعول ثانٍ والبجالات
نعت له

³⁰⁾ Bht., 151 (1. 2); Murt., Hamd. (1. 2).

³¹⁾ Ag., XXI, 100, 4, Murt.: لا.

³²⁾ Bht.: صباح او مساء.

³³⁾ Ag., Murt.: عالمًا.

³⁴⁾ So in C.; richtig wohl: الْمُحَصِّنِينَ. — Ag., Mejd., II, 332, 2, Jâk., III, 114: الْمُؤَقِدِينَ.

⁹⁾ Mejd., II, 109: لَقَدْ كُنْتُ وَمَا أَخَشَى بِالذُّثْبِ فَالْيَوْمِ قَدْ; قيل الذُّثْبُ الذُّثْبُ; als Urheber des Spruches erscheint dort (vgl. den Index, s.v.).

¹⁰⁾ C. ausdrücklich mit أَ; vgl. auch Vers 1 des folgenden Gedichtes (wo الأَرَشِيَّةُ); die gewöhnliche Ueberlieferung bietet ۱. [d. G. weist wegen der metrischen Schwierigkeit auf die Möglichkeit hin الأَرَشِيَّةُ^{٤٠٤} oder الأَرَسِيَّةُ^{٤٠٤} (Jâk. I, 181, 9) zu lesen].

¹¹⁾ C.: وَلَقَى; für لَقِيَ, nach لَعْنَةُ طِيءَ, vgl. n^o. X, Anm. 11.

¹²⁾ Das Gedicht bei Bht.; Ḥamd. (1—3. 10. 11); Aḡ., XXI, 99 (1. 2. 3. 10. 11. 5. 6. 9. 7. 8); III, 17 (10. 11. 1—3); Murt. (1—3. 6. 9—11); Bal., II, 88 (1—3); LA., s. v. حَبِي, XVIII, 236 (1—3); Muḥâd. ud., II, 198 (10. 11).

¹³⁾ Bal.: فَاتَى * قَدْ بَنَيْتَ; فَاتَى * قَدْ تَرَكْتَ لَكُمْ بَقِيَّةَ; LA.: فَاتَى * قَدْ بَنَيْتَ; DARA: (statt مَجْدًا); لَكُمْ بَنِيَّةَ

¹⁴⁾ Aḡ., Bht., Ḥamd.: ابْنَاءَ; Murt.: اِرْبَابَ.

¹⁵⁾ Bal.: زَادِمٌ.

¹⁶⁾ Bht., Murt., Ḥamd.: مِنْ كُلِّ مَا; Aḡ., LA.: وَمَا كَلَّ مَا; مِنْ كَلِّ مَا نَالَ; Bal.: مِنْ كَلِّ مَا نَالَ; Aḡ., III, 17:

¹⁷⁾ Vgl. Ġâḥiz, Bajân, I, 212: وَقِيلَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ صَالِحٍ: مَا السُّرُورُ قَالَ

كَلَّ الْكِرَامَةَ نَلْتُنْهَا * الْآ الْتَكْحِيَّةَ بِالسَّلَامِ

¹⁸⁾ So in der Gl.; Text: مَآحِي.

¹⁹⁾ Aḡ., Jâk., III, 548: شَهَدْتُ.

²⁰⁾ So in der Glosse; Text: بِالسُّلَافِ; Aḡ.: زِئْجَاسَلَفِ;

zu streichen; der irrige Titel ist auch in der Hschr. verbessert.

³⁾ Bht.: فاصبحت.

⁴⁾ Bht.: يقال.

⁵⁾ Bht.: يُسار.

XVIII. ¹⁾ Die Mittelglieder der Genealogie sind weggelassen; er heisst sonst: مصاب بن سعد; zwischen ihm und seinem Ahn Zuhejr b. Ġanâb sind vier Glieder, Ag. XXI, 102, 18.

²⁾ C.: اكون.

XIX. ¹⁾ Vgl. Schol. Hud., 116, 2; Tab., I, 1809, penult.

²⁾ C.: برو ohne Hamza (d. G.)

³⁾ Gl.: الغصن الظهر اصغى امل وحنى.

⁴⁾ So in C., mit *a*, während in Vers 3^b ausdrücklich mit *i*; Beides richtig, wie denn dasselbe Wort auch den Vocal *u* haben kann.

XX. ¹⁾ Murt., n^o. 4, der hier Abû Ĥâtim citirt, hat immer حباب; dasselbe *Tašbîf* ist bei diesem Namen auch sonst häufig.

²⁾ Ag., XXI, 93, 21, Murt.: اللات, was wohl das Ursprüngliche ist; vgl. Dîwân Achṭal, 297, Anm. *b*.

³⁾ Ag., Murt.: + بن ثور.

⁴⁾ Murt. (Abû Ĥâtim citirend): مائتى.

⁵⁾ Nach Murt. ergänzt; fehlt in C.

⁶⁾ Ĥamd., 215^b, schiebt in das Citat aus Abû Ĥâtim (nach Murt.) noch ein وقائد^م ein; nur damit wird die Zahl der zehn Eigenschaften complet.

⁷⁾ Murt.: وجازى.

⁸⁾ Murt.: وجازى قومه اى كاهنهم. — Ĥamd.: وجازى.

37, 6 (beide Male falsch: *للخصاص*). Es ist wohl derselbe Ibn al-Ğaṣṣâs, den in Aġ., XVII, 155, 9, auch Muhammed b. Ĥabîb (st. 245 d. H.), ein Zeitgenosse des Abû Ĥâtim, als Gewährsmann anführt.

²⁾ In C. nicht vocalisirt; die Vocale nach Bĥt., 152 (Verse 1—4).

³⁾ So mit Kesra in C.; Bĥt.: *ء*.

⁴⁾ Bĥt.: *سَلَّمَ*.

⁵⁾ C., Bĥt.: *ايبا*.

⁶⁾ Bĥt.: *يُدْعَا*.

⁷⁾ Bĥt.: *سَلَّمَ*.

⁸⁾ Bĥt.: *أَعَيَّنَتْنِي اللَّيَالِي*.

⁹⁾ Der Halbvers bei Bĥt.: *فَمَشِيِي حِينِ اعْجَلُهُ دَيْبِبُ*.

XV. ¹⁾ Fehlt in C.; — ergänzt nach Chiz., IV, 146, 9.

²⁾ C.: *مَسْمُودٌ*.

³⁾ So in C., aber wahrscheinlich falsch, da für diese Bedeutung nur *أَرْضٌ كَثِيرَةٌ لِلْيَةِ لِمَحْيَاةٍ* überliefert ist; *أَرْضٌ كَثِيرَةٌ لِمَحْيَاةٍ* ist *أَرْضٌ كَثِيرَةٌ لِمَحْيَاةٍ*.

⁴⁾ C.: *وَرَوَا*.

⁵⁾ C.: *حَبِيرَا*.

XVI. ¹⁾ Siehe LA., s. v., XV, 46, ult.

²⁾ Mehr über ihn bei Balawî, I, 287. Es ist derselbe, in dessen Hause das Götzenbild des Daus-Stammes (*ذو الكفّين*) aufgestellt war, I.His., 4, 1; 254, 9; vgl. Sprenger, Moh., III, 255. — Von dem hier mitgetheilten Gedicht finden sich die Verse 2—4 bei Bĥt., 298. Der Name des Dichters ist in Geyer's Buĥturî-Index, ZDMG., XLVII, 425 ff., nachzutragen; hingegen ist *جَهْمَةُ بِنِ عَوْفِ الْاَزْدِي*

Zusammenhang mit einer Erörterung des Verbums ذاد; dort werden ihm nur 400 Jahre gegeben. Nach dem TA., s. v. دود, II, 347, lebte er 450 Jahre (وادرك الاسلام مُسنًا).

²⁾ Vgl. über ihn auch I. Dur., 321: دويد بن زيد بن نهد (= TA.; vgl. oben, n⁰. I, Anm. 1), wo auch sein Testament angeführt ist.

³⁾ Murt., Kummî, 241^a, wo das Gedicht unter al-Mustaugir angeführt ist: يَصْلِحُ.

⁴⁾ Murt., Kummî: يَصْلِحُهُ.

⁵⁾ Kummî: يَصْلِحُهُ الْيَوْمَ وَيُفْسِدُهُ غَدًا.

⁶⁾ Dieses Gedicht auch bei Bal.: 3. 1. 2. 4. 5; Murt.: 3. 1 (+ ein fremder Vers). 2 (+ 6). 4. 5; TA.: 2. 3. 4. 1. 2 (+ 6); Damîrî, s. v. دود, I, 423 (دويد بن زيد): 3. 4. 5. 1. 2 (+ 6).

⁷⁾ Bal.: كَمْ مَعْنَمٍ يَوْمَ الْوَعَى.

⁸⁾ Bal.: وَمِعْصَمٍ مُوشَمٍ; Murt.: عبل حشر (Comment.: في قوله في الغَيْلِ), aber die Glosse in C.: (الشعر عبل العبل الساعد الممنلى الذراع المثلثة للسنة ساعد غَيْل: vgl. LA., XIV, 25, 14).

⁹⁾ TA.: يعنى القبر; vgl. oben, n⁰. V, Anm. 2.

¹⁰⁾ Die beiden fremden Verse bei Murt.:

3. وَرَبِّ قِرْنٍ بَطَلٍ أَرْدَيْتَهُ 6. وَمِعْصَمٍ فَخَصَّبَ تَنْبِيْنَهُ

¹¹⁾ I. Dur.: تَقْبَلُوا لَهُمْ. ¹²⁾ Ibid.: أَطْوَلُوا.

¹³⁾ Das Homoiotel. erfordert Weglassung des Hamza.

XIV. ¹⁾ Fihrist, 92, 9: Ishâk b. al-Gaṣṣâs, der jedoch ein Zeitgenosse des Hammâd war, sodass des Abû Hâtim Riwâja von ihm keine unmittelbare ist; auch Hišâm b. al-Kelbî überliefert in seinem Namen, Ag., II, 22, 9; ibid.,

Kairiner Kâdî Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Salâma b. Ġaʿfar al-Kudâʿî (st. 454 d. H.), ein Sohn des Verfassers der *Ḥuṣṣ* (ʿAlî Mubârek, V, 48).

¹³⁵⁾ Bei al-Mâwerdî, a. a. O., 146, wird diese Ableitung fortgesetzt: والعدوّ (سمّى) عدوّاً لعدوّه عليك وقال ثعلب أنّما سمّى الخليل خليلاً لأن محبته تتخلل القلب فلا تدع فيه خللاً إلا ملأته

¹³⁶⁾ C.: وانّ.

¹³⁷⁾ Siehe die Litteratur dazu, Muh. Stud., II, 398, f.

¹³⁸⁾ C.: تحفل. Ich konnte die in Klammern gesetzten Worte nur als erklärende Glosse zu dem Vorhergehenden verstehen: «er hat aus seiner Wissenschaft keinen Ermahner» (d. h. er kehrt sich an keinen Zurechtweiser).

¹³⁹⁾ TA., s. v. سلا, X, 182: ويقال: ... ومما يستدرك عليه ... وفيه مسلاة عن الكرب كمعلاة

¹⁴⁰⁾ ʿIḳd, I, 332, 2, al-Mâwerdî, 146, Spruch des ʿOmar: لقاء الاخوان جلاء الاحزان

¹⁴¹⁾ d. G. vermuthet, es sei zu ergänzen: مكروه الى احد, vgl. Z. 10.

¹⁴²⁾ ʿIḳd, I, 344, ult.

¹⁴³⁾ Abhandl., I, 121, Anm. 10; vgl. ʿIḳd, I, 332, 19:

احق الناس بالعفو اقدرهم على العقوبة

XII. ¹⁾ ʿÎsâ b. Luḳmân, i. J. 161 d. H. Statthalter in Aegypten, war ein Enkel des Muḥammed b. Ḥâṭib al-Ġumahî (st. 74).

²⁾ C. giebt den Namen mit ص und ص: معا; im Vers 1 nur ص.

³⁾ Gl.: اى بَعْتَنَ.

XIII. ¹⁾ Murtaḍâ, n^o. 3, wo Abû Ḥâtim citirt wird: دريد بن زيد الحميرى; Balawî, II, 87: ذويد (und zwar im

¹³³) Ibid., II, 30 : دناءة .

¹³⁴) Al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wa-l-dîn (Stambul, 1304), 247: وقبيل في منشور الحكم لا يلزم الكذاب شيء الخ — Die hier citirte Schrift: منشور الحكم ist eine Sammlung von Weisheitssprüchen, wie deren zur 'Abbâsidenzeit unter dem Einfluss persischer Bildung von den muhammedanischen Schönggeistern vielfach angelegt worden sind. Aus derselben wird eine grosse Menge von Citaten angeführt in dem für diese Litteratur sehr wichtigen Buche von al-Mâwerdî: كتاب قانون الوزير وسياسة الملك, das ich in der Handschrift des Grafen Landberg kennen lernen konnte. Dieses Buch enthält sehr viele Excerpte aus der erwähnten Litteratur und kann als eine der wichtigsten Quellen für die Reconstruction derselben dienen. Auch in dem mehrmals gedruckten ادب الدنيا والدين kommen mehrere Citate aus jener Spruchsammlung vor (ich habe 27 Citate gezählt). Aus einigen derselben wird der Verfasser der sonst anonym angeführten Sammlung ersichtlich; es ist kein Anderer als 'Abdallâh b. al-Mu'tazz; 22, 15; 66, ult: وقال ابن المعتز في منشور الحكم. An anderen Stellen (120, 11; 149, 18; 256, penult.) werden Sprüche von Ibn al-Mu'tazz ohne Angabe eines Buchtitels angeführt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dasselbe Werk des fürstlichen Verfassers gemeint ist bei al-Ta'âlibî, al-Laṭâ'if wa-l-zarâ'if — am Rande: al-Jawâkîṭ — (Redaction des Abû Naṣr Aḥmed al-Maḳdisî, Kairo—'Ot-mânijje—1307), 68, 4: وقال ابن المعتز في فصوله افقر الولد: او عاداك. Im Fihrist, 316, 13, wird ein كتاب آداب عبد الله بن ابي طالب angeführt, aber es ist unmöglich, zu entscheiden, ob es mit dem منشور الحكم etwa identisch ist. Ein Buch unter letzterem Titel verfasste auch der zur Fâṭimidenzeit lebende

¹¹⁰⁾ C.: *يستنبصعوا*.

¹¹¹⁾ C.: *الانفاقه*.

¹¹²⁾ Bei anderer Gelegenheit (*يوم الصفقة*) als von Akṭam citirt (*بضعة من جسمي*), 'Ikd, III, 98.

¹¹³⁾ So nach Jâkât; C.: *القَطَّطَانَة*.

¹¹⁴⁾ Vgl. M., II, 197: *المسئلة آخر كسب الرجل*.

¹¹⁵⁾ 'Ikd, I, 343, 4, M., I, 107, ohne *قد*.

¹¹⁶⁾ M., II, 218, ohne *ان*.

¹¹⁷⁾ Ibid., II, 132: *يَاجِرٌ*. So steht auch ursprünglich in C., ist jedoch, anscheinend von der Hand des Glossators, mit *ح* subscriptum versehen.

¹¹⁸⁾ Ibid.: *وَلَمْ يِعْمَ قاصد الحَقِّ*.

¹¹⁹⁾ C.: *تراخا*.

¹²⁰⁾ Nach Jâk., III, 605, 15; IV, 131, penult.; C.: *وبالغريين*.

¹²¹⁾ Siehe Einleitung.

¹²²⁾ Bei M., II, 214, 'Ikd, I, 344, 4, findet sich das Sprichwort: *خير الامور احمدها مغيبة*. — Mutalammis, bei 'Ikd, I, 314: *اصلح ماله*.

¹²³⁾ M., II, 223: *الغاقة*.

¹²⁴⁾ Ibid., I, 264.

¹²⁵⁾ Vgl. ibid., I, 11: *انَّ المَقْدَرَةَ تَذْهَبُ لِلفَيْظَةِ*.

¹²⁶⁾ Ibid., 422: *العقوبة الأم حالات القُدْرَةِ*.

¹²⁷⁾ Vgl. ibid., II, 87: *كريم ولا يباعه*.

¹²⁸⁾ Ibid., II, 229: *لنفسه من حسن*.

¹²⁹⁾ Ibid.: *باخوانه* +.

¹³⁰⁾ Ibid.: *اراح قلبه*; das Uebrige fehlt.

¹³¹⁾ C.: *رياح*. — Z. 8, C.: *شمر*.

¹³²⁾ M., I, 353: *اهله* +.

- 38) M., II, 104: لك.
- 39) Ibid.: أعوه، mit السكت.
- 90) Am Rande; Text: عليهم.
- 91) C.: لِرِزْقِه (vocalisirt).
- 92) M., II, 110: لكَلّ.
- 93) C.: وَأَذَلّ.
- 94) M., II, 215: المنايا على السوايا.
- 95) Ibid., I, 244.
- 95a) d. G. verbessert: أحلافكم.
- 96) M., II, 416: عارية اكسبت أهلها نَمًا.
- 97) Ibid., II, 227.
- 98) Ibid., I, 36: انا منه كحماقن الالهالة.
- 99) Ibid., I, 290, 'Ikd, I, 334, 11, ohne مَن.
- 100) Vgl. 'Ikd, III, 129; dem 'Omar zugeschrieben; ibid., I, 351, 1: هذه بتلك والبادى اظلم.
- 101) M., I, 320.
- 102) Ibid., II, 303.
- 103) Fehlt das Mittelglied بن ربعى.
- 104) C.: شَرَعٌ; vgl. Ta'lab, ed. Barth, 23, Anm. a; Nihâja, s. v., II, 214; LA., s. v., X, 44: انتم فيه شرع سواء اى متساوون لا فصل لاحدكم على الآخر وهو مصدر بفتح الراء وسكونها يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث
- 105) M., II, 47, 'Ikd, I, 333, 3: عارفها.
- 106) M., I, 184: احبب حبيبك.
- 107) C.: العبد.
- 108) M., II, 188; im Comment. eine andere Version der hier überlieferten Erzählung.
- 109) C.: براعى.

⁶⁴⁾ Ibid., I, 255: أَشَدَّ; ausdrücklich Genitiv, in Congruenz mit قَوْل.

⁶⁵⁾ M., I, 183; vgl. Kâmil, 28, 3; 'Ikd, I, 332, 8.

⁶⁶⁾ M., II, 122, 'Ikd, I, 333, 7: الْعَزَلُ.

⁶⁷⁾ Vgl. M., I, 59: انْ كَثِيرِ النَّصِيحَةِ يَهْجُمُ عَلَى كَثِيرِ الظَّنَّةِ.

⁶⁸⁾ Ibid., II, 228: مَنْ يَعَالَجُ مَالَكَ غَيْرَكَ يَسَامُ.

⁶⁹⁾ Ibid., II, 4.

⁷⁰⁾ Ibid., II, 148: عِنْدَ النَّطَاحِ: جَمَاءٌ ذَاتٌ يُغَابُ الْكَبِشُ الْأَجْمُ.

⁷¹⁾ Ibid., II, 34; vgl. 219: مَنْ يَأْكُلُ الْخَبْثَ.

⁷²⁾ Ibid., II, 67.

⁷³⁾ C.: لِخَالَتِهِ.

⁷⁴⁾ 'Ikd, I, 332, 15: تَعَقَّبَ.

⁷⁵⁾ M., I, 258; Kâmil, 117, 7.

⁷⁶⁾ M., II, 120.

⁷⁷⁾ Ibid., II, 244.

⁷⁸⁾ Ibid., II, 214.

⁷⁹⁾ C.: لَمْ يُخْبَأْ لِلدَّهْرِ شَيْءٌ إِلَّا أَكَلَهُ; M., II, 130: سَأَلَكَهُ.

⁸⁰⁾ Ṭab., II, 126, 16; Muḥâd. ud., I, 184, 2; vgl. Ṣâliḥ

b. 'Abd al-ḳuddûs, 45, 2.

⁸¹⁾ M., I, 171.

⁸²⁾ Ibid., I, 399: تَهَيَّجَ; LA., s. v. عَشَى, XIX, 292: تَهَيَّجَ.

⁸³⁾ M., II, 121. — C.: مَنَى.

⁸⁴⁾ Abû Zejd, Nawâdir, 89, 12, M., II, 299: هُوَ السَّمْنُ.

⁸⁵⁾ So auch M., II, 307, mit der Variante حَامِلٌ.

⁸⁶⁾ 'Ikd, I, 345, 1: يَحْرَمُ. [d. G. «Ḥarîrî² 52, Comm.

l. 3: «منعت»].

⁸⁷⁾ M., I, 260; vgl. unten, n^o. XLV, Anm. 39. Dies Sprichwort hat ein späterer Dichter, bei Ġâḥiẓ, Bajân, II, 104, in ein Epigramm gefasst.

- 43) C.: المعزِل .
- 44) Fehlt bei M.
- 45) C.: فوارٍ . — Dieses Sprichwort fehlt bei M. — Vgl. ibid., I, 76: إن كُنْتَ ناصري فغيبْ شخصك عني .
- 46) Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., I, 50, derselbe Wortlaut, nur an zweiter Stelle: تره; vgl. II, 207: مهما تعيش تره .
- 47) Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., II, 57, ohne قد .
- 48) M., a. a. O., und II, 216: لَيْل .
- 49) M., II, 211, 'Ikd, I, 333, 21: أَهْجَرَ .
- 50) Fehlt bei M. — 'Ikd, I, 221, 23: فالمرءة الظاهرة الرياش والمرءة الباطنة العفاف .
- 51) Fehlt bei M.
- 52) M., II, 140.
- 53) Fehlt bei M.
- 54) Auf Vorschlag de Goeje's so (oder فلان) zu ergänzen.
- 55) Fehlt bei M.
- 56) Gl.: هذا ليس عن ابي حاتم .
- 57) M., II, 204: مدارج الشرف .
- 58) Hinsichtlich dieses Namens schwankt die Ueberlieferung zwischen رباح und رباح . I. Dur., 127, l; al-Muštābih, 212. — Usd al-ġāba, II, 160; Chiz., I, 347, bevorzugt رباح .
- 59) Oder الربيع .
- 60) M., II, 20; Nöldeke, Beitr. zur arab. Poesie, 87. Freilich hat der Spruch, der erst nach dem Tode des Mālik entstand, eine andere Veranlassung gehabt.
- 61) M., II, 349: الحُفُّ . Zu dem folgenden Worte Gl.: وعنده على ايضا
- 62) Ibid., II, 46.
- 63) Ibid., II, 17: تشترك .

18) M., II, 214.

19) M., I, 119: ^{الذ}نكاح.

20) M., II, 138: ^تتحمَد ^أأمَة.

21) M.: ^ححرَة.

22) M.: ^ببنائِها.

23) Nach Mejd., II, 183 (M.), sollen es im Ganzen 29 Sprüche sein, von welchen jedoch einige unter den Sprichwörtern nicht besonders vorkommen. Die bei M. aufgezählten Sprüche belaufen sich, Alles in Allem, auf nur 20; die bei Abû Hâtim aneinandergereihten entsprechen jener Zahlenangabe.

24) M.: ^ييبقى عليه.

25) M.; 'Ikd, I, 332, penult.

26) M., II, 47.

27) Bei M. nur der zweite Satz.

28) M.: ^{الع}العناء.

29) M., C.: ^{ال}الاقتصار.

30) M.: ^لللجمام.

31) M., II, 191: ^للر يأس.

32) Ibid.: ^ااراح نفسه.

33) M., I, 119.

34) Fehlt bei M.

35) M., II, 273.

36) Fehlt bei M.; jedoch ibid., II, 274.

37) Nach dem Commentar von M.; C.: ^{ال}العلماء.

38) M.: ^ووالعاجز عند البلاء امن.

39) M.: ^وولا.

40) M., II, 222.

41) Fehlt bei M.; vgl. unten, n^o. LVIII, Anm. 3.

42) M.: ^{ال}الغرّة.

führung profaner Sprüche wird Ġauh. von Firûzâbâdî auch sonst angegriffen; siehe die Stellen in meinen Beiträgen zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, 2. Heft [1872], 16; auch bei Dam., s. v. مهر, II, 390, ist eine Abhandlung darüber zu finden.

- XI. 1) Mejd., II, 23: في العافية خلف من الراقية .
- 2) M., I, 33: أَرَدَتْ; vgl. 'Ikd, I, 332, 3 v. u.
- 3) Nach I. Dur. Istikâk, 321, 5, ist dieser Spruch aus der Wašijja des Duwejd b. Nahd.
- 4) Mejd., II, 222: من لاحاك فقد عاداك .
- 5) M., II, 158: تَسْخَرَنَّ .
- 6) M., I, 262.
- 7) M., II, 143; 'Ikd, I, 333, 7 v. u.
- 8) C.: نَهَفَ; M., I, 18, LA., s. v., XI, 234: إلى أمه: يَلْهَفُ اللَّهْفَانَ
- 9) M., I, 151, mit Nomin. der beiden Substantive.
- 10) M., I, 199: أَسَعَ بَجْدَكَ لَا بَكَدَكَ .
- 11) M., I, 26: انّ مع اليوم غداً يا مُسْعِدَةَ; ibid., 48: انّ غداً لناظره قريب: ibid., 61: انّ من اليوم آخرةً
- 12) M., I, 63: آسَاكَ .
- 13) M., II, 213.
- 14) M., I, 66: اخو الظلماء أعشى; vgl. ibid., 47: الخلاط; بالليل
- 15) M., II, 231.
- 16) C.: الخبير. Die auch durch das Homoioteleuton gesicherte richtige Lesart bei M., II, 249, wo nur die erste Hälfte des Satzes. — Comment.: اي خالصه فيما تخبره به .
- 17) M., II, 404.

وعشرين سنة فذكر الاسلام او كان يدرك اوله وقال ابن سلام كان
المستوعر قديما وبقي بقاء طويلا حتى قل ...

⁴⁾ Bḥt., 150 (1. 2).

⁵⁾ Bḥt.: وَعُمِرْتُ; Muzhir, II, 238: وازددت.

⁶⁾ Muḥâd.: بعد.

⁷⁾ Murt.: سنين.

⁸⁾ Murt., Muzh.: أَتَتْ مِنْ; Muḥâd.: جَزَّتْهَا. — Bḥt.:
مصت مائتان لى من بعدها.

⁹⁾ I. Hiś., 56, penult., Bḥt., Bal., II, 88, Murt., Muzh.:
و. وازددت; Muḥâd., ohne.

¹⁰⁾ Murt.: يكرّ.

¹¹⁾ LA., XVIII, 86, 18: لُغَةٌ طَيِّبَةٌ; vgl. Ibn al-Sikkît, 181,
5; al-A'lam zu Zuhejr, 1, 18 (فنى), ed. Landberg, 155, 13;
LA., XX, 23: فَنَى يَفْنَى نَادِرٌ عَنِ كِرَاعٍ فَنَاءً فَهُوَ فَانٍ وَقَبِيلٌ هِىَ
لُغَةٌ بِلَا حَارِثَ بِنِ كَعْبٍ ... قَالَ وَقَفْنَى بِمَعْنَى فَنَى فِى لُغَاتِ
بِقَا: C. — طَيِّبَةٌ.

¹²⁾ Mejd., II, 123.

¹³⁾ I. Dur. Istikâk, 154, 3 v. u.; LA., s. v. رِبَلٌ, XIII, 279.

¹⁴⁾ Hier ist eine beträchtliche Lücke, welche sich wahr-
scheinlich auf den Anfang des Capitels über Akṭam b.
Şejfî erstreckt. — Altersverse von ihm Bḥt., 150; ZDMG.,
XLIX, 215, oben; dieselben sind auch bei Ḥamd. als von
Akṭam angeführt; Vers 1 davon steht bei Abû Ḥâtim, n^o.
LXXVIII, in einem Gedichte des Ġalîla b. Ka'ab, wo Vers
4 mit dem Reimworte des Akṭam in Vers 2 schliesst. —
Ein hier nicht angeführter Spruch des Akṭam wird bei
Ġauharî, s. v. فَاً, anonym als Ḥadîṭ citirt, wofür Ġauh.
im Kāmûs, s. v., scharf getadelt wird (vgl. LA., I, 82,
oben; TA., I, 72, oben). Wegen solcher Art der Ein-

215^b, hat dieselbe Lesart in demselben Zusammenhang wie Abû Hâtîm; der Ġurhumit schliesst seine Unterredung mit folgenden Versen:

وما الدَّهْرُ إِلَّا صَدْرٌ يَوْمٍ وَلَيْلَةٌ
 وَيُولَدُ مَوْلُودٌ وَيُفْقَدُ فَاقِدٌ
 وَسَاعٌ لِرِزْقٍ لَيْسَ يُدْرِكُ قُوَّتَهُ
 وَمُهَيِّئٌ أَلِيهٍ رِزْقُهُ وَهُوَ قَاعِدٌ

IX. 1) Das Gedicht des Aḍbaṭ wird in einer, von der unsrigen verschiedenen Gestalt überliefert, Ġâhîz, Bajân, II, 147, 19—22; Aġ., XVI, 160, 1—8; Chiz., IV, 589, 8—15. Auch diese Versionen sind untereinander verschieden, fassen jedoch, Alles in Allem, die bei Abû Hâtîm citirten Verse in sich. Ġâhîz hat in einem Gedicht von 4 Versen als die beiden ersten 1. 4 unseres Textes; in Aġ. ist die Reihenfolge: 7^b + 1^b. 5. 6. 3. 8; in Chiz.: 3^b + 1^b. 2. 4. 7. 6. — °Ajnî, IV, 335, oben, hat aus unserem Gedichte 5. 4, denen andere Verse vorangehen.

2) Vers 1^a, Ġâh., Aġ., Chiz.: لِكُلِّ هَمٍّ مِنْ أَلْهَمِمْ سَعَةً.

3) Chiz.: سَرَّةً.

4) Chiz.: لَوْ.

5) Aġ., Chiz.: يَمْلِكُ شَيْعًا مِنْ أَمْرِهِ.

6) Aġ., Chiz.: غَوَايِئَتُهُ.

7) Aġ., Chiz.: أَقْبَلَ يَلْحَى وَغَيْبَهُ.

8) Ġâh., Aġ., Chiz.: حِبَالٌ.

9) Ġâh., Aġ., Chiz.: لَنْ.

10) Alle: ذٌ.

X. 1) Murt., n^o. 2 = Hamd., n^o. 3.

2) Muḥâd., II, 198: زَبِيدٌ.

3) Murt.: وَقَالَ أَحْسَابُ الْأَنْسَابِ عَاشَ الْمُسْتَوْغِرَ ثَلَاثَمِائَةَ سَنَةً.

- 10) C.: ابا امرى; Bal.: وبامرى.
- 11) Bḥt.: ذو.
- 12) Dam.: إن.
- 13) Murt.: أن.
- 14) Mejd., Dam.: اصيب.
- 15) Bḥt., 294 (1. 2. 4. 5); Murt., 1—6; Chiz., III, 306; in einer *Ḳaṣīde* des Ḥuṭej'a (8, 46—47) stehen die Verse 4. 5.
- 16) Chiz., 'Ajnî, IV, 481: فأندال.
- 17) Murt., Chiz.: بأنى.
- 18) 'Ajnî: ورق.
- 19) 'Ajnî: ي.
- 20) Murt.: كفايتى; 'Ajn.: كنانتى.
- 21) Ḥarîrî, Durra, ed. Thorbecke, 71: لمكرمات.
- 22) Ḥar., Chiz.: ألتى; 'Ajn.: اشكو.
- 23) Ḥar., Murt.: ولا; 'Ajn.: فما.
- 24) C.: اى, von de Goeje verbessert.
- 25) 'Ajn.: يهرمه.
- 26) Vgl. ZDMG., XLIX, 42, 23; der in Anm. 4 angeführte Grund wird durch dieses Beispiel hinfällig.
- 27) Murt., 'Ajn., Chiz.: ذهب اللذانة.

VIII. 1) Gl.: هو عبيد [بن] شريّة الجرفى; dieser gehört zu den *Mu'ammarrûn*, Ag., XXI, 191, 5. Ueber die Aussprache des Namens siehe unten, n^o. XXXVIII, Anm. 1.

2) Gl.: ابو حاتم السنبة للكين من الدهر. Die erklärenden Worte sind aus Koran, 76, 1. In *Muḥâd. ud.*, II, 199, kommt dieser Ausspruch in einer Anrede des 'Ubejd an *Mu'âwija* in folgender Gestalt vor: أنت على سنيهات بلاء. وسنيهات رخاء. ويوم فى اثر يوم وليلة فى اثر ليلة. *Ḥamd.*,

VI. 1) Hier nimmt der Kurejsit selbst das Wort.

2) Cf. al-Azrakî, 45. 85.

3) I. Hiš., 73, 3 v. u.: عمرو بن الحرث بن مضاخ; Chron. Mekk., II, 82, 5; Jâk., II, 215, 17.

VII. 1) Am Rande verbessert; Text: ربيع. — TA., s.v.,

V, 344, Mitte: .. واختلف في ربيع بن ضبع الفزاري احد المعمرين ..
... فقييل هكذا مصغرا وقييل كأمير

2) 'Ajnî, III, 398: ضبييع. Ohne Zweifel ist aus diesem Namen verschrieben der تبع الفزاري, der bei Absîhî, Cap. 48, 4 (II, 44), die Reihe der *Mu'ammârûn* beginnt: وزعموا: ان تبع الفزاري كان من المعمرين وأنه دخل على بعض خلفاء بني امية فسأله عن عمه فقال الحج wie unten, n°. VIII, die Rede des Ġurhumiten vor Mu'âwija; vielleicht hat Absîhî diese Angabe aus Ibn Ĥamdûn geschöpft. — Dem Rubej^c wird auch das Gedicht n°. 12 in Kremer's Altarabischen Gedichten über die Volkssage von Jemen (Leipzig, 1867), 16, zugeschrieben, worin der Dichter gleichfalls (Vers 3) auf sein hohes Alter hinweist.

3) Bĥt., 293 (1. 2. 5. 7. 3. 4); Murt., 1—7; Balawî, II, 88 (1. 5. 6. 3. 4); Chiz., III, 308; 'Ajnî, III, 398 (1. 2. 3, denen einige fremde Verse vorangehen); Mejd., II, 108 (لقد كنت وما يقاد في البعير). Bei Dam., s.v. بعير, I, 171, werden 5—7 anonym citirt.

4) Bĥt., Bal., 'Ajn.: مبنكرا.

5) Bĥt.: ينأى.

6) Bĥt.: أودعه; — 'Ajnî: نفاقه.

7) Bĥt.: مقامه.

8) Bĥt.: ارتجى.

9) Bal.: عهرى.

Dr. Geyer sind diese Verse im Dîwân des A^csâ nicht enthalten.

⁸⁾ Mejd.: اَنْ. Die Lesart ان ist durch den nachfolgenden Indicativ gesichert.

⁹⁾ Dîw. Nâb., ed. Ahlw., 5, 6; vgl. I. Hisâm, ed. Guidi, 105, 7.

¹⁰⁾ C.: اخنا.

V. ¹⁾ Vereinzelt wird auch die Lesart مُعَاْفِرٌ überliefert; zu يَعْفُرٌ noch die Lesarten يَعْفُرٌ, LA., VI, 267; vgl. Ibn Châlaweji, ed. Derenbourg, 27, 9.

²⁾ بيت zur Bezeichnung des Grabes, ^cAlk, 9, 2 (Soc.): اذا تضمّنتى بيت برابية (vgl. unten, n^o. XIII, Anm. 9; n^o. XXIII, Anm. 2; n^o. LVI, Anm. 1). In dem Gedichte, in welchem Kabša, Schwester des ^cAmr b. Ma^cdîkarib, diesen zur Blutrache für den getödteten Bruder anfeuert, lässt sie den Getödteten rufen: وَأَتْرَكَ فِي بَيْتٍ بِصَعْدَةِ مُظْلِمٍ, «sodass ich in dem *finsternen* Hause (d. h. Grabe, Jâk., III, 390, 7: قَبْرٍ) in Şa^cda bliebe». Aus diesem ständigen Epithet des Grabes (unten, XXII, Anm. 4) hat man den willkürlichen Schluss auf einen angeblichen Glauben der Araber gezogen, dass die Grabstätte dessen, für den keine Blutrache genommen ward, in Finsterniss gehüllt bleibe, während sie nach Erfüllung dieser Pflicht von Licht umflossen sei. Chiz. ad., III, 77, 20.

³⁾ Nach Gl.; C.: لست.

⁴⁾ Dîw., 5, 74. Derselbe Ausdruck bei ^cAdî b. Zejd, Ag., II, 27, 18; vgl. Mejd., II, 352.

⁵⁾ Gl.: صابن (وقعن) بقُر (استقرار) اى استقرت حالى على امرها.

und seine Legende enthält das Buch *ابتنعاء القربة باللباس والصاكية* von Abu-l-fath al-^cAufi (Hschr. der Leipziger Univ. Bibl., DC., n^o. 185), fol. 116^a—140^a; über seinen Namen, fol. 124^a.

In persisch-si^citischen Kreisen hat man den Namen auch in eine irânisirte Form gebracht. Ibn Bâbûjah al-Kummî, der seinem Werke *Kamâl al-dîn* (s. Einleitung, Abschnitt VII) ein weitläufiges Capitel über die Chaḍir-Legenden einverleibt hat, giebt darüber folgende Notiz: *وكان اسم الخضر خسرويه بن قبايل بن آدم عليه السلام* (fol. 173^b).

³) C.: *فابعثوني*.

⁴) In C. ist dieses Wort dittographirt.

II. ¹) Ein constantes Epithet des Nûh; vgl. ZDMG., XXIV, 210, 20; Mythos bei den Hebräern, 279; Ag., XVI, 124, 15; XX, 141, 4.

III. ¹) Im Text corrigirt: *صاح > عاد يا* (يا getilgt); am Rande: *عاد*, wie der Vater des ^câditischen Luḵmân in der Regel genannt wird und aus alter Zeit in dieser Form gesichert ist (Imrḳ., 33, 3; Chiz. ad., III, 142, 22). Wir haben im Text *عاديا* beibehalten, weil der Name des Vaters dieses Luḵmân durch Abû ^cUbejda, einen der Informatoren des Abû Hâtim, auch sonst in dieser Form überliefert ist, Mejd. (ed. Bûlâḳ¹), I, 377.

²) C.: *الف*, script. defect.

³) *Diwân*, ed. Brockelmann, 42, 15—17.

⁴) Mejd., I, 377: *المنون*.

⁵) Mejd.: *بيري*.

⁶) Mejd., *Dîw.*: *لا أن*.

⁷) Mejd., *ibid.*, 1. 2 (= 2. 3). Nach Mittheilung des Hrn.

ANMERKUNGEN.

I. ¹⁾ ʿOtmán war nicht der Vater, sondern der Gross-, oder, nach Einigen, der Urgrossvater des Abû Hâtim (Abul-mahâsin, 766, 11). Die Uebergehung des Vaters und die Anknüpfung der Filiation an den Namen des Grossvaters (النسبة إلى الجَدِّ) kommt im arabischen Schriftthum an solchen Stellen häufig vor, z. B. bei Duwejd b. Nahd, unten, n^o. XIII, Anm. 2. Der in den Gedichten als Naṣr b. Duhmân bekannte *Muʿammad* (n^o. LXIII) war der Sohn des Iṣbaʿ b. Duhmân (al-Balawî, Alif Bâ, II, 89, 1); Mâlik b. Bedr steht für Mâlik b. Huḍejfa b. Bedr (Šawâfir, ed. Bejrût, I, 39); die unter dem Namen Umejma bint ʿAbd Šams bekannte Dichterin war eine Tochter des Umejja b. ʿAbd Šams (ibid., 60); der als Autorität des Buchârî in dessen *Šaḥîḥ* öfters genannte Aḥmed b. Jûnus (z. B. Aḥkâm, n^o. 7) war der Sohn des ʿAbdallâh b. Jûnus (Ṭab. Ḥuff., VII, 92). Eines der bekanntesten Beispiele bietet der Name des Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, dessen Vater Muḥammad b. Ḥanbal war.

²⁾ C.: *حَضْرُون*. Die Meinungen der muhammedanischen Theologen über Namen, Charakter und Identität von al-Chaḍir sind umfassend zusammengestellt von al-Damirî, s. v. *حوت موسى*, I, 338, wo jedoch der Name *حَضْرُون* nicht erwähnt ist. Dieser wird gewöhnlich aus Sunan Abî Dâwûd angeführt. Eine sehr eingehende Monographie über al-Chaḍir



ZUM ZWEITEN THEILE.

Text. — Seite 1, 9: نوحًا. — 9, 6. Für فيكور (C., Mejd.) scheint LA., s. v. ساخر, VI, 17, 3, die Lesart فيكوز vorzusetzen. — 29, 3: صرفًا. — 32, 17. خمساء kommt aus alter Zeit auch als Männername vor, Nawawî, Tahdîb, 122, 4 v. u. — 64, 1, statt أن lies: أن.

Anmerkungen. — N°. VIII, 1, statt XXXVIII lies: XXXIX. — XIII, 13, lies: Homoioteleuton. — XXVIII, 13, lies: Du-l. — Ibid., lies: Himjarische. — Vgl. jetzt G. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden in al-Hîra (Berlin, 1899), 76—79. — XXXV, 1. Vgl. Rothstein, l. c., 114, Anm. 2. — XXXIX, 1. °Abid fordert auch Ibn Challikân, n°. 678, s. v. al-Šarîf al-rađî (Wüstenfeld, VII, 87, penult.). — XLIV, 1. Von diesem °Abbâd b. Anf al-kalb wird eine Zeile auf li angeführt bei al-Murtađâ, Ġurar (ed. Teheran), 288, 1. — XLV, 25, lies: al-Du³ali. — LVI, 1. Vgl. Ibn Challik., n°. 801 (Wüstenf., X, 17): ثم مات فحمل على اعمواد النبيّ; in solchem Zusammenhange sonst gewöhnlich: سريّر; Usd al-ġâba, IV, 77: حمل على سريّر رسول الله. — Ibid. (vorletzte Zeile), statt der lies: des. — LVIII, 7. Vgl. Rothstein, l. c., 76. 81. — Ibid., 14. Vgl. Quatremère, Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte, II, 498, f. (Dr. Herzsohn).

- Seite 199. Hinzuzufügen ist noch, dass auch in vielen *Hadit*-Berichten die Katze als reines Thier erklärt wird mit der Motivirung: *أَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ أَنَّهُا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ*, d. h. in ihrer Gestalt erscheinen die Ginnen; Musnad Ahmed, V, 303, 309; al-Nasâ'î, I, 23; al-Bağawî, *Maşâbiḥ al-sunna*, I, 25; Usd al-gâba, V, 537.
- Seite 199, Anm. 2. Der Vers des Ta'abbata šarran wird anderwärts dem Abu-l-ğül al-Ṭuhawî zugeschrieben: Ğâhîz, bei Van Vloten, WZKM., VIII, 69; al-Âmidî, *Chiz. ad.*, III, 108.
- Seite 204, Ende. Vgl. Paulitschke, *Ethnographie Nordostafrikas*, 28: «Merkwürdig bleibt auch der Aberglaube der Afar, in der Staubsäule, die der Wirbelwind emporhob, ritten böse Geister. Die Eingeborenen stürzen sich daher mit gezückten Schwertern auf solche Staubsäulen und stechen wacker zu, um so die Dämonen zu vertreiben».
- Seite 205. Vgl. Jacob, *Stud. in arab. Dichtern*, IV, 7, und Ibn al-Sikkî, 359, 3: *تُوَقِدُ نَارَ الْجِنِّ*.
- Seite 211, 1, *statt عَرَسَتْ* lies: *عَرَسَتْ*.
- Seite 212. Der am Hofe der Chalifen Hârûn al-raşîd und Amin lebende Dichter aus Sigîstân, Sahl b. Abî Ğâlib al-Chazragî, schrieb ein Buch über die Ginnen, deren Milchbruder zu sein und mit denen im Verkehr zu stehen er vorgab; in diesem Buche theilte er auch ihre Gedichte mit: *وَوَضَعَ كِتَابًا ذَكَرَ فِيهِ أَمْرَ الْجِنِّ وَحِكْمَتَهُمْ وَأَنْسَابَهُمْ وَأَشْعَارَهُمْ . . . وَلَهُ أَشْعَارٌ حَسَنَانِ وَضَعَهَا عَلَى الْجِنِّ وَالنَّشِيطِينَ وَالسَّعَالِي* (Ibn Challikân, n°. 736, Ende, ed. Wüstenfeld, VIII, 113).

Seite 68, 1. Eine schwangere Frau schenkt einem Araber ein Schaf; dafür spricht er *Sağf*-Zaubersprüche, welche bewirken sollen, dass die Frau einen Knaben gebäre (فَاعْطَنَهُ شَاةً فَسَاجِعَ لَهَا أُسَاجِيعَ), Musnad Aḥmed, III, 51.

Seite 77, 1. 5. Richtig: تَرْعِيًّا = Jemand, der nur zum Hüten der Herde taugt: الذى يِلَازِمُ الرِّعَى وَلَهُ يَصْلُحُ, Tebr., Ibn al-Sikkît, 180, 3; ibid., 192, 8, werden noch die Formen تَرْعِيَّةٌ und تَرْعَايَةٌ überliefert;... تَرَّ Chansâ¹, 91,5. Zur Anschauung vgl. Tab., I, 3209, 1.

Seite 80, Anm. 4. Nâbîga Ġaḍî würde seinen Gegner mit *Hijâ* angreifen: لَوْلَا إِلَٰهٌ وَمَا قَالَ الرَّسُولُ, Ibn al-Sikkît, 155, 4.

Seite 82, Anm. 2. Vgl. die Auseinandersetzung des Abû ʿAmr b. al-ʿAlâ, bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 184.

Seite 101. Nach Freytag würde zu dieser Nomenclatur noch gehören das Plurale tantum تَرَانِبٌ, «dicta pungentia, laedentia (قَوَارِصُ)». Dies ist ein Missverständniß; denn bei Tebr., Ḥam., 196, 14, ist قَوَارِصُ Schreibfehler für قَوَارِيرٌ, «Flaschen» (LA., s. v., I, 428, 2; TA., I², 283, ult.). Der Vers besagt: «Trotzdem wir Vettern sind, sind zwischen uns Flaschen (Gefässe) voller Hass und Feindseligkeit» Vgl. Zuh., 1, 49 (Lbg., 162, Vers 3): «es kommen zu den Banû ʿUlejm volle Gefässe (أَنْبِيَّةٌ مَلَأَتْ) von Spottreden».

Seite 114, 3. Das *Hadit* ist im Musnad Aḥmed, IV, 112, 348, noch viel ausführlicher zu finden; an ersterer Stelle mit der Motivierung: وَحِينَئِذٍ يَسْجُدُ لَهَا الْكُفَّارُ, wodurch meine Erklärung bestätigt wird.

Seite 118. Aeltere Quellen dieser *Hadit*-Berichte sind Musnad Aḥmed, I, 408, Abû Dâwûd, II, 195.

Seite 119. Ein Capitel über Fluchformeln, Muzhir, II, 138, ff.: مَا يُدْعَى بِهِ عَلَيْهِ

Seite 150, Anm. Balawî, II, 154: وَمَنْ لَمْ يَتَفَتَّ لَمْ يُخَسِّنْ أَنْ يَنْقَرَأَ

Seite 188, 13 (letztes Wort), lies: الْمُنْخَزُونَ.

Seite 196, Anm. 3. 4. Siehe jetzt Nöldeke, ZDMG., LII, 29. Ein sehr starkes *Hadit* (Ishâḳ b. Biṣr) in Usd al-ġâba, V, 287, s. v. Abû Lejlâ al-Ġifârî.

Volterra (über Verhältnisse in Aegypten) vom Jahre 1480/81 bemerkenswerth: «Es ist für jeden Nichtmuhammedaner gefährlich, seinen Zeigefinger zu erheben, denn wenn Jemand dies unversehens thäte, so könnte er gezwungen werden, den Islâm anzunehmen; im Weigerungsfalle würde man ihn tödten» (ואסור ליהודי או לגויים לישא האצבע השני שלו כי יוכל להכריחו ב"מ להיות או להיות ישמעאלו או יהרגו אותו, Jerusalem, Jahrbuch von A. M. Luncz, I — Wien, 1882, — 187). — Ueber das Ausstrecken des Zeigefingers bei der *Tasâhhud*-Formel hat ʿAlî b. Muḥammad al-Ḳârî eine eigene Abhandlung geschrieben (Handschr. der Kairoer Bibliothek, Maġmûʿa, 91, n^o. 5; 360, n^o. 14 — VII, 130. 401 —). Seite 60. Die Skepsis gegen die *Authenticität von Saġ^c-Chuṭba's* aus der frühen Zeit des Islâm ist von mancher Seite als zu weitgehend betrachtet worden (vgl. Margoliouth, Einleitung zu «The Letters of Abu'l-ʿAlâ», XLIII, oben). Bei dieser Frage möchten wir nochmals Gewicht darauf legen, wie allgemein die Uebung der *Chuṭba*-Fabrication verbreitet war; so sagt z. B. al-Ġâḥiẓ, Bajân, I, 137, nach Anführung einer *Chuṭba* von Tâbit b. Ḳejs b. Šammâs: وَأَخَذْتُ
هذا للحديث من رجل يصنع الكلام فأنأ أتهمه. Zumal die dem Zeitgenossen des Ḥaġġâġ, Ibn al-Ḳirrijja, zugeschriebenen *Saġ^c*-Reden (vgl. de Goeje, Journal asiat., 1896, I, 552, 20) berechtigen zu ernster Skepsis. Selbst arabische Kritiker betrachten den berühmten Redekünstler, dessen Ruhm sogar den eines Saḥbân verdunkelte (al-Ġâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân, Wiener Handschr., fol. 82^a:
ويدكرون عند اللسن والبيان والخطب ابن القرية ولا يعرفون رجلا ما عرفا في الدنيا: al-Ašmaʿî (Chiz. ad., II, 170):
إلا باسم مجنون بنى عامر وابن القرية وإنما وضعهما الرواة
dieselbe Ansicht wird in Aġ., I, 169, 3 v. u., aus anderer Quelle angeführt, wo neben Ibn al-Ḳirrijja noch ابن أتي العقب صاحب
قصيدة الملاحم als ein in der Literaturgeschichte gangbarer mythischer Autornamen genannt wird.

Seite 67, 13. Leute von Geschmack verwerfen die Anwendung des *Saġ^c*; das gewöhnliche Volk giebt ihm den Vorzug; al-Maḳdisî, ed. de Goeje, 5, Anm., Zeile 15 (nur in einer Handschr.).

ألقى سلاماً على فلان (anders Sûre 4, 92. 93), oder in noch anschaulicherer Weise: «den Pfeil des *Salâm* auf Jemanden werfen», z. B. in einem dem Lokmân zugeschriebenen Spruch: اذا اتيت مجلس قوم (يعنى السلام) فارمهم بسهم الاسلام (Kâmil, 100, 15). Nach einer alten Anschauung der Muhammedaner soll der nur Rechtgläubigen gebührende *Salâm*-Gruss förmlich *zurückgefordert* werden, wenn man ihn irrthümlicher Weise einem Ungläubigen zugewandt hat. ونقل ابن العربي عن مالك اذا ابتدأ شخصاً بالسلام وهو يظنه مسلماً فبيان كافرًا قال ابن عمر يستتر منه سلامه n°. 20; weitläufiger bei al-Nawawî, Adkâr (Kairo, 1312), 113. Alles dies geht auf die materielle Vorstellung von Segen, Fluch etc. zurück.

Seite 39, Anm. 2. Zu demselben Zwecke wird der Lautbestand des Fluchwortes ins Sinnlose verändert; statt: قاتله الله sagt man: لبيزول المكروه من اللفظ — كاتعه oder قاتعه (LA., s. v. قَتَعَ, X, 131), — Chiz. ad., III, 93. Vgl. ähnliche Erscheinungen in Mišnâ Nedârîm, I, 3. — Nöldeke, WZKM., 1896, 346, 17, hat Beispiele für die Abwendung ominöser Redensarten angeführt; ähnlich ist auch يا ويلى يا ويلى für يا ويلى (Muslim, I, 164, oben), sowie die häufige Redensart: لا ابا لعبيركم: u. A.

Seite 46, Anm. 3. Dass جتنا und nicht حننا (Wellhausen, Gött. gel. Anz., 1897, 252) die richtige Lesart ist, folgt auch aus LA., s. v.

لأنهم كانوا اذا تخاصموا جثوا على الركب: ابي XVIII, 11,4.

Seite 49, unten. «Marcher avec une seule chaussure», bei den Parisis als Sünde betrachtet, Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 174, 13.

Seite 55, 11. Der Prophet beschädigt seine Feinde dadurch, dass er auf einzelne ihrer Körpertheile *hindeutet*, Ibn Hišâm, 272; vgl.

— اشار الى عينيّ نعيمينا: 6: 254, II, Kazwîni,

hat der Prophet verboten: أن يُشار الى البرق باليد, Usd al-ğâba, V, 266.

Seite 56. Vgl. ZDMG., L., 495—497. — Für die *Bedeutung des Ausstreckens des Zeigefingers als Zeichen des Glaubensbekenntnisses* ist folgende Stelle aus dem Reisebericht des Meschullam aus

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

ZUM ERSTEN THEILE.

Seite 27, 12. *Herbeiholung fremder Dichter zum Hiǰāʿ*. Ausser den in der Einleitung zu Ḥuṭejʿa, 26, Anm. 4, angeführten Stellen ist für solche Verhältnisse noch besonders auf Tebr., Ḥam., 192, 8, ff., zu verweisen: eine Frau, die im Reǧez sprechen konnte, wurde aus einem fremden Stamm herbeigeholt.

Seite 29, Anm. 3. Jetzt kann hierfür auch auf den Spruch in ZDPV., XIX, 94, hingewiesen werden. — Zur Illustrirung der Vorstellung von dem immanenten Charakter des Fluches kann eine Mittheilung aus den Šuʿab al-īmān des Bejhaǰī (bei Dam., s. v. ناقة, II, 393) dienen: ان عبد الله بن ابي الهذيل كان اذا لعن شاة لم

يشرب من لبنها واذا لعن دجاجة لم يأكل من بيضها

Seite 30, Anm. 2. Die Quelle des *Ḥadīṭ* ist B. Mazālim, n^o. 10; vgl. al-Masʿūdī, Murūǧ, VIII, 21. — Ibid., Anm. 3. Vgl. Šawāʿir, ed. Bejrūt, I, 91, ult. — Ibid., Anm. 4. Vgl. al-Maḥāsin wal-aǧdād, ed. Van Vloten, 51, 3.

Seite 34, Anm. 3. Zu vergleichen ist die bei Leop. Löw, Gesammelte Schriften, IV, 254, erwähnte jüdische Sitte (קבל).

Seite 39 (und S. 118). Auch den *Gruss* stellte man sich in ganz *materieller* Weise vor. Der *Šālôm*-Gruss (εἰρήνη) kehrt zu dem, der ihn ausgesprochen, zurück (ἐπιστραφήτω), wenn dieser ihn einem dessen Unwürdigen zugerufen hat (Matth., 10, 13). Mit dieser materiellen Vorstellung hängt es auch zusammen, dass im Talmud (bab. Berākḥ., 6^b, ganz unten) derjenige ein Räuber genannt wird, der den ihm zugerufenen Gruss nicht erwidert (הרזויר); vgl. Revue des Études juives, XXXVII, 313. — Im Arabischen sagt man:

16. ملك نجران
 1¹. النسبة الى الجد
 (بصار siehe) نصار بن سبيع
 91. نصر بن الحجاج
 70. نصر بن دهمان
 26⁶. 85³. نصي
 15. النعمان بن المنذر
 70. 87. النمر بن تولب
 XXI. كه نهج البلاغة
 19. نهد بن زيد
 14. بنو نهشل
 12. نهيك
 1. نوح النبي
 31. نبي

x

81. هاجر بن عبد العزى
 99. هاشم
 47. هاهأ
 29. هبل بن عبد الله

16. ملك هاجر
 28. هذيم بن زيد
 17. هرقل
 37. هزومة بن ربيعة
 32. هلال بن نيم الله
 64. همام بن رباح
 XXXVII. الهيثم بن عدى

و

74. بنو والبة
 46. 51. وچ
 46. وحش
 XLI. ورقاء بن الأشعر
 XIX. كه الوصايا

ى

80. يزيد بن جابر
 71¹. يقدم بن اصى
 80. اليهود
 58². يوم الحاجر
 11. يوم الكلاب

82¹. محاجوب
 20. محصن بن عتبان
 99. محمد النبي
 82¹. مخزومة بن نوفل
 80. 76¹. 78⁶. مزان بن جعفي
 75. مربعة كلاب
 المرتضى (ابو القاسم علي الشيريف)
 XX.
 64¹. مرخة
 35. مرداس بن صبيح
 XL. مرة بن عبد رضا
 XL. مزيد بن سعد
 13. مزينة
 LXXXV. مسابين
 24. مسافع بن عبد العتي
 LX. المسنطرف للابشيهي
 7. المستوغر بن ربيعة
 84. المسحاج بن خالد
 45⁹. مسعود بن قيس
 61. مسعود بن مصاد
 LXXII,f. (اسناد. vgl. مسلسل)
 29. المسيب بن الرفل
 23. مصاد بن جناب
 42¹. مضااض بن عمرو

92,f. مضر
 4. المطابخ
 XL. معاذ بن مسلم
 3. المعافر بن يعفر
 40. 67. معاوية بن ابي سفيان
 74. 91. 93,ff. 96. 99.
 65. معاوية بن شريف
 XXI. معدى كرب الحميري
 87. 89. معروف بن الحروب
 XXIX,ff. معمر
 35. معيوف بن يحيى
 11. المكف بن المسيح
 XIV. مة
 27². ملط
 11¹³⁴. منثور الحكيم
 98. المنذر بن حرملة (ابو زبيد)
 28¹³ (siehe المنذر بن ماء السماء
 الصعب).
 28. مهلهل

ن

71. 102¹. نابغة بنى جعدة
 3. نابغة الذبياني
 XLIII. نيهان بن عمرو

XXXIV. ابو القرون . ذو قرون

4. قريش (رجل من)

76. 96³. قسّ بن ساعدة

46. قسّى بن منبّه

97. قشير بن كعب

54. قَصْر . مقصر

16. القطاقط

15. 16. القطاقطانة

13. 14. الققعقاع

4. قعيقعان

26. 20²⁴. القننان

ك

كبشنة اخت عمرو بن معديكرب
5².

عمرو بن الدوسى (siehe بن
(حَمَمَة).

97. كعب بن ربيعة

82. 43¹. 89⁹. كعب بن رداة

74. كلاب بن امية

12. الكلب

78⁴. كليب

86. 88². كنهور

22. كهمس بن شعيب

XV. كههن . كواهن

ل

20². اللّ verändert in السّلات

51³. 54². 55³.

XLIV. لباس الحزن

2. لُبَد

2,ff. 67,ff. لبيد بن ربيعة

36. لُحَيّ بن حارثة

36. لُحَيّ بن فمعة

XLI. ابن لسان الحمرّة

10¹¹. 20¹¹. 46³. لغة طيبي

2. لقمان

LII. لُقَيّ

25,f. لميس الأراشبية

م

105¹. مالك بن سلمة الشرّ

11. مالك بن نويرة

50. ماوية بنت عوف

48. 45⁹. المتلمس

14. بنو مُجاشع

11. المَاجِر

90. المَاجِرَم بن بكر

33. مَجَمع بن هلال

LVII. محاضرات الأدباء

6³. عمرو بن الحارث بن مضاض

42¹.

عمرو (او كعب) بن حَمَمَةَ الدَّوْسِيَّ

21. 47. 45⁹.

30. عمرو بن الحَمَيْسِ

36. عمرو بن ربيعة

74. عمرو بن سعيد الأشدق

XLIII. عمرو بن الغوث

68. 101. عمرو بن قَمَيْتَةَ

XXXVI. عمرو بن لَحْيِيَّ

86. عمرو بن مسبِّح

58⁷. عمرو بن الهبولة

81. عَمِيْرَةَ بن هاجر

(عَرَامَ siehe) عمرو بن المنذر

56¹. عود. اعود

87. عوف بن الأدرم

27. بنت عوف بن جشم

91¹. عوف بن دهر الشاعر

62. عوف بن سُبَيْع

96¹. عوف بن مجزم

12¹. عيسى بن لقمان

XXIV. العيني

غ

54⁴. غديّة بن سلمى

XXI. غرر الفوائد ودرر القلائد

LVI.

81. غمدان

61³¹. غنى. أغنى

LXV. غيبة

ف

97¹. فاخنة بنت قرظنة

81. فاد

55. فالج بن خلاوة

(سعد بن زيد مناة siehe) الفزّر

93. فضالة بن زيد

50. فعمّة بنت عامر

ق

قه قانـون السوزير وسياسة الملك

11¹³⁴.

80. قُبَاء (قُبَان)

XXXIX. قبات بن اشيم

(قُبَاء siehe) قُبَان

85. القدار العنزقي

73. 111³. قردة بن نفاثة

88. قرشع. مَقْرَنَشِع

91 بنت قرظنة (vgl. فاخنة).

97. قَرَع. قَرَع

22⁶. قرن

ع

XL. عارق الشاعر

8. عامر

62. عامر بن تغلب

43. عامر بن جُوَيْن

50. عامر بن الحارث بن ظَرِب

46, ff. 45⁹. 111³. عامر بن الظَّرِب

(ابو براء siehe) عامر بن مالك

45. عبّاد بن انف الكلب

87. عبّاد بن سعيد

63. عبّاد بن شدّاد

47. ابن عبّاس

35. عبد الله بن سبيّع

XL. عبد الله بن سعد

28. عبد الله بن عليّم

11¹³⁴. عبد الله بن المعتزّ

45⁹. عبد الله بن همام

36. عبد شمس بن يشجب

XXV, f. عبد القادر البغداديّ

38. 71¹⁶. عبد المسيح بن عمرو

81. عبد الملك بن مالك

68. 92. 69³. عبد الملك بن مروان

82. 89⁹. عبد يغوث بن كعب

16. العبران

93. عبيد بن أبان

66. عبيد بن الأبرص

40. عبيد بن شريّة

XLI. عجز بنى اسرائيل

51. عدوان

37. عدّي بن حاتم

90. بنو عذرة

78. عرّام (او عوام) بن المنذر

82¹. عروة بن الزبير

27. عزّب. المعزبة

34. 27². عطاء بن مصعب الملت

63¹. عقبة بن حليس

82¹. عقيل بن ابي طالب

97. عقيل بن كعب

LXV. كة عليل الشرائع

85. عليل بن محمد

30. عمارة بن عوف

79. عمر بن عبد العزيز

27. آل عمرو (بنو عمرو آكل المرار)

عمرو بن (siehe) عمرو الأشدق

(سعيد).

XXXVI. عمرو بن تميم

92. بنو عمرو بن تميم

29. 33. عمرو بن ثعلبة

LXVI. سلمان الفارسيّ
 4. سليمان بن داود
 54. ابو السّمال الأسدّي
 54. سمعان بن هبيرة
 89. 89⁶. سنان بن وهب
 8². سنينة
 35¹⁸. سنين
 XL. سواد بن قارب
 32. سويد بن خذاف
 51. ابو سيارة العدوانيّ
 43. 40². 89⁸. سيف بن وهب

ش

88. شاف
 57. شبرق. شبارق
 48. شبي. أشبي
 43⁶. شاحر
 74. شديق. أشديق
 11¹⁰⁴. شرع
 39. شريح بن هانئ
 40. شربة بن عبد
 37. شظنان
 65. بنو الشقيقة
 93. ابو الشماخ بن الشمراخ

83. شملة بن مغيث
 XXV,f. شهاب الدين الحفاجي
 LVI. الشهاب في الشيب والشباب
 55. شواة

ص

11. الصبعا
 57. صااح
 91. صرم بن مالك
 73. صرمة بن ألى أنس
 LXVII. صرة بن سعد
 الصعب ذو القرنين (المنذر بن
 34. 66. 79. 28¹³. ماء السماء
 53. صعصعة بن معاوية
 51. صوفة
 صرم بن م (= صرم بن مالك)

ض

39. الضباب بن الحارث
 19. ضبيرة بن سعيد

ط

62. طاخنة بن تغلب
 3. طرفة
 45³⁰. طلاق
 62. ابو الطماحان القينيّ

34. ذُو جَدَانِ

45⁹. ذُو الْجَدَّيْنِ

97. ذُو الرَّقِيبَةِ بْنِ كَعْبِ

(الصَّعْبِ siehe) ذُو الْقَرْنَيْنِ

3. ذُو نُوَّاسِ

12. الذَّئْبِ

)

5. 69³. رَبِيعِ بْنِ صَبْعِ

14. رِبِيعَةَ

85. رِبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

92,f. رِبِيعَةَ بْنِ عُرَى (أَبُو الْكَلْبَانِ)

45⁹. رِبِيعَةَ بْنِ مَخَاشِنِ

46⁷. رَجَمِ . مَرَجَمِ

28. رِزَاحِ بْنِ رِبِيعَةَ

99¹. رِسْتَمِ بْنِ كَحْمُودِ

65. رُضَا الْبَارِقِيِّ

45¹⁴. رَعَى . يِرْعَى . يِرْعَوِ

46. أَبُو رِغَالِ

XV. رَقِي . رَوَاقِي

81. رَكْحِ . أَرْكَاحِ

XXVII,f. أَبُو رَوْقِ

11. رِيَّاحِ بْنِ رِبِيعَةَ

ذ

الْمُنْدَرِ بْنِ أَبِي زُبَيْدِ الطَّعَانِيِّ

(حَرَمَلَةَ).

XCH. زُرَيْبِ بْنِ بَرْثَمَلَا

88. زَمَرِ . زَمَرِ . اسْتَمَرِ

79. زَمَنِ

24,ff. 28. زَهَبِيرِ بْنِ جَنَابِ

73. زَهَبِيرِ بْنِ ابْنِ سَلَمَى

71. زَهَبِيرِ بْنِ مَرْخَةَ

67. زِيَادِ

58⁷. زِيَادِ بْنِ الْهَبُولَةِ

س

XLI. سَارِحِ بِنْتِ اشْرِ

12. السَّبْعِ

45⁸. سَاكِيَلَةَ

16. سَرَوِ

88. سَرَوَةَ . سَرَى

3. سَطِيحِ

سَعْدِ بْنِ زَيْدِ مَنَاةَ (الْفَزْرِ)

XXXVII.

76. سَعْدِ بْنِ ابْنِ وَقَاصِ

89. سَعْنَةَ بْنِ سَلَامَةَ

87. سَعِيدِ بْنِ أَحْمَرَ

(ربيعة بن عزيّ (siehe عزيّ) ابو الحقاد

LII. حلس

LV. حماسة البهكثري

(عمرو بن حمّ° (siehe حمّ°) ابن حممة

46. حميل

28. حنّ (بن ربيعة)

62. حنظلة بن الشرقيّ

XLIX. حنى. حانيات الدهر

XXX. حوض

82¹. حويطب بن عبد العزيّ

15. ابو حيدة

97. حيدة بن كعب

خ

13. 14. خالد بن مالك

87. الخالة

22⁶. خدّ (بمعنى قرن)

25. خدّاش بن زهير

49⁷. خدّع

(معروف (siehe 95². 91² خربون

13. خُزاعة

37. خَسِيّ

47. خُصَيْلَة

1. الخَصْر. خضرون

1². خضرويه

(شهاب الدين (siehe الخفاجيّ

25. خُفاف بن عمير

45³². خُلع

XVI. خلون

96. خُنايَة بن كعب

72. خُنان

42. خنسير

69³. الخيار بن أوفى

د

22⁶. دار (بمعنى قرن)

20. دُرَيْد بن الصّمّة

LXXIX. كه الدستور

90. دعاميص العرب

LXVII. ابو الدنيا (الأشج)

19. دُوَيْد بن نَهْد

ذ

كه الذخائر والسنجف السخ

LXXVII.

7. ذكوان عبد امية

46. 102. 45³. 111¹ ذو الاصبع

(siehe حرثان).

ج

29. جُبَيْلُ بْنُ عَامِرٍ.
 84. جَدْرُ. جَذِيرَةٌ.
 21⁴. جَرَّ الْمَجَاوِرَةُ.
 43. جَرْمُ بْنُ عَمْرٍو.
 88. الْجَرَنْفَشُ بْنُ عَبْدِ
 6. جَرْمٌ (رَجُلٌ مِنْ).
 44. جَرْمٌ بْنُ قَاحِطَانَ.
 57. جِرْوَةٌ بْنُ بَزِيدٍ.
 LIII. جَعْدُ الْمُعْتَمِرِ.
 97. جَعْدَةُ بْنُ كَعْبٍ.
 33. الْجَعْشُمُ بْنُ عَوْفٍ.
 44. جَعْفَرُ بْنُ قُرْطٍ.
 36. جُلْهُمَةُ بْنُ أُدٍّ.
 82. جَلِيلَةُ بْنُ كَعْبٍ.
 82¹. أَبُو الْجَلْمِ بْنُ حُدَيْفَةَ.
 13. جُهَيْنَةُ.

ح

88. الْحَارِثُ بْنُ التَّوَمِ.
 60⁷. الْحَارِثُ بْنُ حَبِيبِ الْبَاهِلِيِّ.
 (بِقَبِيلَةِ). الْحَارِثُ بْنُ سُنَيْنِ.
 17. الْحَارِثُ بْنُ أَبِي شَمْرِ.

66¹⁴. XXII. الْحَارِثُ بْنُ كَعْبٍ

XLIII.

100. الْحَارِثُ بْنُ كِنَانَةَ.
 58⁶. الْحَارِثُ بْنُ مَارِيَةَ.
 5. 44. الْحَارِثُ بْنُ مِضَاضٍ.
 65. الْحَارِثُ بْنُ الْهَبُولَةِ.
 63. حَارِثَةُ بْنُ صَاخِرٍ.
 83. حَارِثَةُ بْنُ عَبِيدٍ.
 84. حَارِثَةُ بْنُ مَرَّةٍ.
 30. حَاظِبُ بْنُ مَالِكٍ.
 86. 89⁵. حَامِلُ بْنُ حَارِثَةَ.
 XC. حَايِذُ بْنُ شَالُومٍ.
 98. حَابِيبُ بْنُ كَعْبٍ.
 XXXII. حَابِيسُ.
 XXIII. ابْنُ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ.
 29. حَجَلُ بْنُ عَمْرٍو.
 65. حَاجَّةُ الْغَدْرِ.
 35. حَجُورُ.
 حُرْثَانُ بْنُ مَكْرَثٍ (ذُو الْأَصْبَعِ)
 102 (vgl. 111¹).
 106¹. حُرْمَلَةُ بْنُ مَنْدَرٍ.
 97. حُرَيْشُ بْنُ كَعْبٍ.
 78⁶. حُرَيْمُ بْنُ جَعْفَى.
 76. حَطِيبَةُ.

LXV. اكمال الدين وانتمام النعمة

LVIII. الف باء للبلوتى

und Verbalformen 6. اَلَّى

71⁴. اما بعد

LXIII. الامام المكنوم

XXXVIII. اماناه بن قيس

86. امرؤ القيس

61. امرؤ القيس بن حُمام

6. 99. اُمَيَّة

74. اميئة بن الاسكر

100. اميئة بن عوف

73. اَنَسُ بن زَنِيم

34. 30. اَنَسُ بن مُدْرِك

79. اَنَسُ بن نُواس

XL. اُنَيْفُ بن حَارِثَة

36. اوس بن حارثة

83. اوس بن ربيعة

46. اَوْقُ

L. آيات الكبر

78. اِيَاد

ب

61. بحر بن الحارث

XXIII. بدر الدين العيينى

29. ابو براء عامر بن مائك

XXXIX. بُرْجُ بن مَسْهَر

und Derivate 84. بَرَضَ

97. بشر بن مروان

63¹. بَصَار (او نصار) بن سبيع

بَقِيلَة (ثعلبة - او الحارث - بن

39. 35¹⁸. سَنَيْن

77. بكر بن وائل

5². بيت (بمعنى قبر)

LXXXVI. بَيْر

ت

34. تَبَع

LVII. تذكرة ابن حمدون

XLIII. تميم بن مر

58. توأم

LXVII. توبة بن عبد الله

31. تيم الله بن ثعلبة

ث

37. بنو ثعل

XLIII. ثعل بن عمرو

(بِقِيلَة siehe) ثعلبة بن سَنَيْن

97. ثعلبة بن كعب

74. ثوب بن تُلْدَة

INDEX.

ا

65. الأبييرد بن المعذر
 92. اتاوة
 31. أثر. ذو الأثر
 35. اجتنا
 4. أجبياد
 29. ابو الأحوص
 32. الأخنس بن عباس
 94. أد
 92. آدم بن محرز
 51. ازن شنوة
 14¹. اسحاق بن الجصاص
 37. الأسكَم بن الحارث
 97. اسد بن عبد الله
 13. أسَم
 45²⁵. اسماء بن خارجة

LXX. اسناد عال. مسلسل
 LXXII, f.
 45²⁵. ابو الأسود الدؤلى
 64. أسيد بن اوس
 XLIII. أسيد بن خزيمة
 (ابو الدنيا) (siehe الدنيا)
 7. الأضببط بن قريع
 3. الأعشى
 76. أعشى بنى قيس
 LX. اعمار الأعيان لابن الجوزى
 98. الأغلب العاجلى
 14. الأقران
 12. الأقباس
 36. أكتم بين البجون
 9, ff. 12, ff. أكتم بن صيفى
 (آل عمرو) (siehe عمرو)

3. Aus alten christlichen Legenden, die, an Matth., 16, 28, Luc., 9, 27, besonders aber an Johann., 21, 20—23, anknüpfend, dem «Jünger, den Jesus lieb hatte», ein bis zur Wiederkunft Jesus' fortdauerndes Leben zueignen ¹⁾, ist die muhammedanische Legende von *Zerîb* ²⁾ · *b. Bartamlâ* (Bartholomaeus?) ³⁾ hervorgegangen. In verschiedenen apokryphen Berichten finden wir folgende Erzählung: Nach der Schlacht bei Kadesia giebt 'Omar seinem Heerführer Sa'îd den Auftrag, den Naḍla b. Mu'âwija mit einer Abtheilung Soldaten zur Belagerung der Stadt Ḥolwân, wohin sich der persische Hof geflüchtet hatte, abzusen- den. Nach einem glücklichen Treffen schickt sich Naḍla mit seinen Soldaten an, das eben fällige *Ṣalât al-ʿaṣr* zu verrichten. Dem geht das *Adân* voraus. Bald hört er, dass auf die *Adân*-Worte: «Allâhu akbar» die Stimme eines Unsichtbaren antwortet. Derselbe giebt sich als Zerîb b. Bartamlâ zu erkennen, als «Beauftragten von Jesus», dem dieser den Segen ertheilte, dass er so lange unter den Lebenden weilen solle, bis Jesus vom Himmel herabkommen werde». فقلنا من أنت يرحمك الله قال أنا زريب بن برثملا وصى

عيسى بن مريم دعا لى بطول البقاء الى نزوله من السماء ⁴⁾

Es wäre noch zu untersuchen, woher die muhammedanischen Ueberlieferer diesen Namen genommen haben.

1) Vgl. die ersten Seiten von L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden (Leipzig, 1884).

2) An den verschiedenen Stellen: زريب، زرين، زريت.

3) Bald ابن ثلماء — ابن = Bartholomaeus, Name des Apostels an die Araber im Ḥigâz; Ibn Hišâm, 972, 14. — Im babyl. Talmud, Me'îlâ, 17b, ist בן תלמון (Var.: תלמון) Name eines Dämons. — Bei D'Herbelot, s. v. Zerîb (wo die Legende nach Nîgârîstân gegeben wird), heisst der Vater: Elia oder Bar Elia.

4) Mizân al-i'tidâl, II, 88. 292. 307. An letzter Stelle fügt al-Dahabi hinzu: ولم يزور هذا الحديث إلا من وجه مجهول.

n^o. 68; Katalog, V, 84, unten). Auch hier geht die Genealogie nicht durch die Linie des Esau; vielmehr ist حاييد بن سالوم (so geschrieben) ein Enkel des biblischen Joseph. Diese Abstammung giebt dem Erzähler die Möglichkeit, ihn als Propheten einzuführen. Er erscheint hier auch, zum Unterschiede von den anderen Versionen der Legende, als *Mu'ammār*; er erreicht ein Alter von tausend Jahren. قال حدثنا بعض أشياخنا بنقله عن كعب الأحبار رضي الله عنه قال كان فيمن قبلكم رجل من انقرون الأول يقال له حاييد بن سالوم ابن تميم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل عمّ وكان نبياً غير مرسل وكان قد وهبه الله عمر ألف سنة وكان صديقاً سائكاً وأقام في بلاد الروم مائة سنة فهرب الى ديار مصر فنظر الى نيلها فتعجب منه ومما يأتى فيه من العجائب فقال انى أعطى الله عهداً وميثاقاً انى لا أزال سائراً به حتى أقطع مجارى هذا النيل ومخرج مائه،

Am Schlusse seiner Wanderungen gelangt er an eine *Kubba*, unter welcher er vier Quellen sprudeln sieht, die ihm der Engel Gabriel als vier Quellen vorstellt, die aus dem Paradiese strömen. Dieselben sind, im Gegensatze zu den sonstigen muhammedanischen Berichten ¹⁾, die folgenden: der Zenzem, der Sulwân (Siloam), der 'Ajn al-bakar bei 'Akkâ und eine vierte Quelle, die in folgender Weise bestimmt wird: وأما النهر الجارى غرب القبة فإنه عين الفلوس ²⁾ und Vom Nil ist dabei nicht die Rede.

1) Ueber die vier Paradiesesflüsse (in der Regel: Sejhûn, Gejhûn, Nîl, Furât) siehe die Traditionen im Musnad Ahmed, II, 161; Makrîzî, Chitât, I, 50, f.; volkstümlich Tausend und eine Nacht, ed. Bûl., 1279, I, 194. Aus anderem Gesichtspunkte: Selsebil, Kauṭar, Nîl, Furât, bei Muslim, I, 241. Daneben ist auch von fünf Flüssen die Rede, indem zu ersteren vier der Digla hinzukommt, Ibn Baṭûṭa, I, 78, f.; Makrîzî, l. c., 334.

2) Ms. s. p.; vgl. Jâkût, I, 788, 5.

2. Dass auch die rabbinische Agada auf die *Mu'ammārūn*-Legende einwirkte und sich selbst in einem arabischen Sprichwort ausprägte, haben wir oben, S. XLI, f., gesehen. Aber auch ohne Anknüpfung an jüdische Traditionen hat man die Reihe von langlebigen Männern der Vorzeit selbständig bereichert.

Dieses Bestreben hat man in der gewöhnlich auf Lejt̄ b. Sa^cd zurückgeführten Legende von *Hājid b. Šālūm* ¹⁾, einem Abkömmling des Abraham durch Esau, zum Ausdruck gebracht. In dieser, bei Jākūt, IV, 868, ff., mitgetheilten Volks-Erzählung fällt dem Hājid die Aufgabe zu, viele Jahre hindurch weite Wanderungen zu unternehmen, mit dem Ziele, die Quellen des Nil zu erreichen. Jākūt bezeichnet die von ihm mitgetheilte «alberne Erzählung» (خبر شبيه بالخرافة) ²⁾ als weitverbreitete, auch vielfach schriftlich abgefasste Legende (870, 11). Sie ist identisch mit der in der Handschr. der Kgl. Bibliothek zu Berlin, We. 743, fol. 104^b, ff., enthaltenen Erzählung ³⁾; der Held derselben heisst hier: *خابد من ولد يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم* und wird nicht als Enkel des Esau bezeichnet. — Eine andere Version der Legende, die aber vom Zusammentreffen des Helden mit seinem, das gleiche Ziel verfolgenden Vetter 'Imrān ⁴⁾ (dessen Name wird in der Berliner Handschr. nicht ausdrücklich genannt) Nichts weiss, enthält das Heft: *عجائب البلدان والأقطار والنيل والأنهار والبراري والبحار*, in einer Handschr. der Vicekönigl. Bibliothek zu Kairo (Ta'rich,

1) Die Legende wird sehr weitläufig erzählt in dem von Carra de Vaux übersetzten Werke: *L'Abrégé des Merveilles* (Paris, 1898), 346—351. In dieser Version heisst der Vater: *Abū Šālūm*.

2) Von ähnlichen Erzählungen über den Ursprung der grossen Flüsse sagt al-Mas'ūdī (Murūǧ, I, 269, 17) und nach ihm al-Bekrī (ed. Kunik-Rosen, 24,

8, ff.), sie seien von *أهل الحديث* erfundene Albernheiten.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog, n^o. 9061.

4) 'Imrān b. Ġābir, Mas'ūdī, l. c., 268, 8.

26a * ومنهم زهير بن نوفل وكان من أكابر العلماء من أهل الطريق
والفضلاء وكان من المشهورين بالفضيلة وكان له كرامات رآه أنه
كان بلغ من العمر ثلاثمائة وستة وعشرون سنة ما ذهل له عقل
ولا خست له فكرة ولم يعنزل النساء ومات وترك له اولاد أطفالا
وسئل عن ذلك فقال هذا أعضاء حفظها الله تعالى من المعصية
فحفظت من الآفات والامر امر؛

28a * ومنهم عثمان بن الفارصى وكان رجل عظيم عاش مائتين وخمسة
وسبعون عاماً وكان له مشايد كثيرة وكان من أكابر علماء الطريق
وكان له كرامات كثيرة،

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie die Legenden
des Zunftwesens ihre eigenen *Mu'ammarrûn* gebildet haben.

X.

Zum Schlusse werden wir nur noch einen Spross der
Mu'ammarrûn-Legenden in Betracht ziehen: die nicht auf
arabischem Boden entstandenen, sondern durch äussere
Einflüsse in die muhammedanische Ueberlieferung verpflan-
zten Sagen.

1. Dahin gehören nun in erster Linie die aus biblischen
Berichten hervorgegangenen, in agadischer Weise ausge-
schmückten Angaben über das Lebensalter von Patriarchen
und sonstigen biblischen Personen. Die Geschichtswerke
der Araber (besonders al-Ja'kûbî und al-Ṭabarî) enthalten
darüber jene Angaben, die in den wissenschaftlichen und
populären Kreisen der muhammedanischen Welt gangbar
waren. Der langlebigste unter den Patriarchen ist für die
arabische Legende nicht Methusalem, sondern Noah (n^o. II,
Anm. 1).

- * الشاذلي بن عمر القهوجي وجميع من صنع القهوة يكون على 11a
 قدمه تابعاً له¹⁾ وكان في ذلك يصنع القهوة لآخوانه²⁾ ومن
 كرامته أنه علم انشاءها بعده فتصدّر رضه وكبر³⁾ ودخل من
 باب الرتبة الكبيرة⁴⁾ وعاش من العمر مائتين [عاماً] وثمانية أشهر
 ومات ودفن بالجار رحمة الله عليه امين، وبعده العبيدروس
 وكان له خادماً وهو لصناعة⁵⁾ القهوة وجميع من شال الغنجان
 وسقى في القهوة كان تابعاً له دخل من باب واحد وعاش من
 العمر مائتين وثلاث سنين وثلاثة أشهر ومات ودفن باليمن رحه،
- * قيطور المكي للبال وكل من صنع للبال والقنب وآلات المراكب 12b
 من للبال ومن اللبان⁶⁾ وغير ذلك صناعته نفعها عظيم وكل صناعها
 تابعين له ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائتي سنة ثم
 مات رحه ودفن بالمدينة المنورة، وبعده عبد الله بن الجيران⁷⁾
- القاقوجي وكل من صنع القاروق والماجوزة⁸⁾ * والبنينة⁹⁾ وغير 13a
 ذلك من أنواعه يكونوا تابعين له دخل من الأبواب الأربعة وعاش
 من العمر مائتي سنة ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

1) Vgl. Landberg, Arabica, V, 160, wo das Wort بيسر wohl im Sinne dieser Zunftterminologie zu erklären ist.

2) Handschr.: ولاخوانه.

3) Handschr.: ونبر.

4) Handschr.: الكبير.

5) Handschr.: لصناعتها.

6) Schiffstaue; Dozy, II, 515a, 7, ff.

7) Bei Hammer, l. c., 474, n°. 372: 'Abdallâh b. Su'âd.

8) Cylinderförmiger hoher Staats-Turban, den die höchsten Beamten bei feierlichen Gelegenheiten aufzusetzen pflegten; vgl. Journ asiat. 1892, I, 188.

9) Scheint eine Art Kopfbedeckung zu sein; fehlt in dieser Bedeutung in den Lexicis. Dem Zusammenhange nach bedeutet das Wort wohl den Turbanbund (türk.: düllend).

المصاحف والدفاتر تابعين عليه على قدمه دخل من الباب الكبير
وعاش من العمر ثلثمائة سنة ومات ودفن بالكوفة، وبعده حسان
9a الكريدي (sic) شاعر النبي صلعم وكان ينظم بحور * الشعر
ويُسَمِّعُهَا¹) في مدح النبي صلعم ولا ينسب الى شعر الرّباب
ولا اشعر العرب²) ليس كذلك وإنما كان من الفصحاء الذين
ينظمون الشعر وينتكمون بالعروض وكان يمدح النبي صلعم في حضرته
ودعا له صلعم وضمن له ولهمن كان معه على قدمه الجنة، وقل
النبي صلعم من مدحني بنصف بيت ضمننت له على الله الجنة
ودخل من الباب الأول لعمر بن زهير من الباب الثاني لسهل بن
عقبة من الباب الثالث الى أمير المؤمنين خالد بن الوليد رضه
ورجع الى سيّدنا سلمان عليه المرتبة وأجازة وتصرف فيها وأولى
من شاء وأخذوا عنه ناس كثير وعاش من العمر مائتي عام ودفن
بالمدينة³) حسان بن ثابت رضه،

والسابع عشر حمزة اليماني للمعوجيّة⁴) والمهندسين وكل من كان
بعده هو تابعا (sic) له داخل سياجه وقيل ان الهندسة الى عبد
الله القرظبي هذا فيه اختلاف بين علماء الطريفة لأن العقد
والحيطان من الزركشة للقرظبي وأكثر⁵) الغواة تابعين له والشّد
تابعا (sic) للغيّة في هذا الزمان والأصحّ القول الأوّل والقولان صحيحان
لأن القرظبي اخذ عن حمزة والبيير هو حمزة ودخل من باب
واحد ليس له التصرف في غيره وعاش أربعائة سنة ودفن بالمدينة،

1) Handschr.: وسمعنا .

2) Zu beachten diese Unterscheidung der vulgären Poesie von der Kunst-
dichtung (Kaşida).

3) Hier ist Etwas ausgefallen, vielleicht: وهو .

4) Vollers vermuthet: Elfenbeinarbeiter (von عاج).

5) Handschr.: واكثره .

والسادس مُحَسِّن بن عثمان¹⁾ للحمامية من المكيسين
والمكيسيين²⁾ وصنّاع النواطير وبنعوا من الخلافة في داخل حرارة
الحمام لنهى الكماء عن ذلك لأنه يُصدع الدماغ ويحبس الباصرة
وان كانوا يتعاطوا ذلك فلم شدان³⁾ شدّ سلمانى وشدّ مُحَسِّنَى
ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائة وسبعة عشر سنة
ودفن ببغداد رحمة الله عليه،

* والسابع سلطان اخا بابا للدباغين وجميع من دبح للجلد وطهّره^{8a}
يكون تابعاً له والبرغلية⁴⁾ وملونيه ودخل من الأبواب الأربع وعاش
من العمر مائة وستين عاماً ودفن بمدينة مروى (sic) رحمة الله
تعالى عليه،

والثامن زاهد بن عون للقطّانين والمضربيين⁵⁾ والمناجدين⁶⁾ وكلّ
من كان يصنع شيئاً من ذلك يكون تابعاً له ودخل من الأبواب
الأربع وعاش من العمر ثلثمائة سنة ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،
* والرابع عشر قاسم الكوفى وجميع الكتبة من النساخ والشهود^{8b}
والمباشرين تابعين له على قدمه لأنه أُجيز في ذلك ودخل من
الأبواب الأربع وعاش من العمر أربعائة سنة ومات ودفن بهرمز
رحمة الله تعالى عليه امين،

والخامس عشر عبد الله التميمى⁷⁾ الحباك وجميع الحباكين للكتب

1) Vgl. Hammer, l. c., 490, n°. 449.

2) Lane, Manners and Customs⁵, II, 42, Anm.

3) Ueber شدّ siehe Ḳudsî, l. c., 18, unten.

4) Handschr.: والبرغالية. Prof. Vollers setzt dies = البرغالية, so viel wie Juchtenarbeiter; Dozy, s. v., und Ibn Ijâs, Ta'rih Miṣr, I, 120, 13. 14.

5) Die Verfertiger der مضربنة.

6) Wollreiniger; siehe Kremer, Culturgeschichte, II, 186, 16.

7) Hammer, l. c., 407, n°. 42: Jetimî.

الباب الكبير وكانت أتباعه تأخذ على النقباء عاش من العجر مائة وسبعة وثمانين سنة ومات ودفن في الرّقى رحمة الله تعالى عليه، والسابع عشر الممجم القصار وجميع القصارين تابعين اليه آخذين عنه دخل من الباب الكبير وعاش من العجر مائة عام ودفن باليمن رحمة الله تعالى عليه، وهذا تمام الأصول السبعة عشر، وأمّا الفروع الذين أخذ عليهم سلمان رضه أولهم سلمان الكوفى السقائين وكلّ من حمل القربة ونقل الطاسة وغرف بالدلو يكونوا له من التابعين دخل من الأبواب الأربع وعاش من العجر مائة وستين سنة ومات ودفن بالرّقى،

والثلاث عبيد بن مسابين¹ للسمانيين والجبّانين ومن فرع الحليب كالعشّنة وأنواع الأجبّان والأسمان من سائر الحيوان الجائر استعماله دخل من الباب الكبير وكان يحزم أتباعه لغيره إذا أرادوا النفاة خوفاً أن يقع ويقطع السلسلة وعاش من العجر مائة وتسعون [سنة] ودفن بالقدس الشريف،

76* والرابع عمر بن ابي عبيدة الواسطي وجميع من مسك المطرقة ينسبوا اليه ما كان من الحدادين والصياغ والسّمكّية وغيرهم² ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العجر مائة وأربعين عاماً ودفن بالرّقى رحمة الله عليه،

1) Handschr.: مسابين. Prof. Mart. Hartmann verweist mich für diesen Namen auf Mariti's Gesch. Fakkardins Gross-Emirs der Drusen (Gotha 1790), wo der Name *Musabin* (90.310) unter der Bevölkerung im Libanon vorkommt. — Bei Hammer, l. c., 430, n°. 149, ist der Patron dieser Zunft: Sejjid Kaisseri.

2) Es ist nicht zu übersehen, dass, wie das verachtete Weberhandwerk (oben LXXXIV), so auch das Gewerbe der Schmiede (Globus, LXVI, n°. 13) in der Hierarchie der Handwerke dennoch Berücksichtigung findet. Uebrigens hat der Prophet zur Milchmutter seines Sohnes Ibrâhîm die Frau des Schmiedes (*Kajm*) Abû Sejf erwähnt (Usd al-gâba, V, 224. 593) trotz der Verächtlichkeit des *Ibn al-Kujân* (Ibn al-Sikkît, 101, 4).

* والثاني عشر جرمود¹ القصاب وجميع القصابين وهم للجزائريين من 6b
الضمان وغيرها ينسبوا اليه دخل من باب واحد² وكان يقدم
أتباعه الى النقباء ياخذوا عليهم وعاش من العجر مائة وثلاثون [سنة]
ودفن ببغداد،

والثالث عشر ابا (sic) ذر الغفاري وكان يصنع البرانع وأرحال
الجمال وما يتعلّق بهم دخل من الأربعة أبواب وكلّ من صنع
هذين النوعين وما يتعلّق بهم من الشّعْر والحَيْش والقلادات
والملونات يكون تابعاً له ويعقد باسمه عاش من العجر مائة وسبعين
عاماً ودفن بحصن منصور رحمة الله عليه،

والرابع عشر ابو الدرداء العامري وجميع الفقراء من الخواصين
والحباليين والخباطيين ينسبوا اليه دخل من الباب الكبير وجاوز
الأبواب وعاش من العجر مائتين وثلاثين سنة ومات ودفن بمسيخ
(sic)³ رحمة الله تعالى،

والخامس عشر ابو عبيدة الهرمزي السريسي⁴ وجميع الرؤساء⁵
[ينسبوا] اليه كان عالم بعلوم البحر والأهوية واستعمال السفن ودخل
من الأبواب الأربع وعاش من العجر مائة وتسعين سنة ودفن
بهرمز،

والسادس عشر ابو النضر الحبيك وجميع الحبيكين ومن استعمل
* المكوك من سائر أنواع الحياكة تابعين له ألا الدرکشنة⁶ دخل من 7a

1) Wohl Abplattung aus جرموز، Hammer, l. c., 427, n°. 136: „Dschomerdan“.

2) In der Einleitung ist auseinandergesetzt, dass es vier Initiationsgrade gibt; diesen entspricht der Eintritt durch 1--4 Thore.

3) Vgl. Hammer, l. c., 405: n°. 34, Grabesort: Négef.

4) Tešfid hinzugefügt.

5) Handschr.: الرئسا.

6) = الزرکشنة.

angeführten modernen Abhandlung des Elia Kudsî¹⁾ Nichts veröffentlicht ist²⁾).

5a *باب في ذكر أسماء الابيار اقول وبالله المستعان أول الأصول وهم
الذين اخذوا عن سيدنا علي الكرار كرم الله وجهه ورضي عنه
امين،

5b *أولهم سلمان باي الفارسي رضي الله عنه بيير للخلّاقين وكلّ من
يتعاطى صناعة الموصا (sic) والمسّن يكون من التابعين له حتى
للمامية وقد عاش من العمر ثلثمائة وثلثون عاماً ومات ودفن
بالمدينة المنورة على صاحبها افضل الصلاة والسلام، والثاني
عمرو بن أمية الضمري³⁾ رضي الله عنه سعى النبي صلعم وكلّ ساعٍ هو
على قدمه وقد عاش اربعمائة وثلث سنين ومات رحمه الله
ودفن باحمص،

6a *والخادي عشر السيد النجفي رضوان وجميع الأمراء من أرباب
المراتب تابعين اليه من جنس الأتراك لا ينسبوا لغيره ولو كانوا
من صناعته لأنّ كلّ جنس أولى بجنسه وعاش من العمر مائتين سنة
ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

1) Ein Seitenstück zu den dort veröffentlichten Zunftgedichten ist ein Einweihungsgedicht unter dem Titel: *جمال زجل في الشد للشيوخ محمد*,

welches in den von Bouriant in den Schriften der Mission archéologique française du Caire veröffentlichten Chansons populaires arabes en dialecte du Caire (Paris, 1893), 5—7, abgedruckt ist. In diesem Stücke sind viele Einzelheiten zur Terminologie, sowie zu den Legenden und Riten des Zunftwesens zu finden. Ich erwähne nur, dass auch hier, wie in den *Dach'ir*, das Wort *بيير* zur Bezeichnung der Patrone angewandt wird; Hasan Basrî wird *بيير المشايخ* genannt (6, 15).

2) In allen diesen Excerpten sind Vocal- und Lesezeichen von mir hinzugefügt; an dem stark vulgarisirenden sprachlichen Ausdruck der Vorlage ist sowohl in den folgenden, als auch den vorhergehenden Mittheilungen keine Aenderung vorgenommen worden, die nicht etwa in den Noten angegeben wäre.

3) Vgl. Hammer, l. c., 403, n°. 24.

selben zurückgeht. Dieser Excurs ist von Hammer-Purgstall in seinem «Constantinopolis und der Bosphorus örtlich und geschichtlich beschrieben» (Pesth, 1822, II, 395—521) reproducirt worden. Der legendarische Charakter der Patrone als *Mu^cammarûn* ist dort nicht ersichtlich; aber die Tendenz, den Zünften *Mu^cammarûn* als Patrone zu geben, bekundet sich in der Stelle, die der berüchtigte Bâbâ Raşan¹⁾ in der Gärtnerei und dem Feldbau innehat²⁾. Im Allgemeinen sind die persönlichen Angaben des Aulijâ Efendi von denen in den *Dachâ'ir* zum grossen Theile verschieden.

Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der *Mu^cammarûn*-Legenden mögen die hier folgenden, der Gothaer Handschrift entnommenen Proben dienen, deren Einfügung — sowie auch die der vorhergehenden Excerpte — aus dem Gesichtspunkte gerechtfertigt ist, dass von dieser Seite der Literatur- und Culturgeschichte des muhammedanischen Orients, trotz des weiten Geltungsgebietes solcher Legenden³⁾ ausser der oben

1) Muh. Stud., II, 172.

2) Hammer, l. c., 413, n^o. 70—72.

3) Wo Kremer vom Zunftwesen im Orient handelt (Culturgeschichte, II, 186), werden diese mit der Organisation desselben zusammenhängenden Legenden nicht erwähnt. — Ueber Zunftgebräuche in Mekka siehe Snouck Hurgronje, Mekka, I, 33—35. — In einem Capitel über Handel und Industrie in Taschkent berichtet Schuyler (Turkistan, Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, 3. Aufl., New York, 1885, I, 191): „Every trade guild has a written tradition *resala* or message (richtiger: Tractat, Abhandlung) with mythical stories of its origin and directions as to the proper manner of work“. Zugleich theilt er ausführlich die Legenden und Ceremonien der Seidenspinnerzunft mit, als deren Patron Hiob gilt (vgl. Hammer, Constantinopolis, 447, n^o. 229). Die Würmer, die an dem Körper des biblischen Dulders genagt hatten, erhielten nach dessen Wiederherstellung den Beruf, als Seidenwürmer das kostbare Zeug zu spenden.

Ein Drittel des Buches beschäftigt sich damit, die heiligen Stammväter und Patrone der einzelnen Handwerke und Berufszweige aufzuzählen, erst die «Brunnen», dann die «Zweige» und noch spätere Zwischen-Autoritäten. Namentlich die beiden ersten Arten bestehen in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus hochbetagten Leuten; Altersangaben von weniger als 90—100 Jahren gehören zu den Ausnahmen. Aber eine nicht geringe Zahl jener Leute besteht aus wirklichen *Mu'ammari'n*. Dass der erste Patriarch der Zünfte Selmân «der Bleibende» ¹⁾ zu ihnen gehört, ist auch in anderen Kreisen allgemein angenommen (siehe oben, S. LXXVI). Dabei hat aber die Zunftlegende in ihren Traditionsketten ein neues Feld für *Mu'ammari'n* eröffnet und selbständig entwickelt.

Ungefähr ein Jahrhundert nach dem Verfasser von al-Dachâ'ir wal-tuhaf bot der türkische Reiseschriftsteller Aulijâ (Ewlia) Efendi (geb. 1020 d. H.), dessen Vater selbst Zunftmeister der Goldschmiede in Constantinopel war, in einem Abschnitte seines gegenwärtig unter der Presse befindlichen grossen Ta'rih-i-sejjâh ²⁾ eine ausführliche Aufzählung der Zünfte und Gewerke in Constantinopel nebst Nennung der Patrone, auf welche die Legende der-

حرفة لها صدر في الصحابة ويأمرهم بانباع الطريف فيدخلون السياج
ويسألون عن كل نقيب عارف يصير الأمر له محتاج حتى يقوم
السيدين ويصلح اليقين ويبطل العقد الثلاث ويضرب أعناق
النقباء للجاهلين والمشايخ المتلبسين،

1) Fol. 576: باقية وسلسلته باقية: 576 Fol.

الى أن يأتي سيدنا عيسى عم،

2) Vgl. Flügel's Katalog der Wiener Handschriften, n°. 1281.

und Türken alles Böse zuzuschreiben («sie seien Bestien ohne rechte Vernunft») und sie als Ursache des Verfalls der Zunftregeln zu brandmarken ¹⁾. Eine darauf abzielende Sentenz wird selbst dem Imâm al-Ŝâfi'î (!) in den Mund gelegt ²⁾. Nach dem Sturz der 'otmânischen Dynastie wird der Imâm Mahdî erscheinen, um die Legitimität des Zunftwesens zu regenerieren, die ungesetzlichen drei Initiationsformen zu vernichten und die falschen Oberen wegzuschaffen ³⁾.

للجراكسة وكانوا من اهل الخيرات لا يكتجبون عن الرعايا ويخشون
من البلايا،

1) Fol. 110b: اكثر من يفعل هذه البدعة السيئة الاثراك لانهم
حيوان من غير ادراك يعترفون علل بعضهم بعضا ويسكتون عليه وينظرون
الى القبائح ويذهبون اليه ومن كان في خدمتهم كان على سنتهم
مثل الطبّاخين والفراسين وهذا من عدم المرشدين وقلة الدين،
Fol. 115b: وشرع السلطان بين مصر وبولاق في زاوية مقام ونكية
وكان له رزق كتبير ولا يزال هذا الامر متصل وزائد في الأرزاق
الى ان تولت الدولة العثمانية وبعد ذلك عطلوا الرزق والتكايا
من اولاد العرب على الاطلاق وأبقوا تكايا الأروام الذين من أجناسهم
وبعد ذلك عطلوا المشيخة وعطلوا امور اولاد العرب أجمعين من
الأحياء والأموات،

2) Fol. 164a, besonders über Verkäuflichkeit der Zunftmeisterwürden durch
die Regierung: ولمّا رغبوا في الدنيا ومالوا الى السدراهم صار الاجازة
من الحاكم الشرعى الخ

3) Fol. 61b: قال الرضى بن الحسين ان العلم يعطلوه وبعد ان
تذهب دولة العثماني يطلبوه ويقوم سيدي محمد المهدي لتلك

fasser in Aegypten lebte und die dortigen Zustände beschreibt; die Blüthe des Zunftwesens stellt in seinen Schilderungen die Zeit der tscherkessischen Mamlukensultane dar; durch die 'otmânische Eroberung ist die legitime Zunfttradition in Verwirrung gerathen, und an Stelle der religiösen Weihe der Versammlungen sind Frivolität und spasshafte Schnurren getreten¹⁾. Aus einem zur Literatur des religiösen Zunftwesens gehörenden Buche, aus dem der Verfasser öfters schöpft²⁾, nämlich aus dem كتاب الدستور von einem gewissen *Ibn Hibbân*³⁾, citirt er einmal folgenden versificirten Orakelspruch:

انْ تَدْخُلُ الْعَيْنُ تَبَغَّ الطَّاءُ كَامِنَةً
لا تَظْهَرُ الطَّاءُ حَتَّى تَخْرُجَ الْعَيْنُ

mit der Erklärung, dass mit dem Eintritt des 'Ajn (Anfangsbuchstabe des Namens der 'Otmânen) das *Tâ* (طريق, die legale Ordnung der Zunft) in den Hintergrund tritt und nicht wieder offenbar wird, bis dass das 'Ajn wieder abzieht⁴⁾. Im Allgemeinen wird er nicht müde, 'Otmânen

فَمَنْ كَانَ لَهُ مُوَافِقٌ كَسَنَ لَهُ مُوَافِقٌ وَمَنْ كَانَ جَاحِدٌ كَنَ عِنْدَهُ
بِعَيْدٍ تَعْيِشُ فِي عَيْشٍ رَغِيدٍ،

1) Fol. 75b, f. An dieser Stelle sind ohne Zweifel durch die Regierung eingerichtete oder gebilligte Versammlungen beschrieben, die er جمع الشيطان nennt: فانَّ للجمع ليس هو له ولا لأحد بالخصوص هذا جمع: السلطان وفيه الديوان ويقال له الميदान،

2) Fol. 35a als *Risâla*, häufiger als كتاب الدستور, 51a; 90a; 53b: كما قاله في كتاب ابن حبان المختار المعروف بالدستور

3) Oder ابن حبان?

4) Fol. 62b: حتى انقلب الحال وظهور بالمحال وانقضت دولة

schliessen können, aus dem XI. Jahrhundert d. H. Der Verfasser citirt den bekannten Mystiker 'Abd al-Wahhâb al-Ša'ranî¹⁾, der im Jahre 976 d. H. starb, und spricht von dem zehnten (d. h. nach unserer Ausdrucksweise: elften) Jahrhundert als seiner eigenen Zeit; er beklagt den Verfall der Reinheit der Zunft-Ueberlieferungen in diesem Zeitalter²⁾ und beruft sich auch auf eine Vorhersagung, die den Rückgang des Zunftwesens für dasselbe ankündigte³⁾. Es ist kein Zweifel darüber, dass der Ver-

1) Fol. 91a: وكذلك (vgl. ZDMG., XLI, 123, ff.) كما قال الامام في جَفَرِه
العلامة ابن العربي في كتبه وشجرته والشيوخ عبد الوهاب
الشعراني في أدلته وبيانه،

2) Fol. 88a: فمن كره اهل الله من اين يدعى حبّ الله من كره
اهل الله من اين يحبّه الله هذا من المستحيل من كره اهلى
فقد كرهنى ومن عادى أحبائى (كان احبالى Cod.): فقد عادانى طرفته
عن بابى وأخوَجْتَه الى سؤال خلقى اهل العلم مكرومين فى
الدارين فاذا صمت الأذان عن المواعظ كذلك اهل القرن العاشر
والله ما أخروا انساناً قدّمه الله وكيف حالهم مع الله شاخص
قدّمه الله كيف يؤخروه لأجل الأغراض ويقدمون من أخره الله
لأجل الاغراض،

3) Fol. 91a: وكان ابن الواعظ يقول بعد العشرة ينتقص العلم
واذا كان هناك من يعرف يكون كالشاة الضعيفة اذا وافقه احد
خانفه كثير وأهل العلم فى ذلك الزمان مستورين وان كانوا
مشهورين وأما المخالفين معذورين وفى العواقب مقهورين، فاعلم
أيّها الطالب اذا بلغت ذلك الزمان فكن فى أمان وأظهر العلم

testen Patrone der einzelnen Gewerke und Beschäftigungsarten, an Zahl 17; von ihnen erhielten die Weihe die **شيوخ**, d. h. die secundären Patrone, von denen sich dann in ununterbrochener Kette die Uebernahme der Weihungssymbole von Geschlecht zu Geschlecht auf die späteren Meister vererbt. Wie man sieht, ist hier die Traditionskette der *Chirka* der Derwisch-Orden ¹⁾ einfach nachgeahmt.

Ueber die *Formalitäten* der Zunft-Initiation hat uns vor einigen Jahren der Damascener *Elia Kudsî* in einer vom Grafen Landberg veröffentlichten Abhandlung ²⁾ belehrt; einen Vorgänger hatte der moderne syrische Gelehrte an dem Verfasser des in der arabischen Handschrift n^o. 903 (Pertsch, II, 179) der Herzogl. Bibliothek in Gotha enthaltenen Buches: **كتاب الذخائر والنحف في سبيل الصنائع والحرف**. Dies Werk, dessen Verfasser aus der am Anfang ³⁾ beschädigten Handschrift nicht erschlossen werden kann ⁴⁾, ist als Erläuterung eines vom Zunftwesen handelnden Lehrgedichtes angelegt. Es stammt, wie wir aus mehreren Stellen

1) Unter den Vermittlern spielen die grossen Autoritäten des praktischen Sûfismus eine hervorragende Rolle; in der unten zu besprechenden Gothaer

Handschrift wird häufig die **رتبة ذنوبية** erwähnt (z. B. fol. 99a); dieselbe

ist auf den berühmten Mystiker **ذو النون المصري** (hier immer: **ذنون** geschrieben) zurückgeführt. Häufig wird u. A. der Mystiker 'Aṭā Allāh al-Iskenderî (st. 709 d. H.) citirt.

2) Notice sur les corporations de Damas par Elia Qoudsî. . . , publiée avec une préface par C. Landberg (Actes du VII^{ème} Congrès des Orientalistes, Leide, 1885, II, 1, 1—34).

3) Auch in der Mitte sind sehr beträchtliche Lücken, wie man aus den fortlaufenden Nummern der einzelnen Stücke des dem Werke zu Grunde liegenden Lehrgedichtes ersehen kann. Fol. 138a wird eine solche Lücke durch die Fälschung des ersten Wortes der Seite verdeckt. Die erschöpfende Untersuchung und Beschreibung der Handschrift würde uns hier von unserem Gegenstande zu weit abführen.

4) Eine Andeutung enthält, wie es scheint, fol. 24b in der Angabe: **قال**

قال الرضى بن الحسين: fol. 61b: الراوى محمد الرضى رضى الله عنه

selbst gesehen, schildert ihn als einen Mann von kräftigem Bau, dem Anscheine nach höchstens ein Siebziger. Nichtsdestoweniger gab er vor, 250 Jahre alt zu sein. Zu 18 Jahren sei er aus Indien als *Hâğğ* nach Mekka gekommen, auf die Nachricht, dass die Tataren Bagdâd erobert, nach seiner Heimath zurückgekehrt und während der Regierung des Sultân Hasan (ca. 750 d. H.) nach Aegypten übersiedelt. Al-Sujûtî hält ihn für einen abgefeymten Lügner.

IX.

In reichlichem Maasse findet man die Verwendung von *Mu'ammârûn* in den Legenden des *muhammedanischen Zunftwesens*. In dieser Institution wurden die Ideen und Formen des Derwischthums auf die Innungen übertragen, und durch die im Laufe der Entwicklung des Zunftwesens geschmiedeten Legenden wurden diese mit den ältesten Zeiten des Islam in Verbindung gebracht. An die Spitze der Geschichte der Zunftbrüderschaften ward der Prophet selbst gestellt, der das Schurzfell von dem Engel Gabriel während seiner nächtlichen Himmelfahrt erhalten haben soll¹⁾. Nächst dem Propheten steht in der Ueberlieferungskette der Zunftverbindungen der Chalife 'Alî (dem in diesen Legenden mit Vorliebe der Titel *الكَمَر* gegeben wird); von ihm erhält die Initiation in die Zunft Selmân al-Fârisî, der oberste Patron der muhammedanischen Zünfte, auf den der ganze Einweihungs-*Isnâd* dieser Brüderschaften zurückgeht. Unter ihm stehen die *أببار*, «Brunnen» (Sing.: *بِير*)²⁾, d. h. die äl-

1) Hammer, Gesch. des osmanischen Reiches (Pesth, 1834—1836), III, 143.

2) Herr Dr. Friedr. Kern theilt mir die Ansicht mit, dass dies *bîr* (in Anbetracht der Häufigkeit persischer Würdenbenennungen in diesem Kreise, z. B. *بیشروش* u. a.) ursprünglich pers. *pîr* sein könnte; der Plural ist volksetymologische Anpassung.

wird auf diesen Umstand in *Hadîṭ*-Commentaren, welche auf die umständliche Analyse der *Isnâd*-Männer gehöriges Gewicht legen, z. B. im Muslim-Commentar des Nawawî¹⁾, grosse Sorgfalt verwandt. Es lässt sich leicht denken, wie viel fabelhafte Vorstellungen in den Kreis solcher Nachrichten eindringen.

Die Ausmerzung falscher *Mu^cammarûn*, die mit dem Anspruch auftraten, Inhaber von überaus «hohen», durch wenig Mittelstufen durchgehenden *Isnâd*'s zu sein, gehörte mit zu den Aufgaben der Traditionskritiker. Wir haben bereits in den Muhammed. Studien, II, 170, ff. gezeigt, dass, durch das Beispiel des Abu-l-dunjâ²⁾ ermuthigt, bis in die späteren Jahrhunderte hinein³⁾ von Zeit zu Zeit Schwindler auftraten, welche, je später desto dreister, sich als Genossen des Propheten ausgaben, zuweilen selbst bei ernstern Männern Glauben fanden und, wie z. B. der Bâbâ Raṭan, in der muhammedanischen Welt das grösste Aufsehen erregten. Wie diese Gaukler zumeist Indien als ihr Vaterland angaben, so kann auch al-Sujûṭî in seinem *Ta'riḥ al-chulafâ'* (Kairo, 1305), 208, unter den Ereignissen des Jahres 886 von dem Auftauchen eines angeblichen Indiers Namens Châkî in Kairo berichten. Al-Sujûṭî, der ihn

1) Z. B. I, 159, gelegentlich des Zirr b. Ḥubeis: وهو من المعمرين أدرك الجاهلية ومات سنة اثنتين وثمانين وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل ابن مائة واثنين وعشرين سنة وقيل مائة وسبعة وعشرين وهو كوفى أسدى،

2) Auch seine *Hadîṭ*-Mittheilungen von 'Alî wurden ja zumeist aus dem Gesichtspunkte des *علو* des *Isnâd* willkommen geheissen; siehe oben, S. LXVIII, Anm. 3.

3) Der Vollständigkeit wegen kann aus dem V. Jahrhundert ergänzend genannt werden; *معمر الموصلى*, der über seinen persönlichen Verkehr mit dem Propheten erzählte; *Tirâz al-magâlis*, 174. — Ueber Sirbâtak siehe noch De Jong, Einleitung zu Ibn al-Kaisarânî, p. XVII; *Mizân al-i'tidâl*, I, 81, s. v. Ishâḳ b. Ibrâhîm al-Tûsî.

seinem *Sanad* für den Buchârî nennt er als eine der Ueberlieferungs-Autoritäten den ‘Abd al-Rahmân b. ‘Abd al-Awwal al-Fargânî mit der Altersangabe von 140 Jahren; dieser selbst habe das Buch vom 143-jährigen Abû Loḡmân Jahjâ b. ‘Imrân übernommen (S. 18) u. a. m. Man kann sich vorstellen, wie man da durch Generationen gelogen hat, um nur des Ruhmes « hoher *Isnâd*’s » sicher zu sein. — Es darf allerdings hinzugefügt werden, dass der Zweifel der muhammedanischen Kritiker auch solche ehrwürdige Ueberlieferungsketten nicht immer verschont hat ¹⁾).

Dieser Gesichtspunkt hat der *Mu‘ammarûn*-Frage auf dem theologischen Gebiete des Islâm besonderes Interesse verliehen, und im Dienste desselben stehen die Untersuchungen über die in den *Ḥadîṭ-Isnâd*’s vorkommenden *Mu‘ammarûn*. Zunächst musste es wegen der Feststellung des *Ittiṣâl* (ununterbrochenen Anschlusses) in den *Isnâd*’s von Bedeutung sein, jene « Genossen » zu constatiren, die in die *Mu‘ammarûn*-Kategorie gehören, um z. B. die Möglichkeit der directen Ueberlieferung eines Tradenten aus dem II. Jahrhundert von einem solchen Zeitgenossen beurtheilen zu können. Solchem Zwecke dienend hat der Ḥâfiẓ *Abû Zakariyyâ Jahjâ ibn Manda* (st. um 512 d. H.), dessen Werk dem ‘Izz al-dîn ibn al-Aṭîr in seinem Genossenwerke *Usd al-gâba* als Quelle gedient hat, eine Arbeit über das Thema verfasst: *من عاش من الصحابة مائة وعشرين* (H. Ch., V, 160, n°. 10542). Und zu ähnlichem Zwecke

Reisende legte Werth darauf, von ihm *Ḥadîṭ*-Berichte zu hören, erhielt aber nur Fabeln; *Voyages*, III, 86, f. *Aṭa* ist der gewöhnliche Titel, der solchen Greisen gegeben wird; *ibid.*, III, 2, 1.

1) Ibn al-Abbâr, *Takmila*, 278, 10: *فأنكروا عدو روايته واستبعدوا قرب أسناده*

leute sämmtlich Männer aus Nisâbûr und ausnahmslos *Mu'ammârûn* seien ¹⁾). Freilich handelt es sich dabei um Leute von 85—95 Jahren, die man in früherer Zeit nicht in die Classe der *Mu'ammârûn* eingereiht haben würde; aber auch schon dieses Alter der Ueberlieferer gab die Möglichkeit der Verringerung der Mittelglieder zwischen al-Nawawî und Muslim. — Ein zeitgenössischer muhammedanischer Gelehrter, 'Alî b. Sulejmân al-Dimnatî, der ein eigenes Buch ²⁾ über die *Iğâza*-Diplome verfasst hat, die er sich für die Hauptwerke der muhammedanischen Literatur zu verschaffen wusste ³⁾ (man weiss, wie grosses Gewicht bis in die neueste Zeit auf die Conservirung dieser alten Form gelegt wird ⁴⁾), liefert uns für diese Erscheinung eine grosse Anzahl von Beispielen. Da wird in den *Iğâza*'s, deren er sich rühmt, namentlich bei theologischen Werken, einzelnen Autoritäten überaus oft das Epitheton *Mu'ammâr* hinzugefügt, um für die *Riwâjât* des Verfassers «hohe *Isnâd*'s» nachweisen zu können. In einer allgemeinen (d. h. nicht auf ein specielles Werk bezüglichen) *Iğâza* begegnet uns ein Bâbâ Jûsuf al-Harawî mit der Bemerkung, dass derselbe *sîşad sâl* ⁵⁾, d. h. 300-jährig, gewesen sei (S. 9); in

1) Al-Nawawî, zu Muslim, I, 5, 14: *وحصل في روايتنا لمسلم لطيفة: وهو أنه أسناد مسلسل بالنيسابوريين وبالمعمرين فإن روايته ككلام معمرين وكلام نيسابوريين من شيوخنا إلى أسكانى إلى مسلم،*

2) *أجلى مساند على الرحمن في أعلى أساند على بن سليمان*, Kairo, 1298.

3) Er hat u. A. viele *Iğâza*'s von dem bekannten Muftî von Mekka, Ahmed b. Zênî Dahlân, erhalten.

4) *Muhamm. Stud.*, II, 192, f. Sultân 'Abd al-Ĥamîd I., sowie sein Grossvezir Muhammed Râgib Pascha erbaton sich vom Verfasser des *Tâğ al-'arûs Iğâza*'s für *Hadîth*-Texte; siehe die Biographie, *TA.*, X, 470.

5) Einen *Mu'ammâr* Aṭa Ewlijâ, mit dem Beinamen *Sîşad sâleh* (man hielt ihn zu jener Zeit für 350-jährig), sah Ibn Baṭûṭa in Badachân; der gelehrte

solcher Form überliefert sind, veranschaulicht uns recht lebhaft eine Schilderung aus dem VI. Jahrhundert d. H., aus welcher wir erfahren, wie man schaarenweise zu einer bestimmten Zeit alljährlich nach dem Wohnort eines Inhabers von hohen *Isnâd*'s wallfahrtete, der von hohem Katheder herab seinen Erwerb an *Hadît*-Aussprüchen vortrug ¹⁾. In der muhammedanischen Literaturgeschichte wird auf die Vermerkung der auf diese Dinge bezüglichen Einzelheiten grosser Werth gelegt. Selbst ein geographischer Schriftsteller findet es der Mühe werth, von der Stadt Mosul zu berichten, dass in ihrer Mitte niemals Mangel an Leuten sei, die «hohe *Isnâd*'s» innehaben ²⁾. Wir können nun begreifen, was es bedeutet, wenn Verfasser von *Hadît*-Werken sich rühmen, in der Reihe ihrer Gewährsmänner *Mu'ammarrûn* aufzählen zu können. Al-Nawawî empfiehlt den von ihm benutzten Text des Muslim, zu welchem er einen Commentar verfasste, damit, dass er sich seinen Text mittels eines *Sanad musalsal* ³⁾ angeeignet habe, dessen Gewährs-

1) Ibn al-Abbâr, l c., 495.

2) Al-Maḳḳisî, ed. de Goeje, 138, 6.

3) Unter *Hadît* (oder *Sanad*) *musalsal* versteht man eine Ueberlieferungskette, deren Gewährsmänner eine bestimmte Eigenschaft gemein haben, oder das in Rede stehende Ueberlieferungsobject von ihren Vorgängern in Begleitung desselben Umstandes empfangen. Man vergleiche z. B. die Einleitung zum *Tâg al-'arûs*², I, 15, 1, wo der Verfasser das *Sanad*, unter welchem er das

Werk des *Fîrûzâbâdî* innehatte, mit der Bemerkung einführt: وهذا السند

مُسَلَّسٌ بِالْحَنْفِيَّةِ وَالزَّبِيدِيِّينَ, d. h. sämtliche Glieder des *Sanad* haben die gemeinsame Eigenschaft, dass sie Hanefiten und aus Zabîd stammende Leute sind. Berühmt ist das *Hadît*: المُسَلَّسُ فِي الْأَخْذِ بِالْبَيْدِ, d. h. sämtliche Glieder des *Isnâd* vom Propheten an bis zum jüngsten Ueberlieferer haben das *Hadît* ihrem Nachfolger in Begleitung dieses Gestus übergeben; siehe z. B. Maḳḳarî, I, 803, 18; Ibn al-Abbâr, *Mu'gam*, ed. Codera, 211, u. a. m. Sehr bezeichnende Specimina von *Hadît musalsal* sind bei al-Balawî, *Alif Bâ*, I,

وكلّ شيخ يقول عن شيخه ويده على كتفى) 196; II, 55

(شيخ في السند يأخذ بلحيته, angeführt.

Kette, in welcher die Mittelglieder zwischen dem Urheber und dem zeitlich jüngsten Ueberlieferer nicht so zahlreich sind, wie wenn im *Isnâd* kurzlebige Ueberlieferer vorherrschen, wodurch die Mittelglieder in grösserer Anzahl gehäuft werden (اسناد نازل)¹⁾. — وَعَلَى اسْنَادِهِ ist eine häufige Formel in den biographischen Werken dieser Literatur²⁾.

«Hohe *Isnâd's*» werden auf allen Gebieten des Schriftthums angestrebt. Es werden z. B. die Ueberlieferungsbeurkundungen von Ibn Kutejba's Adab al-kâtib von diesem Gesichtspunkte aus miteinander verglichen³⁾. Durch ein *Isnâd 'âlî* glaubt man der ersten Quelle um so näher zu sein und fühlt sich sicherer vor der Gefahr der Verfälschung des überlieferten Stoffes. Handelt es sich zumal um ein *Ḥadîth* des Propheten, so hegt der Inhaber eines solchen *Isnâd* das Gefühl, dem Propheten um so viel näher zu sein, je weniger Zwischenglieder ihn von dem Ausgangspunkte eines traditionellen Ausspruches trennen. Der andalusische Gelehrte Atîr al-dîn Abû Ḥajjân (st. 745 d. H.) konnte drei *Ḥadîth*-Aussprüche mittheilen, deren Ueberlieferungskette zwischen dem Propheten und ihm selbst nur acht Zwischenglieder aufwies; solcher mit neun Zwischenpersonen (تُسَاعِيَّات) besass er eine grosse Menge⁴⁾. Derartige Traditionsgelehrte wurden von den Lernbegierigen mit Vorliebe als Ziel von *Talab*-Reisen aufgesucht⁵⁾. Und wie sehr alle Welt sich drängte, zu Theilhabern von Traditions-Aussprüchen zu werden, die in

1) Risch, Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft, 36, f.

2) Tab. Huff., XIV, 31.

3) Ibn al-Abbâr, Takmila, ed. Codera, 30.

4) Al-Makkarî, I, 844.

5) Siehe z. B. Ibn al-Abbâr, Takmila, 257, penult.: وَكَانَ النَّاسُ يَرْحَلُونَ

إِلَيْهِ فِي الْأَخْذِ عَنْهُ لَعَلَّوْا رَوَايَتَهُ

VIII.

Besondere Bedeutung kommt den *Mu'ammarrûn* in den *Ueberlieferungsbeurkundungen* (*Sanad*) *der Traditionswerke* zu. Ueberlieferer und Commentatoren solcher Werke pflegen im Eingang ihrer Arbeit die Kette der Autoritäten anzugeben, durch deren ununterbrochene Vermittelung das betreffende Werk, ausgehend vom Verfasser selbst, auf sie gekommen ist. Auch in *Iğâza*-Formeln herrscht die Sitte vor, dass der, der Jemandem für die Weiterüberlieferung eines in seinen Händen befindlichen Werkes die *Iğâza* ertheilt, dabei die ganze *Sanad*-Kette angiebt, die von ihm selbst bis zum Verfasser des Werkes zurückführt. Besondere Wichtigkeit wird solchen festgefügtten Beglaubigungsformeln namentlich bei *Hadit*-Werken beigemessen. Die muhammedanischen Gelehrten legen nun grossen Werth darauf, in solchen *Sanad*-Reihen, durch welche sie ihre Berechtigung zur correcten Weiterüberlieferung eines Werkes beurkunden, als Mittelglieder *Mu'ammarrûn* anführen zu können.

Der Vortheil, der dem Traditionsgelehrten hieraus erwächst, besteht im Sinne der diesen Kreisen eigenthümlichen kritischen Anschauung darin, dass durch das Vorkommen von *Mu'ammarrûn* in der *Isnâd*-Kette ein sogenanntes « hohes Isnâd » (اسناد عال) erzielt wird ¹⁾, d. h. eine

1) Wüstenfeld, Einleit. zu al-Azrakî, Chron. Mekk., IX, 9; X, 4: ووقع لنا

حديثه من طريقه عالياً nicht richtig übersetzt: „von welchem uns durch mehrere Mittelspersonen, die aufwärts bis zu ihm reichen, seine Nachrichten zugekommen sind“; dieser Definition entspräche jedes correcte *hadit muttasil*, gleichviel ob das *Isnâd* ein *‘alî* oder *nâzil* wäre. Vgl. al-Makkarî, I, 835, 1:

من اعلام (اسناداً) الشيخ المسند المعمر الشيخ
die hohen *Isnâd*'s des Muḥammed al-Gajjânî (st. 563 d. H.) *ibid*, I, 524, 5 v. u.

Existenz des Mahdî vorgebrachten Zweifel der sunnitischen Gegner. Aus diesem Gesichtspunkte werden die auf 'Alî zurückgeführten *Hadît*-Berichte des Abu-l-dunjâ mit prunkenden *Isnâd*'s reproducirt.

Zu demselben Zwecke erzählt al-Ḳummî auch die Geschichte der von Chumârawayhi, dem Sohn des Aḥmed b. Ṭûlûn, beabsichtigten Zertrümmerung der Pyramiden. Bei der Pforte der grossen Pyramide finden die Arbeiter eine griechische Inschrift, an der die aegyptischen 'Ulemâ' ihren Scharfsinn vergeblich versuchen. Einer von ihnen, Abû 'Abdallâh al-Madâ'inî kennt einen 360-jährigen Mönch aus Abessynien, der ihn in früheren Zeiten in die Geheimnisse dieser Schriftgattung einweihen wollte; er habe aber dies Studium abgelehnt, da er sich von der arabischen Wissenschaft nicht ablenken lassen wollte. Dem alten Mönche wird nun die Inschrift überbracht; aus seiner aethiopischen Uebersetzung wird dann eine arabische angefertigt. Aus dem in derselben enthaltenen orakelhaften Gedicht schliesst der Fürst, dass es dem *Ḳâ'im* vorbehalten sei, die Pyramiden zu bewältigen (fol. 241^b, f.).

Die 360 Lebensjahre des abessynischen Mönches dienen dem Ḳummî wieder als Beweis für die Existenz von *Mu'ammarrûn*.

قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَأَنَّهُ خَدِمَ بَعْدَهُ
 أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَمَّ وَأَنَّ الْمَلُوكَ اشْتَاخُوهُ إِلَيْهِمْ
 وَسَأَلُوهُ عَنِ عِلَّةِ طَوْلِ عَمْرَةَ وَاسْتَاخَبُوهُ بِمَا شَهِدَ فَأَخْبَرَ أَنَّهُ شَرِبَ
 مِنْ مَاءِ الْحَيَّوَانِ فَلِذَلِكَ طَالَ عَمْرَةَ وَأَنَّهُ بَقِيَ إِلَى أَيَّامِ الْمُقْتَدِرِ وَأَنَّهُ
 لَمْ يَصِحَّ لَهُمْ مَوْتُهُ إِلَى وَقْتِنَا هَذَا وَلَا يَنْكُرُونَ أَمْرَةَ وَيَنْكُرُونَ أَمْرَ
 الْقَائِمِ عَمَّ لَطَوْلِ عَمْرَةَ،

Er recitirte eine Reihe von *Hadît*-Aussprüchen, die er von 'Alî persönlich übernommen zu haben vorgab. Aus der Darstellung des *Kummî* (fol. 232^b—236^a) erfahren wir manches Zeugniß von der Leichtgläubigkeit, mit der die in Mekka aus allen Landen versammelten Pilger den Schwindel dieses Mannes Jahre hindurch aufnahmen, und wie gierig man ihm die von 'Alî übernommenen *Hadît*-Aussprüche nachschrieb¹⁾). Er starb 327²⁾; doch zur Zeit des *Kummî*, die diesem Todesjahre noch sehr nahe lag, waren Viele davon überzeugt, dass er fortwährend noch am Leben sei. Für den Verfasser ist dieser Mann, den al-Dahabî in Verbindung mit anderen ähnlichen *Mu'ammarrân* einen «verlogenen Landstreicher» nennt³⁾, ein hauptsächlich historischer Beweis für die Möglichkeit der langen Lebensdauer des *Kâ'im al-zamân*⁴⁾, eine willkommene Widerlegung der gegen die

1) Sie bilden, ebenso wie die eines anderen *Mu'ammarr*, *Ġa'far b. Nestor*, den Gegenstand ernster Ueberlieferung bei *Abû Bekr b. Chejr*, l. c., 169—172. Die *Hadît*-Mittheilungen des Letzteren werden im VI. Jahrhundert d. H. in Mekka gelehrt und gelangen von dort durch einen andalusischen Gelehrten nach Spanien, *Maḡḡ.*, I, 876, 13.

2) *Ibn al-Aṭîr*, ed. *Bûlâḡ*¹, VIII, 126.

3) *Mizân al-i'tidâl*, II, 647: *أبو الدنيا الأشجج المغربي كذاب طرقيّ* كان بعد الثلثمائة ادعى السماع عن عليّ بن ابي طالب قد مرّ واسمه عثمان بن خطاب وأكثر الأحاديث متون معروفة ملصوقة بعليّ بن ابي طالب وبعضهم سماه ابا الحسن عليّ بن عثمان البلويّ وبكلّ حال فالأشجج المعمر كذاب من مائة زيد الدجال وجعفر بن نصدور والأفك وخراس وربيع بن محمود الماردينيّ وما يعنى برواية هذا الضرب ويفرح بعلوها ألا الجَهْلَةُ،

4) *Ikmâl al-dîn*. fol. 232^a: *أبا الدنيا المعروف بالمعمر*: *وخالقونا رَوَوْا أَنَّ ابا الدنيا المعروف بالمعمر*: *المغربيّ واسمه عليّ بن عثمان بن الخطاب بن مرة بن مؤيد لما*

zunächst eine Reihe von *Mu'ammārūn* aus den ältesten Perioden vor (al-Mustaugir¹), Loḡmān, Ma'dīkarib, Lebīd, die bei Abū Ḥātim nicht aufgeführten ²نوبة بن عبد الله الجعفي und ³صرة بن سعد بن سلم القرشي. Aber das grösste Gewicht legt er auf einen *Mu'ammār* der neueren Geschichte, den berüchtigten Abu-l-Ḥasan 'Alī b. 'Oṭmān b. Chaṭṭāb, bekannt unter dem Namen *Abu-l-dunjā* oder *al-Mu'ammār al-Maḡribī*, der zu Anfang des IV. Jahrhunderts d. H. in der muhammedanischen Welt viel von sich reden machte. Er gab vor, dem südarabischen Hamdān-Stamme anzugehören und in seiner Jugend in Gesellschaft seines Vaters die Reise durch das Reich der Finsterniss bis an die «Lebensquelle» gemacht zu haben. Ungefähr dreissig Jahre sei er alt gewesen, als der Prophet starb, den er persönlich gekannt habe. Zur Zeit des Aufstandes des Mu'āwija gegen 'Alī schloss er sich dem Letzteren an und kämpfte an dessen Seite bei Šiffin; eine Narbe oberhalb der rechtsseitigen Augenbraue (daher führt er auch den Namen *al-ašāḡḡ*) erhielt er von einem Stosse, den ihm das Reitthier des 'Alī versetzte. Zur Zeit der Umejjaden sei er nach dem Maḡrib in die Gegend von Tāhart ausgewandert; von dorther erschien er 309⁴) in Mekka in Begleitung einer Menge von alten Leuten, die er als seine Enkel und Urenkel ausgab.

بذلك ما نقوله في الغيبة وطول العمر من حدّ الاحالة الى حدّ
الاجواز

1) Fol. 214^a wobei er die Flüchtigkeit begeht, diesem *Mu'ammār* das nach den genauesten Quellen dem Duwejd b. Naḥd angehörende Altersgedicht, sowie dessen *Wašijja* zuzuschreiben; vgl. die Anmerkungen 2—5 zu n°. XIII.

2) War zur Zeit des 'Omar 300 Jahre alt.

3) Erlebte die Anfänge des Islām mit 185 Jahren.

4) Nach Abū Bekr b. Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 169, 12, tradirte er noch 311 in Kaḡrawān und stand zu jener Zeit im Alter von 365 Jahren.

die des *Du-l-ḳarnejn*, der durch den Trunk aus der « Lebensquelle » befähigt ward, 500 Jahre auf der Wanderung durch geheimnissvolle Länder zuzubringen ¹⁾, oder die Legende von dem « Genossen » *Selmân al-Fârisî* (77^b—80^a), dem ja auch nichtschîfîtische Theologen ein fabelhaftes Lebensalter zuschreiben. Man spricht von 553 Lebensjahren des *Selmân* ²⁾; *Abû Nu'aim* überliefert Daten über persönliche Beziehungen dieses Zeitgenossen *Muḥammed's* zu Jesus, und auch bedächtigere Leute « zweifeln nicht daran, dass er mindestens 250 Jahre alt wurde » ³⁾.

Die Feststellung solcher Thatfachen hatte für die Vertreter des Glaubens an die latente Fortdauer des den Augen der Menschen entrückten zwölften *Imâm* die grösste Wichtigkeit. Wir verstehen daher, warum *Ibn Bâbûjah* seinem Buche noch einen besonderen *Mu'ammârûn*-Anhang hinzugefügt hat, « um dasjenige, was seine Glaubensgenossen über die Verborgenheit und die lange Lebensdauer des *Ḳâ'im al-zamân* bekennen, aus dem Kreise der Absurdität (in den es die Gegner verweisen) in den der Zulässigkeit zu versetzen » ⁴⁾. In diesem Excurs führt der Verfasser

1) Fol. 179^a: *وكان عدّة ما سار في البلاد من يوم بعثه الله عزّ وجلّ الى يوم قبض خمسمائة عام*. Ueber die lange Lebensdauer *Alexander's* in der muslimischen Legende siehe *Nöldeke*, Beiträge zur Gesch. des Alexanderromans (Wien, 1890), 8, Anm. 2. Auch in der Darstellung israelitischer Geschichten, z. B. der des *Salomo*, des *Daniel*, *Buchtnaşar* u. A. herrschen solche Gesichtspunkte vor. Bei *Salomo*, seinem *Veẓir Âsaf*, bei *Daniel* und *'Uzejr* wird besonderes Gewicht auf ihre lange *Garba* gelegt; von Letzterem

heisst es, fol. 76^a: *فغيب الله عنهم شخصه مائة عام ثم بعثه وغابت*

الحجج بعده واشتدت البلوى

2) *Ahlwardt*, Berliner Katalog, n°. 9047.

3) *Usd al-gâba*, II, 332: *فأما مائتان وخمسون فلا يشكون فيه*.

4) *Ikmâl al-dîn*, fol. 60^b: *وذكرنا في آخر الكتاب المعمّرين ليأخّرج*

Ikmâl al-dîn wa-itmâm al-ni^cma ¹⁾, in welchem eine ganze Menge von *Mu^cammarân*-Legenden weitläufig dargestellt ist ²⁾. Wenn der Verfasser die Legende des Idrîs (fol. 61a) oder die des Chadîr vorführt, geht er dabei zunächst von dem Gesichtspunkt aus, in den auch von den Gegnern der Theorie vom latenten Imâm als glaubwürdig anerkannten Erzählungen Typen für die Thatsächlichkeit der «verborgenen Existenz» (الغيبية) der von Gott hierzu ausersehenen Männer ³⁾, sowie für die Möglichkeit der das gewöhnliche menschliche Maass überschreitenden Lebensdauer ⁴⁾ zu liefern. Der letzteren These dienen noch Geschichten wie

1) In Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 2721—2722, lautet der Titel: ... كمال وتمام; es ist aber sicher, dass *أكمل* . . . و*اتمام* (wie in der Handschr. der Pariser Nationalbibliothek, Catal., n^o. 1231) das Richtige ist; in diesem Titel des Buches ist nämlich der Koranvers Sûre V, 5 benutzt (danach ist auch Anm. Seite 2, 7 zu corrigiren).

2) Prof. Hommel, der meine Aufmerksamkeit auf diese Schrift gelenkt hat, war so freundlich, mir seine auf die Berliner Manuscripte derselben gegründete Abschrift zur Verfügung zu stellen, wofür ich ihm auch an diesem Orte Dank sage. Vgl. auch Hommel's Anhang zu Weisslovits, Prinz und Derwisch (München, 1890), 131.

3) Die *عِلل الغيبة* behandelt derselbe Verfasser in seinem Kitâb 'ilal al-šarâ'i' (Kgl. Bibl. Berlin, Handschr. Pet., 613), fol. 106b; Ahlwardt, n^o. 8326. Dies Werk wird in seinem *Ikmâl al-dîn* citirt.

4) *Ikmâl al-dîn*, fol. 174a: *قال مصنف هذا الكتاب ان اكثر المخالفين يستلمون لنا طول حياتهم (الخصم. i. e.) ولا يكملون حديثه على عقولهم ويدفعون كبر القائم عم وطول حياته في غيبته وعندم ان قدرة الله عز وجل تتناول بقاءه الى النفرح في الصور وابقاء ابليس مع لعنه الى يوم الوقت المعلوم وانها لا تتناول ابقاء حجة الله على عباده عم مدة طويلة فسي غيبته مع ورود الاخبار الصكيحة بالنص عليه بعينه واسمه ونسبه عن الله تبارك وتعالى وعن الأئمة عم،*

gab, je mehr mit dem Fortschritt der Zeiten die vorausgesetzte Lebensdauer des erwarteten «Kâ'im» oder »Şâhib al-zamân» und die Periode seiner latenten Existenz (غيبية) anwuchs, sein mit Sicherheit erwartetes Erscheinen sich hinausschob. Gegenüber den Zweifeln der Gegner an diesen Voraussetzungen der Imâmiten hatten nun diese den Beruf, die Möglichkeit der Existenz von *Mu'ammarrîn* (in deren Reihe; ja auch der «verborgene Imâm» gehört) zu bekräftigen und den Inductionsbeweis für das historische Vorkommen der latenten Existenz von gotteswählten Leuten aus Geschichte und Legende zu erbringen. Nach Ibn Chaldûn ist es besonders die Legende vom Chaḍir, die von den Imâmiten als Beweis für die Existenz eines latenten Imâm benutzt wird ¹⁾.

Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass dem schi'itischen Gelehrten al-Murtaḍâ 'Alam al-hudâ die *Mu'ammarrîn*-Ueberlieferungen eben im Interesse seines speciellen dogmatischen Bekenntnisses wichtig erschienen und dass die Rücksicht auf seine confessionelle Stellung dabei mitwirkte, wenn er diesen Erzählungen ein besonderes Capitel in einem *theologischen* Werke widmete und denselben aus eigenen Betrachtungen einen Excurs über die physische Möglichkeit der unnatürlich scheinenden langen Lebensdauer anfügte (siehe oben, S. XXII).

In völlig systematischer Weise bedient sich dieses Argumentes der schi'itische Schriftsteller *Abû Ġa'far Muḥammed ibn Bâbujah al-Kummî* (st. 381 d. H.) in seinem Werke:

1) Muḥaddima, ed. Bûlâk, 165: فبعضهم يقول هو (الامام) حىّ ثم يموت الاّ أنه غائب عن أعين الناس ويستشهدون لذلك بقصة الخضر; vgl. auch Şahrastânî, 131, 8.

thümlichen Werth aus dem Gesichtspunkt der *religiösen Dogmatik der Schîiten*, und in diesem Kreise besonders jener der Imâmiten, oder, wie sie sich sonst noch nennen, der Itnâ-^casarijja.

Sowie die Kejsânijja den Muḥammed ibn al-Ḥanefijja im Berge Raḍwâ schlummern lassen, von wo er am Ende der Tage wieder an die Oeffentlichkeit treten soll, um das Reich der Gerechtigkeit aufzurichten, so fordert auch die officiële Richtung des schîitischen Bekenntnisses von ihren Anhängern den Glauben daran, dass der zwölfte rechtmässige Imâm, Muḥammed Abu-l-Kâsim, Sohn des elften offenbaren Imâm, al-Ḥasan al-^cAskarî ¹⁾, welcher in Baḡdâd i. J. 258 d. H. geboren wurde, i. J. 266 verschwunden sei und seitdem, den Menschen unsichtbar, im Verborgenen fortlebe ²⁾ bis zur Stunde, da er am Ende der Zeiten als Imâm Mahdî und Welterlöser erscheinen werde, um die mit Ungerechtigkeit erfüllte Welt mit Recht zu erfüllen, zwischen Wahrheit und Lüge die Entscheidung zu fällen ³⁾.

Diese Erwartung der Schîiten forderte recht bald den Spott der Gegner heraus ⁴⁾, der sich um so schärfer kund-

1) Nicht dieser ist der verschwundene *zwölfte* Imâm, wie dies bei Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen des Islams*, 378, angegeben ist.

2) Aber keinesfalls *masrûr*, wie Blochet (*Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII, 33, Anm. 2, den Imâm *maktûm* nennt.

3) Vgl. die Gewohnheit der Bewohner von Ḥilla, die den Glauben hegen, den Aufenthaltsort des „verborgenen Imâm“ in ihrer Nähe zu haben, Ibn Batûta, ed. Paris, II, 98, wo, Z. 8, *فيعرف* (für *فيعرف* der Ausg.) zu lesen ist. Zur Zeit der Ṣafawiden wurden im Palaste von Iṣfahân fortwährend zwei reich aufgezäumte Pferde bereitgehalten, das eine für den stündlich erwarteten zwölften Imâm, das andere für Jesus, der ihn als Oberfeldherr begleiten werde. Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux en Orient*, éd. Langlès, V, 208, ff.; IX, 144.

4) Vgl. das Sprichwort: *أبطأ من مهدي الشيعة ومن غراب نوح*, Mejd., I, 104, 1.

den Stammesgenossen bestätigten Erzählung damals im Alter von über 200 Jahrhunderten stand und noch im Vollbesitz seiner körperlichen Kräfte war. Er war ein Kurde vom Hekkârijja-Gebirge ¹⁾; seine Stammesgenossen zeichnen sich im Allgemeinen durch körperliche Gesundheit und verhältnissmässig lange Lebensdauer aus ²⁾. Muḥammed Amîn theilt dabei den Bericht der Hekkârijja-Leute über ihre Lebensweise mit ³⁾.

VII.

Die *Muḥammadarûn*-Legenden besaßen ausser ihrem Interesse innerhalb der *Adab*-Literatur noch einen ganz eigen-

1) M. Hartmann, Bohtân, 62; auch ein Berberstamm hat diesen Namen, Ibn Batûta, ed. Paris, IV, 440, 1.

2) Als die langlebigsten Menschen gelten übrigens die Bewohner des Kreises Marjût in Unter-Aegypten, Ibn Duḡmaḡ, ed. Vollers, II, 136, penult.; Jâkût, IV, 517, 4. Auch von Nîsâbûr rühmt man die lange Lebensdauer der Bewohner, al-Makḏisî, ed. de Goeje, 332, 15, während in Bagdâd die Menschen kurze Lebensdauer haben, ibid. 34, 5.

3) Kgl. Bibl. zu Berlin, Handschr. Peterm. 707, fol. 88a: فَانْكَرْتُ عَلَيْهِ ذَلِكَ فاستشهد جمعا غفيرا من شيوخ عشيرته ورفقائه فشهدوا على صحبة قوله نقلا عن آبائهم وآبائهم عن أجدادهم وأجدادهم عن آبائهم وأغلب اعمار عشيرته ورفقائه تسعين (so) سنة ومائة سنة وأكثر وأقل فسألت عن مساكنهم وأماكنهم وعن علّة أسباب تعمرهم دون غيرهم فقالوا أنا في كل عام من ابتداء فصل الربيع ننتقل في الجبال ونطوف جبال الهكاريّة وجبال جانب من اقليم اذربيجان ونربح ونقيظ فيهم (so) وإذا اقبل الحريف ننتقل منهم (so) الى آخر الحريف ونعود في الشتاء الى قرانا فنشتى فيها وأكثر قوتنا من ثمرات ونباتات ونقول (doppelt) ونقول (Handschr.: تلك الجبال فعلمت أن السبب في ذلك اعتدال أعمارهم وطول أعمارهم ودوام صحّتهم من اعتدال مزاج تلك الجبال والأقاليم،

Notizen, die der Verfasser nicht aus den beiden in seiner Einleitung besonders hervorgehobenen Quellen schöpfte. Denn weder das *ʿIkd al-farīd* des Ibn ʿAbd rabbihi, noch das *Rabīʿ al-abrār* des Zamachšarī ¹⁾ enthalten ein ähnliches Capitel. Wie aber Abšihī auch sonst grosse Stücke aus den Büchern von *Adab*-Vorgängern ausgeschrieben hat, die er nicht nennt ²⁾, so hat er auch dieses Capitel entweder dem Murtađā oder dessen Nachschreiber Ibn Ḥamdūn entlehnt. Dies Verhältniss verräth sich auch bei der Knappheit der Notizen dadurch, dass er über die Unterredung des Rubejʿ b. Ḍabuʿ al-Fazārī mit dem Umejjaden-Chalifen, von der Abū Ḥātim Nichts mittheilt, in derselben Weise berichtet, in der sie bei jenen Schriftstellern erzählt ist (siehe Anm. 2 zu n^o. VII).

8. Dafür haben nun die neuesten *Adab*-Schriftsteller in ihren Compilationen das *Muʿammarūn*-Capitel des Abšihī ohne wesentliche Veränderung *wörtlich abgeschrieben* und ihren Encyklopädien recht bequem einverleibt. Dies konnte ich wenigstens an zwei Beispielen constatiren: dem in Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 8483, verzeichneten ganz modernen 'anonymen Sammelwerke (fol. 238^b) und der ebendas. n^o. 8437, beschriebenen, i. J. 1203 d. H. abgefassten Encyklopädie des *Muḥammed Amīn al-Maušilī* (fol. 86^b). Die *Muʿammarūn*-Abschnitte in beiden Büchern sind völlig gleichlautend, weil aus ein und derselben Vorlage wörtlich ausgeschrieben. Muḥammed Amīn hat seinem Excerpte die Nachricht angefügt über einen von ihm i. J. 1170 selbst gesehenen *Muʿammar*, der nach seiner eigenen, vom Verfasser freilich skeptisch aufgenommenen, jedoch von

1) Ein specielles Inhaltsverzeichniss findet man jetzt am besten in Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 8351.

2) Ein Beispiel in diesen Abhandlungen, I, 91, Anm. 5.

bringt. — I, 287, steht eine Notiz über 'Amr b. Hūmama al-Dausî (= Abû Hâtim, n^o. XVI); II, 87—89, ein besonderer Excurs unter dem Titel: أَخْبَارُ الْمُعَمَّرِينَ. Neben den aus Abû Hâtim geschöpften *Mu'ammārûn*-Mittheilungen haben in der Liste des Balawî noch folgende Namen Aufnahme gefunden: Dağfal al-nassâba; Abu-l-Ṭufejl 'Âmir b. Wâtîla, هُوَ آخِرُ مَنْ مَاتَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ; Ḥassân b. Ṭâbit; Ḥakîm b. Ḥizâm (st. um 54—58 d. H.); Anas b. Mâlik.

6. Auch der Vielschreiber *Abu-l-farağ ibn al-Ğauzî* (st. 597 d. H.) hat sich an dieser Literatur betheiliget. Er verfasste ein Werk über Biographien berühmter Männer aus dem Gesichtspunkte des Lebensalters, das sie erreichten: أَعْمَارُ الْأَعْيَانِ (H. Ch., I, 365, n^o. 971). Er gelangte dabei bis zu den Vertretern des Alters von 1000 Jahren, wobei er sehr wahrscheinlich auch die biblischen Legenden mit in Betracht gezogen hat. Das Buch scheint nicht erhalten zu sein; ohne Angabe des Titels wird es bei dem in der folgenden Nummer zu nennenden Schriftsteller citirt.

7. Unter den späteren *Adab*-Schriftstellern hat den *Mu'ammārûn* ein besonderes Capitel gewidmet der Aegypter *Šihâb al-dîn Ahmed al-Abšîhî* (erste Hälfte des IX. Jahrhunderts d. H.)¹⁾ in seiner Encyklopädie *al-Mustatraf fi kull fann mustatraf*. Ich habe hier nur die älteste Ausgabe des Buches (Lithogr., Kairo, 1275, in 2 Bden.) benutzen können; seitdem ist eine Anzahl neuerer Ausgaben in Typendruck erschienen (aufgezählt im Kairoer Katalog, IV, 323). Der 4. Abschnitt des XLVIII Capitel (II, 44) ist überschrieben: أَخْبَارُ الْمُعَمَّرِينَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ

1) Ueber seine Lebenszeit vgl. ZDMG., XXXV, 528.

mentar zur Sîra des Ibn Hišâm bekannten al-Suhejlî ¹⁾, sowie des angesehenen Traditionsforschers Abu-l-ṭâbir Aḥmed al-Ḥâfiẓ al-Silafî (st. 578 d. H. im Alter von 109 Jahren) ²⁾ und noch vieler anderer Berühmtheiten seiner Zeit ³⁾, mit denen er auf ausgedehnten Studienreisen ⁴⁾, sowie gelegentlich seiner Wallfahrt nach Mekka ⁵⁾ in wissenschaftlichem Verkehr gestanden hatte. Unter seinen Schriften, von denen er mehrere in seinem gleich zu erwähnenden Werke öfters citirt ⁶⁾, verdient besondere Erwähnung das von der Ġamʿijjat al-maʿârif in Kairo (1287, in 2 Bden.) herausgegebene *Kitâb Alif Bâ*, mit dessen Abfassung er sich Jahrzehnte hindurch (bereits um 630, I, 153. 453), zunächst zur Belehrung seines eigenen Sohnes ʿAbd al-Raḥîm (I, 61), beschäftigte, ein Buch, das unter dem Vorwande lexicalischer Untersuchungen ganz systemlos, in Form von eingeschachtelten Excursen, Nachrichten über die verschiedenartigsten Stoffe enthält und den Literaturforscher wegen der grossen Menge, zum Theil wenig bekannter Werke interessiren darf, aus denen es grössere Excerpte

1) *Alif Bâ*, I, 84.

2) *Ibid.*, I, 18. 20. 23. 35. 494; II, 294 und öfters, wo er ihn als unmittelbaren Gewährsmann für *Ḥadîth* Aussprüche anführt; er war 562 in Alexandrien dessen Schüler.

3) Unter ihnen nennt er öfters den Abû Muḥammed ʿAbdallâh al-ʿOṭmânî al-Dîbâġî, einen gelehrten Faḳîh in Alexandrien, der seinen Stammbaum auf den Chalifen ʿOṭmân zurückführen konnte, I, 36. 196. 297; II, 55. 144. 158 u. ö. (Ueber diese Familie und die Bedeutung des Namens al-Dîbâġî siehe Muġîr al-dîn, al-Ins al-ġalîl, 267.) Für Sprachkenntnisse erwähnt er als Lehrer einen Abû Muḥammed ʿAbd-al-Waḥḥâb, I, 65. 387 u. ö.

4) Er verkehrte zumeist in Aegypten und Baġdâd; hier genoss er den Unterricht des Sprachgelehrten Abû Muḥammed Ġaʿfar ibn al-Sarrâġ, II, 244.

5) Im Jahre 561; I, 194.

6) Ueberaus häufig citirt er ein Buch unter dem Titel: *al-Takmil* (vgl. *Catal. Lugd.-Batav.*, I. c.); er stellte auch eine Chrestomathie von versificirten *Ijâza*'s (vgl. *Muh. Stud.*, II, 192) zusammen: *أجازات منظومة*, I, 63. Beispiele solcher Poeme findet man auch in *Hadîkat al-afrâḥ* (Bûlâġ, 1282), 76; *TA.*, s. v. *رفع*, V, 369.

anschliessenden Capitel: نوادر, wird das Gedicht des *Sahl b. Ġâlib al-Chazragî über Mu'âd b. Muslim angeführt 1).

Nur die mit * bezeichneten 7 Nummern finden sich nicht bei Murtađâ; *alles Uebrige hat Ibn Ĥamdûn ohne Nennung seiner Quelle wörtlich aus den Ġurar abgeschrieben*, wobei er die längeren Artikel zum Theil verkürzt hat. Abschn. 2. entspricht einem Stück im Buch des Abû Ĥâtim, n^o. XXXIX, dem es aber nicht direct entnommen ist, da Ibn Ĥamdûn 5 für 'Ubejd einen besonderen Artikel hat; auch Ibn Ĥamdûn 9 entspricht der Erzählung in n^o. VIII des Abû Ĥâtim, stammt jedoch, wie der abweichende Text zeigt; aus anderer Quelle; 8 und 16 scheint er dem Buĥturî entnommen zu haben; 17 stimmt genau zu Ag., XIII, 111, 20 ff., wobei Ibn Ĥamdûn auch den Namen der Autorität, nach welcher Azrakî, dem Ag. die Erzählung entnommen haben, die betreffende Geschichte erzählt, mitcopirt hat: قال عبد العزيز بن عمران خرج أبو سلمة بن أسد السخ. Auch dies beweist, dass Ibn Ĥamdûn das Buch des Abû Ĥâtim nicht kannte; denn dieser hat, n^o. VI, eine ganz anders lautende Erzählung als Grundlage der Verse: كان لم يكن
السخ

5. Einen grösseren Excurs über *Mu'ammarrûn* giebt *Abu-l-ĥaġġâġ Jûsuf al-Balawî*, ein andalusischer Gelehrter des VI. VII. Jahrhunderts d. H. 2), Schüler des durch seinen Com-

1) Die Verse 1—6. 10, des Textes bei Mejd., I, 434, unten, mit folgenden Varianten: Vers 1, Mejd.: يقينا لعمرة; Ĥamd.: لميقات عمرة. — Vers 10, Mejd.:

ركبك الخلد; وان شد ركنك للجد.

2) Vgl. Catalogus Cod. arab. Bibl. Acad. Lugd.-Batav, I², 281. — Unter den vielen Zeitangaben, die in seinem Werke zu finden sind, ist die späteste: 661 (Ali' Bâ, II, 9). Im Jahre 581 gelangte aus Indien über Aegypten nach Malaga, wo der Verfasser damals lebte, ein Sendschreiben, in welchem das nahende Welt-Ende angekündigt wurde.

Wie es scheint, ist das Werk des Murtađâ die Quelle für die *Mu^cammarûn*-Capitel der im folgenden Jahrhundert entstandenen *Adab-Encyklopädien*, deren Verfasser ihre Vorgänger reichlich auszuplündern pflegten, ohne bei ihren Excerpten die unmittelbaren Quellen ihrer Mittheilungen anzugeben ¹⁾. Aus den Ğurar hat zunächst:

3. *Abu-l-Kâsim Husejn al-Râġib al-Isfahânî* (st. 502 d. H.) ein kleines Capitel (عنه) geschöpft für seine reichhaltige Encyklopädie *Muĥâdarât al-udabâ² wa-muĥâwarât al-šuarâ² wal-bulaġâ²* (ed. Kairo, Ğam^cijjat al-ma^cârif, 1287), II, 198, f. Von den bei Abû Ĥâtim nicht aufgeführten Personen finden wir den durch Murtađâ hinzugefügten Ma^cdikarib al-Ĥimjarî, sowie auch Mu^câđ b. Muslim (s. oben, S. XL) in der Liste des Râġib erwähnt. Während er aber nur eine recht trockene Darstellung des *Mu^cammarûn*-Materials liefert, hat sich über dasselbe in grösserer Ausführlichkeit verbreitet:

4. *Muĥammed b. al-Ĥasan ibn Ĥamdûn* (st. 562 d. H.) in seiner grossangelegten *Adab-Encyklopädie al-Tađkira*. Dieselbe enthält ein Capitel über *Mu^cammarûn* (Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n^o. 8359, fol. 214^b—218^a) mit folgendem Inhalte: 1) Rubej^c b. Đabu^c, Unterredung mit einem umejjadischen Chalifen; 2) * Unterredung des Mu^câwija mit einem ġurhumitischen *Mu^cammar*; 3) al-Mustaugir; 4) Duwejd b. Zejd; 5) ^cUbejd b. Šarja; 6) * ^cAdî b. Ĥâtim al-Ŧâ^ci; 7) Zuhejr b. Abî Sulmâ; 8) * Akĥam b. Šejfi; 9) * Mu^câwija und ein Ğurhumî; 10) Zuhejr b. Ğanâb; 11) Du-l-išba^c; 12) Ma^cdikarib; 13) Abu-l-Ŧammaĥân; 14) ^cAbd al-masîĥ; 15) Nâbiġa Ğa^cdî; 16) * Amânât b. Kġjs; 17) * ^cAmr b. al-Ĥâriĥ b. Muđâđ; — 18) in einem sich

1) Man erinnere sich nur, mit welcher Weitherzigkeit sich Ibn 'Abd rabbihi (vgl. Anm. 54 zu n^o. XLV) und Ĥușrî die Materialien des Ğâĥiz aneignen.

Cap. 51 (p. 143—144): فيما قيل في ما يصير اليه من نمتى
البقاء وطال عمره

Cap. 53 (p. 150—153): فيما قيل في التبرم بالحياة والملائة
وطول العمر

Cap. 122 (p. 291—303): فيما قيل في الكبر والهرم

2. Das erste Sammelwerk, in welchem den *Mu^cammarûn* ein specielles Capitel gewidmet wird, ist das bereits früher erwähnte Werk des *‘Alî al-Murtaḏâ* (st. 436 d. H.). Der Verfasser desselben scheint sich auch sonst für diesen Stoff interessirt zu haben; in seiner, in Stambul 1302 (zusammen mit dem *Sulwân al-ḥarîf bi-munâzarat al-rebî^c wal-charîf* von al-Ġâḥiz) gedruckten Schrift: *al-sihâb fi-l-sejb wal-sabâb* ¹⁾ hat er auf das Greisenalter Bezug habende Sprüche gesammelt. Wir sahen, dass er in den *Mu^cammarûn*-Capiteln seiner «Vorlesungen» von den durch Abû Ḥâtim gesammelten Ueberlieferungen Gebrauch gemacht hat. Dabei benutzte er auch andere Quellen, sowohl für die Prosa-Erzählungen, als auch für die von seinen *Mu^cammarûn* angeführten Altersgedichte. Dies tritt besonders in seinen Artikeln über *Du-l-iṣba^c* und *‘Abd al-masîḥ b. Buḡejla* hervor; vgl. die Anmerkungen zu n^o. LXIX. Die bezüglichen Capitel der *Ġurar* werden von dem in allen Zweigen der philologischen Literatur vielbelesenen Verfasser der *Chizânat al-adab* benutzt und citirt ²⁾.

1) Vielleicht ist diese Schrift gemeint unter: *كتاب الشيب والشيب* (sic) bei Abû Bekr ibn Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 295, 6. Auch in den *Ġurar* (ed. Teheran), 178; 233—238; 239—242, sind viele Gedichte über solche Dinge gesammelt.

2) *Chiz. ad.*, II, 408, zu *Du-l-iṣba^c*: *وقال عَامُ الْهَدْيِ السَّيِّدِ الْمُرْتَضَى*: *في أماليه غير الفوائد ودرر القلائد ومن المعمرين الخ* *ib.*, III, 308, *وذكره السيد المرتضى في فصل المعمرين من أماليه*: *zu Rubej^c b. Dabu^c*:

VI.

Der Charakteristik der Schrift des Abû Hâtim schliessen wir eine Uebersicht über die Stellung des in ihr behandelten Stoffes ¹⁾ in der späteren arabischen Literatur ²⁾ an.

1. Unmittelbar nach Abû Hâtim hat *al-Buhturî* (st. 284 d. H.) in seiner *Ĥamâsa* dieses *Adab*-Capitel aufmerksam gepflegt. Während in der gleichnamigen Sammlung des Abû Temmâm die *Mu'ammarrûn*-Poesie nur durch ein *einziges* Stück vertreten ist, das Gedicht des Muġamma^c b. Hilâl (Ĥam., 342), finden wir in der Anthologie des Buhturî eine stattliche Anzahl von Proben aus derselben. Einige sind uns aus der Schrift des Abû Hâtim bekannt, während wieder andererseits bei Buhturî mehrere Namen auftauchen, die in der Specialsammlung seines Vorgängers nicht enthalten sind. Die «*Dîwâne der Stämme*» werden wohl zum Theil die Quelle für die Kenntniss dieser Producte von verschollenen Dichtern gewesen sein, deren Namen anderweitig nicht bekannt sind. Vgl. das Gedicht bei LA., s. v. مرط, IX, 276.

Folgende Abschnitte der *Ĥamâsa* des Buhturî enthalten die in dieses Capitel fallenden poetischen Materien:

1) Wir verbreiten uns hier nicht über die Behandlung des Einflusses der *Mu'ammarrûn*-Gedichte auf die spätere poetische Literatur, führen jedoch für denselben ein sehr bezeichnendes Beispiel an. Von Aĥmed b. 'Abd rabîhi, dem Verfasser des 'Iġd (st. 328 d. H.), überliefert Ibn Ĥazm ein Altersgedicht (Anfang: *بليت وأبليتني الليالي وكرها*), das fast wie eine Copie der aus Abû Hâtim und al-Buhturî bekannten *Mu'ammarrûn*-Klagen erscheint; selbst seine 82 Lebensjahre giebt er in der in diesem Kreise häufigen (ZDMG., XLIX, 214, ff.) synthetischen Weise (70 + 10 + 2) an. Siehe al-Ġabbî (ed. Codera, *Bibl. arabico-hisp.*, III), 139. Dasselbe gilt von dem Altersgedichte der Poetin Marjam bint Abî Ja'ġûb, *ibid.*, 528.

2) Dass man im *Adab* diesen Gesichtspunkt ins Auge gefasst hat, beweist al-Ta'âlibî, *Laġâ'if al-ma'ârif*, ed. de Jong, 83, 14, wo von Abu-l-aswad gesagt wird, dass er in acht *Ṭabaġât* eine Stelle habe, darunter in den *Ṭabaġât al-mu'ammarrîn*.

nicht zur Zierde (92, 14); damit hängt wohl die Sitte des Färbens desselben (خضاب) zusammen ¹⁾.

Die Einzelheiten, die Muḥammed missbilligt, indem er die greisen Eltern der Rücksicht der Kinder empfiehlt, sind von so specieller Art, dass wir sie als Thatsachen des alltäglichen Lebens betrachten dürfen: «Sage ihnen nicht «pfui» und zanke nicht mit ihnen» (Sûre 17, 24: فلا تقلّ لهما أفّ ولا تنههما). Darum muss der Islâm eine Pflicht, die dem Araberthum nicht als selbstverständlich galt, den Gläubigen mit allem Nachdruck erst einschärfen ²⁾. Wäre uns die Schrift des Abû 'Ubejda «*Ueber die pflichtvergessenen und die treuen Kinder im arabischen Alterthum*» ³⁾ erhalten geblieben, so würden wir zur Beurtheilung dieser Verhältnisse sicherlich über reichlicheres Material verfügen ⁴⁾.

die sie von ihren nächsten Angehörigen zu ertragen haben (τὰς τῶν οἰκείων προσηλακίσεις). Hingegen werden nach dem Berichte des Abû Dulaf, bei Jâk., III, 448, 6, bei dem Turkstamme der Kaimâk Greise, die das achtzigste Lebensjahr überschritten haben, göttlicher Verehrung theilhaftig.

1) Vgl. Fihrist, 135, 25; 136, 1.

2) Mehrere *Hadit*-Aussprüche bei al-Nawawî, Adkâr (Kairo, 1312), 170; al-Gazâlî, Ihjâ' II, 183: وقال ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا، (zum ersten Satze vgl. al-Mas'ûdî, Murûg, IV, 170, 2; Aġ., III, 6, 22).

3) أخبار العاقّة والبررة ³⁾, citirt bei Tebr., Ham., 354, 3 v. u.; 'Ajni, IV, 153.

4) Auch in Bezug auf die letzterwähnten Kennzeichen kann die ins Einzelne gehende Wirkung der *inhaltlichen* Momente der arabischen Poesie auf die spanisch-jüdische Dichtung beobachtet werden. Die eben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der *Mu'ammârûn*-Poesie ist in einem die «*Altstufen*» behandelnden Gedichte (בן אדמה יזכור), nicht enthalten im *Dîwân*, ed. Egers, Berlin, 1886) des Abraham ibn Ezra wiederzufinden. Deutsche Uebersetzung in S. J. Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Prag, 1858), 221; Leop. Löw, Lebensalter in der jüdischen Literatur, 38.

lien ihren hilflosen Greisen nicht mit Achtung und Ehrerbietung entgegenkommen, sie vielmehr mit Geringschätzung behandeln, als überflüssige Last betrachten, als störendes Element sogar gern aus dem Wege räumen und dem Verderben preisgeben (vgl. besonders 20, 10. 19; 33, 8. 24; 37, 1, ff.; n^o. LXXXII, Anm. 1). Die Kinder umkreisen spöttend den hilflosen Greis (20, 16; 29, 16) ¹⁾; die Nächststehenden sind seiner überdrüssig und fügen ihm Leid zu (34, 16; 82, 16; 84, 5; 90, 5). Den Ġa^cd, einen *Mu^cammar* aus der Umejjadenzeit, schaffen die Söhne gegen seinen Willen nach Mekka, damit er dort den Rest seiner Tage in frommer Beschaulichkeit verleve und sie selbst sein Vermögen noch bei seinen Lebzeiten auftheilen können (Ağ., XIX, 69, 9: فَلَمَّا كَبِرَ حَمَلُهُ بَنُوهُ فَأَنزَلُوا بِهِ مَكَّةَ وَقَالُوا لَهُ تَعَبَدْتَ هَهُنَا ثُمَّ اقْتَسَمُوا الْمَالَ النِّخِ). Auch Ḥuṭej'a beklagt sich in seinem hohen Alter darüber, dass seine Söhne schlecht mit ihm umgehen und seinen Tod zu beschleunigen suchen (Dîwân, n^o. 35 meiner Ausgabe). Und der Fezârit Rubej^c b. Ḍabu^c findet es als der Rühmung besonders werth, dass ihn die Schwiegertöchter in seinem hohen Alter gut behandeln und dass seine eigenen Söhne sich nicht gegen ihn verschwören (Abû Ḥâtim, 6, 6). Die Regel scheint dies also nicht gewesen zu sein. Der abgelebte Greis, der an den Zügen des Stammes nicht theilnehmen konnte, galt nicht mehr als Gegenstand der Ehrerbietung ²⁾; das graue Haar diente

1) Vgl. Hiob, 30, 1.

2) Man wird dabei an ähnliche Vorgänge bei anderen Völkern erinnert, z. B. an die Mittheilungen des Strabo (XI, 11, 13) über die Behandlung der über siebzig Jahre alten Leute bei den Kaspiern; vgl. über das lieblose Verfahren mit alten Leuten bei Völkern Central-Afrika's, Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 336. 339. Auch bei Plato (Polit., I, 13) erwähnt der alte Kephalos unter den Klagen der Greise die schlechte Behandlung,

losen jungen Vogel (54, penult; 62, 12; 81, 20). Er ist der freien Bewegung beraubt, ein Hüter des Hauses, an dasselbe regungslos gefesselt ¹⁾ (*raḳīb al-bejt*, oder *raḥīnat al-bejt*, 20, 17; 23, 9; 34, 18; 63, ult.; 80, 5; 84, 4). Er dünkt sich wie ein hingeworfenes, unnützes Kleidungsstück (*laḳā*) ²⁾, das jeder Vorübergehende mit Füßen treten darf (30, 7; 34, 5 v. u.; 54, 13), oder ein unter den Packsattel gelegtes Zeug (*hils*) ³⁾, das diese Stelle niemals verlässt (61, 6) ⁴⁾ und als Vergleichungsobject für die Verächtlichkeit dient ⁵⁾. Vgl. auch 37, 7.

Im Allgemeinen scheint es uns der besonderen Hervorhebung werth, dass wir, entgegen der gewöhnlichen Voraussetzung einer ehrenhaften Stellung der betagten Leute in diesen Kreisen, aus den Altersgedichten und den an sie geknüpften Ueberlieferungen, die ihnen als Einleitung dienen, den Eindruck empfangen, dass die Fami-

1) Der Held, der in jungen Jahren hoch zu Ross gegen den Feind gezogen, nennt im Alter das Ruhebett sein Reithier, Ibn al-Sikkīt, 47, 3.

2) لُقَى heißen die vor der Ka'ba der Vernichtung und Verwesung anheimgegebenen Kleider derjenigen, welche die Ka'ba-Riten unberechtigter Weise in bekleidetem Zustande verrichtet haben (Azraḳī, Chron. Mekk., 118, unten). Ueber Nacktheit während des *ṭawâf* siehe Wellhausen, Heidenthum ¹, 106. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche feest, 112, ff., hat die Thatsächlichkeit dieser Gewohnheit bezweifelt; vgl. Ag., XIX, 105, 4. Ein merkwürdiges Beispiel aus Indien für Verrichtung von liturgischen Ceremonien (Bittgebet bei Regennoth) in nacktem Zustande findet man JRAS., 1897, 475, ff.; 1898, 194, ff.

3) Ein anderer Name dafür ist noch: سَوِيَّة; Tebr. zu Ibn al-Sikkīt, 180, 3.

4) Dies ist das tertium comparationis; vgl. Muh. Stud., II, 95; auch sattelfeste Reiter heissen wegen ihrer strammen, fast regungslosen Haltung auf dem Rücken des Rosses: أحلاس خيبل, Hud., 173, 5; Hamad., Makâm., 26, 3; die Banû 'Iḡl werden damit charakterisirt, Ag., XIV, 143, 15.

5) Mit لُقَى zusammen: كَالْحَالِسِ لَيْسَ لَهُ زِمَاعٍ Muf., 31, 14.

sowie ihres hinkenden (70, 11) oder trippelnden Ganges (30, 10; 36, 2; 67, 19), der sie nöthigt, statt des Bogens und Speeres den stützenden Stab zu ergreifen (62, 15; 69, 3. 4; 82, 17, ff.) oder sich, wie kleine Kinder, kriechend fortzubewegen. — Einige klagen sogar über ihre Geschwätzigkeit, das Ausplaudern der ihnen anvertrauten Geheimnisse als lästiges Symptom des hohen Alters (27, 16; 83, 18); sie reden im Allgemeinen dummes Zeug (31, 17; 54, ult.).

Eines der häufigsten Elemente in der Beschreibung des Greisenalters ist die Schilderung der Vereinsamung der *Mu'ammarrûn*, ihrer Vernachlässigung von Seiten der nächsten Angehörigen, ihrer Verstossung von allem gesellschaftlichen Leben und Treiben. Zur Darstellung dieser Vereinsamung gebrauchen die Verfasser solcher Gedichte gern auf verschiedene Situationen der Vögel sich beziehende Gleichnisse. Neben anderen Thieren ¹⁾ ist bei den Arabern die Langlebigkeit des Geiers (vgl. Ps. 103, 4) sprichwörtlich. Ihm begegnen wir denn vorzugsweise in den Vergleichen der *Mu'ammarrûn*. Der hochbetagte Greis ist einem Geier ²⁾ gleich, dessen Junge davongeflogen sind (22, 7; 62, 12) ³⁾ und der vereinsamt auf hoher Warte steht (84, 14). Auch mit einem Falken vergleicht er sich, dessen Flügel abgeschnitten sind (24, 4), am häufigsten aber mit einem hilf-

1) Als *Mu'ammarrûn* werden noch erwähnt: die *Eidechse* (Ru'ba, Arâgiz al-'arab, 123, Vers 1; Ibn al-Sikkît, 19, penult.; bei Dam., s. v. حَسَل, I, 292,

fälschlich als von al-'Aggâg citirt) und das Insect *Kurâd*. Vgl. Mejd., II, 434.

2) Im hohen Alter vergleicht sich mit ihm al-Farazdak, ed. Boucher, 136, 4 v. u. Ueber den Anknüpfungspunkt des Gleichnisses siehe Schol. zu Ibn Hamdîs, ed. Schiaparelli, 251, unten.

3) Vgl. Ag., XIX, 69, 8:

فَأَصْبَحْتُ مِثْلَ طَائِرٍ طَائِرٍ فَرَّخُهُ * وَغُودِرَ فِي رَأْسِ الْهَشِيمَةِ سَائِرُهُ

Schicksals», 84, 3; vgl. 98, 4 v. u.) und die specielle Beschreibung verschiedener körperlicher Gebrechen, denen das hohe Alter unterworfen ist ¹⁾: Ausfallen der Zähne, Schwerhörigkeit (44, 1; 87, 18; 103, 3) u. A. m.

Ueberaus gern verweilen diese Gedichte bei der speciellen Schilderung des Verfalles des Gesichtssinnes. Der Alte muss seine Wimpern mit der Hand in die Höhe heben, wenn er sich seiner Augen bedienen will (27, 13); dagegen sieht er Dinge, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. 'Âmir b. Z̄arib gebraucht dafür die Hyperbel, dass er seine eigene Nase für eine vor ihm stehende Person, und die Haare seiner Wimpern für eine Heerde ansieht (47, 3, ff.). Aus der Nähe sieht er nicht; den Fussgänger hält er für einen Reiter (92, 19—21). Häufig wiederkehrend ist die Erwähnung des Doppelsehens (74, 14); über dieses Symptom klagen die Greise in mehreren der ihnen zugeschriebenen Verse (62, 13; 88, 13; 97, 5; 103, 1) ²⁾.

Ebenso häufig ist die Schilderung der kurzen Schritte (54, 18; 63, 2. 6), zu denen sie beim Gehen gezwungen sind ³⁾,

1) Vgl. das Regez-Gedicht des Abu-l-Nağm, bei Ibn al-Sikkit, 114, 5. Die „Zeichen des hohen Alters“ (أَيَاتُ الْكِبَرِ) sind zusammengestellt in einem Vierzeiler des Abu-l-'urjân al-Muḥârîbî (Zeitgenosse des Propheten), Usd al-gâba, V, 252, unten.

2) Einige Parallelen bieten die Gedichte des Rabî'a b. Maḥrûm und Ḥarb b. Ġunm al-Fazârî, Bḥt., Ḥam., 297, die zuweilen zu dem Wortlaut an obigen Stellen stimmen.

3) Darüber vgl. ein Gedicht des 'Ilḩa al-Tejmî, bei Ibn al-Sikkit, 286, 7, ff.; der Greis ist: رَجُلٌ مُقَارَبُ الْخَطْوِ Usd al-gâba, V, 267, 18; Rabî'a b. Maḥrûm, Bḥt., Ḥam., l. c.:

وَمَشَّيْتُ بِالْيَدِ قَبْلَ رَجْلِ خَطْوَهَا
رَسْفُ الْمُقَيَّدِ تَحْتَ صَلْبِ أَحَدَبِ

fasser der Altersgedichte nicht angestrebt zu haben. Sie bewegen sich immerfort im Kreise derselben Klagen und Beschwerden. Am liebsten lassen sie ihre Helden einen Rückblick werfen auf die Tage des Ruhmes (94, 5, ff.), da sie noch selbst überall wacker mitthaten, die Züge des Stammes mitmachten, an den Werken ihres Muthes und ihrer Tüchtigkeit theilnahmen (22, 13, ff.; 26, 10, ff.; 31, 9, ff.; 33, 19, ff.; 45, 14, ff.; 56, 7, ff.; 61, 18; 85, 9, ff.; 86, 3, ff.; 92, 3, ff.), während der abgelebte Greis dem Stamm in den Thaten des Edelmuthes nicht behülflich sein, dem Maulâ keine Hülfe gewähren kann (89, 1. 2). «Vormals — so sagt einer in einem von Abû Hâtim nicht mit aufgenommenen *Mu^cammar*-Gedicht — habe ich Löwen Furcht eingejagt; jetzt zittere ich vor Füchsen» ¹⁾. Dies ist ein ständiger Stoff solcher Gedichte in allen Zeitaltern ²⁾.

Zu den typischen Klagen in den Altersgedichten gehört, ausser dem Jammern über das Ergrauen der Haare, über die Runzeln der Haut (70, 13, ff.) ³⁾, die Schilderung der gebeugten, höckerigen Körperhaltung⁴⁾ («wie der Strauss», 34, 17; «wie ein Pfeilbogen», 54, 18; «wie ein Jäger, der im Hinterhalt dem Wilde auflauert», 63, 1; oder im Allgemeinen: «es haben mich gebeugt die Beugerinnen ⁵⁾ des

1) Ibn Hamdân, fol. 210a: وَقَالَ بَعْضُ الْمَعْمُورِينَ

وَإِنَّا رَأَيْتَ عَجَبِيئَةً فَاصْبِرْ لَهَا * وَالذَّهْرُ قَدْ يَبْتَئِي بِمَا هُوَ أَعْجَبُ
وَلَقَدْ أَرَانِي وَالْأَسْوَدَ تَخَافُنِي * وَأَخَافُنِي مِنْ بَعْدِ ذَاكَ التَّغْلِبُ

2) Vgl. LA., s. v. هَضَل، XIV, 222; Ibn al-Sikkît, 43, 4 (Abû Kabîr); ibid., 47, 3 (Abu-l-Kâ'if al-Asadî).

3) Für فصول hat Ġamhara, 109, Vers 12: فصول.

4) Vgl. Musâwir b. Hind, Ġam., 226.

5) *Hâniġât al-dahri* (vgl. Ru'ba, Ibn al-Sikkît, 156, 8: أَمَا تَسْرَى دَهْرًا

حَنَانِي خَفْصًا); die Schicksalsmächte werden im Arabischen gewöhnlich als weiblich gedacht.

wiederkehrende Klage der alten Leute dass sie von Mädchen und Frauen verspottet und belächelt werden, die sich von ihnen ihres Greisenthums wegen abwenden (34, 1, ff.; 54, 1, ff.; 64, 1, 9; 65, 19, ff.), sie «alte Onkel» nennen ¹⁾ (70, 7, und Anm.), statt sie, wie vormals, als «liebe Brüder» anzureden ²⁾. Dies, freilich nicht speciell arabische Motiv, welches, wie viele andere charakteristische Elemente der arabischen Poesie, auch in die spanisch-jüdische Dichtung eingedrungen ist ³⁾, hat sich durch die mittleren Perioden der Poesie hindurch ⁴⁾ bis hinab in die modernsten arabischen Volkslieder erhalten ⁵⁾.

Abwechslung und Mannigfaltigkeit scheinen die Ver-

Sikkî, 139, 6—9; vgl. Bht., Ham., 296, Gađijja b. Sulmâ al-Dabbî:

قَدَرْتِ أُمَامَةَ أَنْ رَأَتْ قَوْمِي * وَأَنْ أَنْكَنِي لِنَقْدَمِي ظَهْرِي

1) Zuh., 15, 3.

2) Vgl. Achṭal, 43, 3; bei Maḳk. (ed. Leiden), I, 626, penult., folgt darauf

ein in der Dîwân-Ausgabe nicht vorhandener Vers: وَأَنَا دَعَوْتُكَ يَا أَخِي

الخ. Dieselbe Wendung entlehnt auch der Spanier Abû Bekr ibn Zuhr (Abenzoar, st. 595 d. H.) in der Schilderung seines Greisenthums, bei Ibn Chalikân, n^o. 683, Wüstenf., VII, 97.

3) Moses b. Ezra, Tarschisch, ed. Günzburg (Berlin, 1886, Mek. Nird.), 50, 4 v. u.: שחקה ללובן שערת: עפרה בזה לי כי שבתיו וכו'.

ראשי וכו'

4) Achṭal, 158, 7, ff.; Ibn Harma, Ag., IV, 114, 23; Kumejt, bei Mejd., II, 38; LA., s. v. قوب, II, 187 (das Sprichwort: قَاتِبَةٌ وَقُوب); Ru'ba, Arâğfz al-'arab, 122, ult.; Ibn Kejs al-ruḳajjât, Ag., XXI, 72, 12, und das auch unter den grammatischen *Sawâhid* berühmte Gedicht in Ag., IV, 71, 14 (vgl. ZDMG., XLIX, 675). — Wie gedankenlos und mechanisch dabei zuweilen die neueren Dichter ihren Vorgängern nachahmten, kann Ibn Ḥamdîs, Dîwân, ed. Schiaparelli, n^o. 220, Vers 11, ff., zeigen: „Sulejmâ sieht auf meinen ergrauenden Scheitel. . . , wie Salmâ auf das Haupt des Di'bil blickte und dabei erstaunte“, ohne Zweifel eine Anspielung auf den Vers des Di'bil, Ag., XVIII, 33, 2. — Eine specielle Sammlung solcher Dichterstellen ist in

einem Capitel der Anthologie الصناعات سر (Cod. Leiden 197 Gol.), Catalogus, I², 326, 18, enthalten; vgl. auch 'lḳd, I, 319—322.

5) M. Hartmann, ZDMG., LI, 191, 10.

namen häufig ernsten Bedenken unterliegen ¹⁾, so dürfen wir schon mit grösserem Recht eine Verszeile des Muzarrid (Mufadd., 16, 4) in Anspruch nehmen:

«Kein Willkomm' dem grauen Haare, das uns zu besuchen kommt,

Aber da es kommt, kann ihm der Zutritt nicht verwehrt werden».

Und wie ein beabsichtigter Widerspruch gegen diese Anschauung klingt einmal der von Jahjâ b. Zijâd (Ende der Umejjadenzeit) an das greise Haar gerichtete *Marhaba*-Ruf sammt der Motivirung, mit der der Dichter diesen Willkommgruss rechtfertigt (Ĥam., 498, ult.). Vgl. Abû Ĥâtim, 98, 15.

So können wir denn den Stammbaum jenes poetischen Bildes von dem pietistischen Dichter aus Abûsîr (st. 696 d. H.) bis hinauf in die alte classische Poesie zurückverfolgen. — Auch die von Abû Ĥâtim gesammelten Altersgedichte bieten uns immerfort einzelne Züge und Attribute, die zu den ständigen Typen der alten Poesie gehören. In unseren Anmerkungen haben wir gelegentlich auf solche Parallelen hingewiesen. Hierzu gehört vor Allem die in die alte Poesie zurückreichende ²⁾, hier in den verschiedensten Variationen

1) Bht., Cap. 116, p. 262, von 'Adî b. Zejd:

ضَيْفٌ بَغِيضٌ لَا أَرَى لِي عَصْرَةً
مِنْهُ هَرَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ لِي مَهْرَبًا

ibid., 265, von Asmâ' b. Rijâb al-Ġarmî:

أَضْحَى لِي الشَّيْبُ ضَيْفًا غَيْرَ مَرْتَحِلٍ
وَلَيْتَنَّهُ كَانَ يُفْقِرِي الْمَالَ فَارْتَحَلَا
لِكُلِّ ضَيْفٍ قَرَاهُ أَنْتَ حَاشِمَةٌ
وَمَا قَرَا الشَّيْبَ إِلَّا الْإِحْلَامُ إِنْ نَزَلَا

2) Muf., 31, 2; in sehr humoristischer Weise al-Baulâni, bei Ibn al-

arabischen Literatur berühmten ¹⁾ Jugendgedichtes des Mutanabbî (ed. Kairo ²⁾, II, 300) haben den Gedanken zu grosser Popularität gebracht; selbst Ḥarîrî wendet ihn mit unverkennbarer Benutzung des Wortlautes an ²⁾, und in der Erzählung von ʿAlî Nûr al-dîn und Marjam al-zunnarijja in Tausend und eine Nacht (ed. Kairo, 1279, IV, 152, 19—20) wird der Vers des Mutanabbî sogar anonym angeführt, ein Beweis dafür, wie sehr er zum Gemeingut geworden. Eine Reminiscenz bietet im VII. Jahrhunderts der Andalusier ʿAlî b. Mûsâ ibn Saʿîd (bei Maḳḳarî, ed. Leiden, I, 641, 10), und in wörtlicher Entlehnung (*iktibâs*) finden wir den ersten Halbvers in der Burda des Bûṣîrî, Vers 14 (Rahlf's; Vers 15, Basset). Weiter hinab haben wir die Wirkung des Verses von Mutanabbî nicht verfolgt. Wohl aber können wir, in der Zeit aufwärts schreitend, die Wahrnehmung machen, dass Mutanabbî, der sich ja gern gute Dinge aus den Dichtungen seiner Vorgänger angeeignet hat ³⁾, selbst nicht der erste Erfinder des zu so grosser Beliebtheit gelangten poetischen Bildes ist. Auch der Zeitgenosse des Chalifen al-Mutawakkil, Diʿbil al-Chuzâʿî (st. 276 d. H.), spricht zu dem «Gast, der sich auf seinem Scheitel zeigt und den er gebührend aufnimmt» (صيف
فقرينه ألم بمقرني فقريته, Muḥâd. ud., II, 193). Die Redensart reicht in die alte classische Periode der arabischen Poesie zurück, aus deren Schätzen ja die Dichter der ʿabbâsidischen Zeit nicht ungerne schöpften. Wenn wir dabei auch nicht viel Gewicht auf die in die Ḥamâsa des Buḥturî aufgenommenen Gedichte legen, bei denen die ihnen vorgesetzten Verfasser-

1) Vgl. ZDMG., LI, 472.

2) Im Katalog Jer hebr., arab. etc. Handschriften der Kais. Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg (1881), 2, n^o. 5.

3) Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 7577.

druck käme ¹⁾. Dies Bild hat seinen realen Grund in dem Umstande, dass bei den Andalusiern Weiss als Trauerfarbe galt ²⁾. Im Osten des Islâm, wo die Trauer durch dunkle Farben veranschaulicht wird ³⁾, dient Weiss für andere Gleichnisse ⁴⁾.

In den alten Gedichten, auf welche wir im ersten Abschnitt dieser Abhandlung hingewiesen haben, ist der Grund gelegt zu manchem poetischen Bild, zu mancher dichterischen Phrase, die, später gern nachgeahmt, den Weg durch die Jahrhunderte neuerer Literatur machen und zum eisernen Bestande dieses Theiles der dichterischen Phraseologie werden.

Ein Beispiel, das sich zwar nicht unmittelbar an die *Mu'ammarûn*-Poesie anschliesst, kann uns dies besonders klar vor Augen stellen.

Die arabischen Dichter bezeichnen mit Vorliebe das auf dem Scheitel des Mannes sich einstellende graue Haar als «unwillkommenen Gast». Die Anfangsworte eines in der

1) Makkarî (ed. Leiden), II, 293, 8, ff.; 496, unten. In der poetischen Blumenlese *Mağmû'at azhâr min ruba-l-as'âr* von Iljâs Bâsil (Jerusalem, 1866), III, sind einige solcher Gedichte zusammengestellt.

2) Wie dieses Bild auch in die unter dem Einfluss der arabischen Bildung blühende jüdische Poesie eingedrungen ist, zeigt der Spruch des Charizi im *Tachkemôni*, Cap. L, n°. 53 (ed. de Lagarde: *Judae Harizii Macamae*, 191, 7):

מודה אני מעשה מרו עולם * הלובשים לבן ביום אֶבְלָם
בן שעוררו לִבְשׁוֹ לִבָּן * על נוד יָמוּ נִעַר וסוד צָלָם

Dahingegen vergleicht *Jehûdâ hal-Lêwi* (*Diwân*, ed. Brody, I, n°. 53, Vers 10) die unter das schwarze Haupthaar gemengten Anfänge des Ergrauens mit: *יָמוּ רִצֵּן תֹּךְ לִילֵי עֲבוּחַת*; vgl. für die Trauerfarbe auch Moses b. Ezra, ed. Luzzatto, *Ozar nechmad* (Blumenfeld), III, 48, 2.

3) *Muh. Stud.*, I, 259, Anm. 6; dazu *'Ant.*, 4, 2; *Abû Hanîfa Dinâw.*, 341, 1. Hingegen wird die schwarze Farbe der Abbâsiden als *الشَّيْبَاب* *لُون* gerühmt, I. *Chall.*, n°. 773 (*Wüstenf.*, IX, 73).

4) *A'sâ*, *Jâk.*, IV. 425, 19. — Weisse Kleider werden im *Hadîth* empfohlen: *البسوا البياض ذللتها أظهر وأطيب وكفتموا فيها موتاكم*, *Tirm.*, II, 133, oben.

Nachrichten kannte, keine Stelle gefunden hat ¹⁾. Wahrscheinlich fehlte ihm eine Ueberlieferung über Altersgedichte dieses *Mu'ammad*, von denen eines allerdings aus anderer Quelle bekannt ist ²⁾. Nur in seltenen Ausnahmefällen hat sich der Verfasser gestattet, von jenem, aus dem ganzen Rahmen der Schrift ersichtlichen Plane abzuweichen (vgl. 62, 5 v. u.). Als guter Muhammedaner hat er dann seiner Schrift aus der biblischen Legende genommene Materien als Einleitung vorangehen lassen.

Was nun den allgemeinen Charakter der von Abû Hâtîm gesammelten Altersverse anbetrifft, so können sie als poetische Producte, *einzel*n genommen, in aesthetischer Hinsicht wenig Interesse bieten; für die *Literaturgeschichte* sind sie jedoch als *Gattung* nicht ohne Bedeutung.

Wie alle Poesie der nachclassischen Periode haben sie sehr wenig neue Motive in die arabische Dichtkunst eingeführt; allerdings einige Einzelheiten, auf die wir im Laufe dieses Abschnittes zurückkommen. Auch in Bezug auf die Schilderung des Greisenalters und seiner Attribute hat die spätere Poesie die von den alten Dichtern aufgestellten Typen nachgeahmt. Als localen Gewohnheiten angepasste Varietät verdient der individuelle Zug der *spanisch-arabischen* Altersgedichte hervorgehoben zu werden, dass in ihnen das graue Haar sehr häufig mit der *Trauerkleidung* (حَدَادٌ, لِبَاسٌ لِحْزَنِ u. A. m.) verglichen wird, als ob darin die Trauer um die entschwundene Jugend zum Aus-

1) Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass dieser Hârîf b. Ka'b mit dem Hârîf b. Hâbib b. Ka'b, n°. LXXXVII (vgl. die Anm. 1), identisch ist und dass in dem Namen der in Anm. 1 zu n°. I besprochen Fall vorliegt.

2) Siehe Anm. 14 zu n°. LXVI.

gern auf diesem Gebiete: *Lucianus* ¹⁾ und *Phlegon aus Tralles* ²⁾) die Zusammenstellung der Namen und Nachrichten der ihm aus einem bestimmten Kreise zur Kenntniss gelangten *Mu'ammārūn*, sondern zunächst die Mittheilung und Aufbewahrung der *Gedichte*, und zum theil auch der *Weisheitssprüche*, die von der Ueberlieferung an die Namen der *Mu'ammārūn* geknüpft worden waren, in erster Linie aber die Sammlung ihrer Altersgedichte. Dass es ihm nicht bloss um die Constatirung der Namen und der langen Lebensdauer ihrer Träger zu thun war, folgt u. A. auch daraus, dass einer der berühmtesten *Mu'ammārūn*, al-Ḥārīṭ b. Ka'b, im *Kitāb al-waṣā'ijā* ³⁾ desselben Verfassers erwähnt ist, im *Mu'ammārūn*-Buch aber, trotzdem der Verfasser ihn und seine

1) *Μακρόβιοι*. Lucianus erwähnt in dieser Schrift (c. 17) nach dem geographischen Werke des Isidorus aus Charax, dessen Lebenszeit man gewöhnlich um den Anfang unserer Zeitrechnung ansetzt, auch einen arabischen *Mu'ammār*: Γόαισος, der zur Zeit des Isidorus über das Gewürzland 'Omān herrschte (Ὀμανῶν τῆς ἀρωματοφόρου βασιλεύσας) und im Alter von 115 Jahren starb (ed. Jacobitz — Teubner —, III, 198). O. Blau hat diesen arabischen Fürsten mit Dū Ġaiśān identificirt (Altarabische Sprachstudien, II, ZDMG., XXVII, 315, ff.).

2) *Περὶ μακροβίων*; vgl. oben, S. XXX, Anm. 2.

3) Fol. 71a (= Ġurar, n^o. 1): قالوا جمع الحارث بن كعب بنيه حين حضرته الوفاة فقال يا بني قد أنت على ستون ومائة سنة ما صافحت بيمني يمين غادر ولا قنعت نفسي بأخلة فاجر ولا صبوت بأبنة عم ولا كنتة ولا طرحت عندى مومسة قناعها ولا بحث لصديق بسرّ وآنى لعلى دين شعيب النبى صلعم وما عليه احد من العرب غيرى وغير أسيد بن خزيمه وتميم بن مسر فاحفظوا وصيتى وموتوا على شريعتى قالوا وأوصى عمرو بن العوث بن طبيى ولده وم ثعل vgl. fol. 72a: ونبهان وبنوم وكان عمرو قد عاش حتى كبر ولده فقال الخ

sie noch zur Zeit Jô'âbh's gelebt haben und mit der *אשה הכמה*, II. Sam., 20, 16, identisch sein. Das Maass ihrer Langlebigkeit wurde durch die spätere Legende ¹⁾ noch gesteigert, indem man ihr mit noch acht anderen Personen das Privilegium zuerkennt, dass sie lebend ins Paradies eingegangen sei (Kolbô; vgl. Pachad Jišchâḳ, Bst., ת, 183^a: *תשעה נכנסו בהייהן לגן עדן*). Wie berühmt diese Legenden auch bei den Muhammedanern gewesen sein müssen, zeigt die Thatsache, dass die Langlebigkeit der « 'Agûz Banî Isrâ'îl » ²⁾ Gegenstand eines Sprichwortes werden konnte. Die agadische *Mu'ammârûn*-Tradition ist übrigens in dem talmûdischen Spruche von den sieben Männern (von Methusalem bis Elias), deren Lebensdauer, in unmittelbarem Zusammenhange, die Dauer der Welt umspannt, aufbewahrt: *את כל העולם כלו וכו'*: (שבעה שקפלו³⁾, babyl. B. Bathrâ, 121^b).

V.

Die Aufgabe, die Abû Hâtim sich mit seiner Schrift stellte, war nicht (wie bei seinen griechischen Vorgän-

1) Ein anderer *Mu'ammâr* der jûdischen Legende (auf die sich auch die Hindeutung des Wabb b. Munabbih, Tab., I, 181, 16, ff, zu beziehen scheint) ist der sich selbst vergötternde König von Tyrus (Ezech., 28). Dieser wird mit Chîrâm identificirt, der zum Zeitgenossen sowohl des David und Salomo, als auch noch des Propheten Ezechiel gemacht wird: „21 Könige aus dem Hause David und ebenso viele aus dem Hause Israel, 20 Propheten und 10 Hohepriester habe ich sterben sehen und habe sie alle überlebt“ (Jalkûṭ, § 367). Ja, es sei selbst die Sterblichkeit über Adam und seine Nachkommenschaft nur in Voraussicht der Selbstvergötterung dieses Chîrâm und des Nebukadnezar verhängt worden, B. Bathrâ, 75^a: *בך נסתכלתי וקנסתי כוונתה על אדם הראשון*. Sein hohes Alter wird in späteren Midrâschim noch dadurch gesteigert, dass man ihn mit dem 'Adulamiten Chîrâ, Gen., 38, 1, identificirt und 1200 Jahre leben lässt. — Vgl. auch A. Epstein, Beiträge zur jûdischen Alterthumskunde, I (Wien, 1887), 111, Anm.

2) Auch bei Tab, I, 482, 12; 486, 6, wo ihr Name nicht genannt wird, ist sie nur als: *عجوز من بني اسرائيل* bezeichnet.

3) Var.: *שכפלו*, Responsen der Ge'ônîm, ed. Harkavy (Berlin, 1887), 141, n°. 285.

welche sich die Quellen, aus denen er schöpfte, nicht mehr erstreckten. — Auch *Ibn Lisân al-Ḥummara* wird gelegentlich als Typus der Langlebigkeit genannt: *أعمر من ابن نسان الحمرة* (Mejd., I, 437); dabei wird aber die viel wahrscheinlichere Variante: *أعلم* verzeichnet (Freytag, Prov., III, 1, 163, n^o. 268). Die Berühmtheit des *Warḳâ² b. al-As'ar* gründete sich eher auf seine Weisheit¹⁾ und Eloquenz (I. Dur., 213, 8) und seine Kenntniss der Genealogie (*al-Muraṣṣa^c*, 80, 2), wiewohl auch sein hohes Alter gelegentlich erwähnt wird²⁾.

Ganz ausserhalb des Kreises von Abû Ḥâtim lag es, die «*Greisin der Banû Isrâ'îl*» (aus dem Sprichwort: *أكبر من عاجوز بنى إسرائيل*, Mejd., II, 98; Freytag, Prov., III, 1, 384, n^o. 223) seiner Sammlung einzuverleiben. Es ist dies ein Sprichwort, welches mit als Beispiel für den tiefen Einfluss angeführt werden kann, den die jüdische Agada auf die muhammedanische Legende geübt hat. Die «*israelitische Greisin*» ist nämlich: *شارح بنت يسير بن يعقوب* (Mejd., l. c.), richtiger: *سارح بنت اشعر* (*al-Jaḳûbî*, ed. Houtsma, I, 34), d. i. *Serach, Tochter des Âschêr*, die nach der auch von den Muhammedanern erzählten³⁾ jüdischen Legende (babyl. *Sôṭâ*, 13a) den Auszug der Israeliten aus Aegypten erlebte, die Stelle, wo der Sarg Joseph's in den Nil versenkt ward, kannte und bei dessen Auffindung behilflich war. Nach einer Agada (Berêsch. r., Cap. 94) soll

1) Auch von einer Unterredung des Mu'âwija mit diesem Weisen wird berichtet, wobei ihn jener über Mittel und Hindernisse der Wissenschaft befragte. *Damîrî*, s. v. *عمر*, I, 330.

2) Mejd., zu dem Sprichwort: *أنسب من ابن نسان الحمرة*, II, 253, unten: *وكان أنسب العرب وأعظمهم كبراً*.

3) Vgl. *Dam*, s. v. *حصان*, I, 294, 1, ff.

والرأى منهم بُرج بن مُسَهِر وهو أحد المعمّرين وأُنَيْف بن حارثة
ابن لأم وعبد الله بن سعد بن الكشّرج أبو حاتم طيّب وعاريق
الشاعر ومُمرّة بن عبد رُضا يريده [ون] سواد بن قارب الدّوسيّ
ليمتاكنوا علمه فلما قربوا من السّراة قالوا ليخبا كّل رجل منّا
خبياً ولا يخبر به صاحبه ليسأله عنه فان اصاب عرفنا علمه
وان اخطأ ارتحلنا عنه فخبياً كّل رجل منهم خبيئاً ثم صاروا انبيّه
فاهدوا له ابلاً وطرفاً من طرف الحيرة فضرب عليهم قبّة ونحر لهم
فلما مضت ثلاثة دعا بهم وتكلّم برج وكان أسنّم فقال الخ¹)

Selbst die Erwähnung von Leuten, deren Langlebigkeit
im Munde des Volkes *sprichwörtlich* wurde, vermischen wir
in der Sammlung des Abû Hâtim. Ein *Mezîd b. Sa'd*,
über dessen Identität die verworrensten Nachrichten über-
liefert sind²), den man sich aber jedenfalls als in der alten
heidnischen Vorzeit lebend dachte und als den Erfinder
des Brauches, den Stab als Stütze im Greisenalter zu
benutzen, ansah, ist ein sprichwörtlicher Typus des hohen
Alters: *يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ فِي طَوْلِ الْعَمْرِ* (al-Murassa^c, 118,
oben). — Den Helden des Sprichwortes: [بن مسلم] *أَعْمَرُ مِنْ مُعَاذِ*
(Mejd., I, 434, unten) hat Abû Hâtim wahrscheinlich aus
dem Grunde nicht aufgenommen, weil er mit seiner Samm-
lung nicht bis in die Zeit des Mu'âd³) hinabging, auf

1) Hier folgen Ansprachen der fünf Leute, welche den Scharfsinn des
Sawâd al-Dausî auf die Probe stellen.

2) Deswegen hat ihn wohl Abû Hâtim abseits liegen lassen, ebenso
wie den oben erwähnten Sa'd al-Fizr, von dem den bedeutendsten Philo-
logen und *Achbâr*-Ueberlieferern nichts bekannt war, LA., s. v. *فزر*, VI, 360:

وقال ابو الهيثم لا اعرفه وقال الأزهرى ما رأيت احدا يعرفه

3) Er war i. J. 161 d. H. als Emir von Chorâsân mit der Niederwerfung
des Mukanna' betraut; man schreibt ihm eine Lebensdauer von 150 Jahren
zu. Ein Gedicht, das sein hohes Alter zum Gegenstande hat, bei Mas'ûdî,
Murûg, III, 375.

لَقَدْ عَاشَ حَتَّى قَبِيلَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ
 وَأَفْزَى فَنَسَامًا مِّنْ كُهُولٍ وَشَبَّانٍ
 فَكَأَلَّتْ بِهِ مِنْ بَعْدِ حَرَسٍ وَحَقَبَةٍ
 دَوِيهِيَّةٍ حَلَّتْ بِنَضْرٍ بِنِ دَهْمَانٍ

Als solcher gilt auch der Kinânit *Kabât b. Asjam*, den Mejdânî, II, 109, als Urheber des Sprichwortes: لقد كنت وما أُخَشِي بالذئب erwähnt. Er sah den Einzug des «Elephanten» in den Hîgâz ¹⁾ und kämpfte noch bei Bedr in den Reihen der Feinde des Propheten, zu dem er sich später dennoch bekehrte und unter dessen Genossen er genannt wird (Usd al-gâba, IV, 189). Er erlebte noch den Chalifen ʿAbd al-Malik. — Ebenso begegnet noch in der *Adab-Literatur* der *Tajjîr Burġ b. Mushîr b. al-Ġulâs*, ein Zeitgenosse des Vaters des berühmten Hâtim; er gehörte der Abordnung seines Stammes an den Propheten an ²⁾. Als *Muʿammar* wird er auch in der folgenden Erzählung des Ibn al-Kelbî, bei al-Kâlî (Amâlî, Handschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar., 1935, fol. 160^a) erwähnt: وحدثنا أبو بكر بن دريد رحمه الله قال حدثني عمي الحسين عن أبيه عن ابن الكلبي عن أبيه عن الذهل بن نضر (?) عن الطرماح بن حكيم قال خرج نضر من طيبي من نوى الحجاجي

قبيل له (لقبات بن اشيم): LA., s. v. خذق, XI, 358; TA., s. v., VI, 327: أنت اكبر ام رسول الله قال هو اكبر مني وأنا اقدم منه في الميلاذ وأنا رأيت خذق الغييل أخضر مأكيلا

2) Ibn Durejd, 229, 7, der ihn als *المعمرين* bezeichnet. Dies ist nicht der einzige Fall, dass Ibn Durejd *Muʿammarûn* anführt, die in dem Buche seines Lehrers Abû Hâtim keine Stelle haben, so z. B., *Istik.*, 164, 14, den Saʿditen Aʿsur.

Man möge aber nicht glauben, dass die Schrift des Abû Ḥâtim auch nur eine annähernd vollständige Sammlung der arabischen *Mu'ammarrûn*-Ueberlieferung darstellt ¹⁾. In den verschiedenen Werken, die in den Literaturkreis des *Adab* gehören, findet man gelegentlich auch andere Männer aus dem arabischen Alterthum erwähnt, die als *Mu'ammarrûn* eine gewisse Berühmtheit erlangten, aber in die Sammlung des Abû Ḥâtim keine Aufnahme gefunden haben. Ein Kindit *Amânâh* ²⁾ wird in einem Gedicht des Muṭallam al-Nacha'î ³⁾ als Typus des hohen Alters (er erreichte 320 Jahre) genannt (Bḥt., Ḥam., 302). Weit in der Ḡâhilijja wurzelnd ist er noch Zeitgenosse des Abû Bekr und schliesst sich, ein ächter Heide, der *Ridda*-Bewegung an (Usd al-ḡâba, I, 114):

أَلَا لَيْتَنِي عُمِرْتُ يَا أُمَّ خَالِدٍ
كَعُمْرِ أَمَانَاهِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَيْبَانَ ⁴⁾

وبلغ: Ibn Miskawehi (Leidener Handschr., Warner, n^o. 640), p. 176:

الْمُنْدَرِ أَنْ شَيْخًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَاءِ أَتَتْ عَلَيْهِ مِائَةٌ وَعِشْرُونَ سَنَةً
فِي اعْتِدَالٍ مِنْ جِسْمِهِ وَنِصَارَةٍ فِي لَوْنِهِ وَقُوَّةٍ فِي نَفْسِهِ مَعَ نَشَاطٍ

وشهوة فبعث إليه وأحضره ثم سأله عن سيرته فقال الخ
Darauf folgt der Bericht des Greises über die von ihm befolgte Diät und andere
Umstände, die zur Verlängerung seines Lebens beigetragen haben, unge-
fähr so, wie in den Antworten auf die Fragen: במה הארכת ימים, im
Talmûd bab., Megillâ, fol. 27b.

1) Auch die hier (XXXVI, f.) mitgetheilten Notizen können nicht aus der Schrift des Abû Ḥâtim geschöpft werden.

2) Bei Ibn Ḥamdûn (siehe unten, Abschnitt VI) ist der Name *امانات* geschrieben, fol. 217b.

3) In Usd al-ḡâba, l. c., wird als Verfasser der folgenden Verse genannt: *عوضة الشاعر*.

4) Sein voller Name ist in einem Schol. bei Bḥt.: *امانه بن قيس بن*
الحارث بن شيبان بن العائد (الفاتك: Usd; العاتك: Ibn Ḥamdûn) *بن*

معاوية الكندي, يقال أنه عاش ثلثمائة وعشرين سنة

senden Perserkönig flüchteten, blieb der alte Stammes-
scheich zurück, den die Leute wegen seiner Unbeholfen-
heit in einen an eine Säule seines Wohnhauses gehängten
Korb zu setzen pflegten. Seine Unterredung mit dem König
hatte das schonende Vorgehen des Persers gegen die Araber
zur Folge. Die Legende lässt den ʿAmr nach dieser Be-
gegnung noch 80 Jahre am Leben (Murûg, II, 178; Ibn
Badrûn, 33—34). Ein anderer Patriarch desselben Tamîm-
Stammes, Saʿd b. Zejd Manât, mit dem Beinamen *al-Fizr*¹⁾
wird gleichfalls als *Muʿammar* erwähnt; von ihm wird
auch ein Altersgedicht (mit der Bemerkung: وهذا من قديم
الشعر) überliefert, zwei Verszeilen, die völlig an den ge-
wohnten Gedankengang und Inhalt solcher Kundgebungen
anklingen (I. Dur., 150; Mejd., II, 108 Sprichw.: لقد كنت
وما يقاد الخ)

Diesen Kreisen gehören zumeist die hochbetagten Leute
an, deren Nachrichten und Poesien Abû Hâtim²⁾ in seiner
Schrift über die *Muʿammarîn* gesammelt und vorgelegt hat.
Freilich nicht ausschliesslich; denn er giebt neben den
Vertretern der heidnischen Vorzeit auch eine Reihe von
Männern, die aus dem Heidenthum in die Anfänge des
Islâm und noch weiter bis in die Zeit des ʿOmar und ʿOt-
mân hineinreichen; selbst die umejjadische Zeit ist bis zu
der Epoche des Ḥaġġâġ und ʿAbd al-Malik vertreten. Na-
mentlich lässt Abû Hâtim gern die typischen Nachrichten
von alten Männern hören, die der Chalif Muʿâwija an seinen
Hof berief, um sich über die Resultate ihrer reichen Le-
benserfahrung belehren zu lassen³⁾.

1) Derselbe scheint identisch zu sein mit dem Saʿid b. Rabîʿa b. Mâlik
b. Saʿid b. Zejd Manât, bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 109.

2) Vor ihm al-Hejtâm b. ʿAdî (st. 209), I. Chall., n°. 790; Wüstenf., IX, 129, 5.

3) Siehe Anm. 3 zu n°. LXIX. — Auch mit vormuhammedanischen
Fürsten werden ähnliche Nachrichten in Verbindung gebracht, z. B. bei

hatten, thaten sie die mangelnden Einzelheiten aus anderen Quellen, sowie auch aus freier Erfindung hinzu. Bei der Construction der vormuhammedanischen Geschichte musste angesichts der verhältnissmässig wenigen historischen oder mythischen Namen, die bei dem geringen historischen Sinn der Araber aus der Vorzeit aufbewahrt waren, der grosse Raum eines Jahrtausendes mit diesem kargen Material ausgefüllt werden. So bot sich denn den genealogischen Systematikern zur Herstellung der Continuität der Geschlechter leicht das Auskunftsmittel dar, den einzelnen Stammvätern ein überaus hohes Lebensalter zuzutheilen.

Bei diesem Vorgange wird wohl auch die hebräische Urgeschichte, mit der man die Nachrichten von der arabischen Vorzeit sehr früh in Verbindung gebracht hat, und vielleicht auch die Geschichtsbetrachtung der Perser ¹⁾, die auf die Ausbildung der Historik bei den Muhammedanern entscheidende Wirkung ausübte ²⁾ von grossem Einfluss gewesen sein.

So werden die Stammväter, Fürsten, Helden und Weisen der arabischen Vorzeit stets als *Mu^cammarûn* dargestellt. Der Chuzâ'it *Amr b. Luhejj*, der zuerst die Götzenbilder in der Ka'ba aufstellt, erreicht das Alter von 354 Jahren (*Mas^cûdî*, *Murûg*, III, 115). Auf die älteste Zeit der arabischen Geschichte bezieht sich die Legende von der Begegnung des 300-jährigen *Amr b. Tamîm b. Murra*, Sohnes des Heros eponymus der Tamîmiten, mit dem persischen König *Šâpûr II.* (dem «Schulternmann»). Als sich die Tamîmiten vor dem in ihren Wohnsitzen grausam hau-

1) Die Achaemenidenkönige erreichen in der Volkssage zumeist ein hohes Alter; siehe Jackson in *Journ. Americ. Orient. Soc.*, XVII (1896), 7—12; vgl. auch *Tab*, I, 433, unten.

2) Vgl. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, 134.

Voraussetzung zu Grunde zu liegen, dass je ein *Karn* 120 Jahre umfasst (vgl. Anm. 6 zu n^o. XXII), sodass das hohe Lebensalter des «Generationenvaters», nach einer in unseren Texten einigemal beobachteten Neigung der Ueberlieferung (vgl. oben, Seite XXXIII), durch das Ueberdauern dreier Geschlechter (jener Zeitlänge) gekennzeichnet ist.

In der älteren Ueberlieferung sind es gewöhnlich die Patriarchen der Stämme, berühmte Weise und Seher, die ein überaus hohes Alter erreichen; die Letzteren auch noch in Legenden, die sich auf die historische Zeit beziehen. In Hîra lebte ein christlicher Seher, der zur Zeit der 'abbâsidischen Propaganda bereits das Alter von 200 Jahren zählte. Er hatte die alte Wissenschaft (العلم الأول) inne und prophezeite dem Abû Muslim in einem *Sağ'*-Orakel seinen Beruf und sein Schicksal (Ibn Badrûn 219), ganz ebenso, wie die steinalten *Kâhin's* (wie Saṭîḥ u. A.) zur Zeit Muhammed's Orakel über das Erscheinen und die Thaten des Propheten ergehen liessen ¹⁾.

Die meisten arabischen *Mu'ammarrûn*-Legenden haben jedoch die alten Stammes-Ahnen und Fürsten zum Gegenstande. Wie viel dabei wirklich ursprüngliche *nationale* Ueberlieferung ist, liesse sich schwer entscheiden. Wir haben bereits oben (S. XII) der Annahme Raum gegeben, dass Manches davon in der Ueberlieferung der Stämme wurzeln mag, von deren Erzählern dann Philologen und Historiensammler die Nachrichten (*Achbâr*) des Alterthums übernahmen. Als sie hernach die genuinen Elemente ursprünglicher Ueberlieferung in ein geschlossenes System zu fassen

1) Vgl. auch die Erzählung von der Begegnung des Abû Bekr mit dem 390-jährigen Azditen, der aus den «alten Büchern» vom Erscheinen des Muhammed und von den besonderen körperlichen Kennzeichen des Abû Bekr Kunde hatte, in *Disputatio pro religione Mohammedanorum*, ed. van den Ham, 239, ganz unten.

IV.

Die nationalen Sagen der verschiedensten Völker kennzeichnet der Zug, dass sie die grossen Nationalhelden und alten Könige in der Blüthe ihrer Wirksamkeit ein das gewöhnliche Maass weit überragendes Lebensalter erreichen lassen ¹⁾.

Auch die arabische Ueberlieferung stattet ihre Helden gern mit dem Attribut der Langlebigkeit aus. Auf diesem Gebiete hat der Trieb der *Mu'ammarrûn*-Sagenbildung bis in die volksthümliche *Sîra*-Literatur der späteren Zeit hinein frei gewaltet. In der *Sîrat 'Antar* (ed. Šâhîn, XIX, 13) führt eine sagenhafte Person, Waġh al-ġûl, den Beinamen *Abu-l-kurûn* ²⁾, weil dieser Held zur Zeit der Erzählung bereits mehrere Generationen überdauert und das Alter von 360 Jahren überschritten hatte: فارس بهلول یقال له وجه الغول (بین) ابو القرون لأنه بلغ من العمر ما ینوف علی ثلاثمائة وستون (so) سنة فلاجل ذلك سموه ابو (so) القرون وكان اسمه الأول كردم بن ططمم وكنيته وجه الغول ولكن لثثرة ما عمر من السنین لقبوه ابو (so) القرون لأن كل مائة عام قرن. Der Bestimmung seines Lebensalters auf mehr als 360 Jahre scheint (trotz der erklärenden Angabe am Schlusse des Citates) die

1) Siehe hierüber besonders Nöldeke, Das iranische Nationalepos, 10, Anm. 6 (des Sonderabdrucks aus dem „Grundriss der iranischen Philologie“); vgl. Tab., I, 210, 10.

2) (مسنّ قد أتت عليه قرون من الدهر) = der Hochbetagte (ذو قرون), in einem bei Damîrî, s. v. *جمار اهلئ*, 1, 315, aus Ġauharî, s. v. *عشا*, angeführten Verse; aber weder in der Ausgabe (Bûlâk, 1282) des Ġauh., noch im LA., s. v., XIX, 290, findet sich diese Verszeile; auch der Kâmûs (TA., X, 243) bringt nur die erste Zeile, deren Fortsetzung der bei Dam. citirte Vers ist.

sprüche reden, würde die Benennung in terminologischem Sinne keine Anwendung finden können. Ibn Durejd, der in seinem Kitâb al-istîkâk¹⁾ bei bestimmten Leuten die Bemerkung hinzufügt: وهو من المعمرين, kennt bereits die Beschränkung dieses Begriffes auf Greise, die das 126. Lebensjahr erreicht oder überschritten haben; es kann mit Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden, dass er diese Angabe der Mittheilung seines Lehrers Abû Hâtim al-Sigistânî, der sich mit dem Thema der *Mu'ammârûn* viel beschäftigt hat, entnahm. In einer anderen Version wird das 120. Jahr als Ausgangspunkt des *Mu'ammâr*-Alters angegeben²⁾. Es ist aber hinwiederum zu bezweifeln, dass diese Begrenzung des Begriffes in der Auffassung «der Araber» wurzelt, auf welche sie zurückgeführt wird. Sie hat sich wohl erst im Laufe der genealogischen und antiquarischen Forschungen in islâmischer Zeit herausgebildet und ist nicht unabhängig von Gen., 6, 3, wo das äusserste Lebensalter des Menschen auf 120 Jahre festgesetzt wird. Hundertzwanzig Jahre gelten als *drei Generationen* (ثَلَاثَةُ أَهْلِينَ; vgl. n^o. LXVI, bei Anm. 14 (und diese selbst); auch n^o. LXIX), die Zeit, während deren man *drei Kopfbünde verbraucht* (93, 6).

Dieses Alter ist auch der *terminus a quo* der Altersstufen, welche die in der Schrift des Abû Hâtim aufgeführten Leute zur Aufnahme in die Liste der *Mu'ammârûn* befähigen.

1) Al-Šerîf al-Murtaďâ, al-Ġurar wa-l-durar (s. oben, XXI, Anm. 2) beginnt die nach Ibn Durejd citirte Wašijja des Duwejd b. Nahd mit den Worten:

لا تعد العرب معمرًا إلا من عاش مائة سنة وستًا وعشرين سنة فصاعدًا; in der gedruckten Ausgabe des Kitâb al-istîkâk, 321, fehlt dieser Anfang.

2) Ibn al-Ġauzî, im Mustatraf, Kap. XLVIII (II, 44): وكان العرب لا

تعد من الأعمار إلا من بلغ مائة وعشرين سنة وما فوقها

Ḥadīṭ¹⁾ an bis hinab zu den darauf bezüglichen Abhandlungen der philosophischen²⁾ und theologischen³⁾ Schriftsteller, die dieses Thema immer mit Vorliebe behandelt haben, in reichlichem Maasse zu finden sind. Im Ḥadīṭ werden die das normale Alter überragenden Lebensjahre mit besonderen Privilegien bedacht; dem achtzigjährigen Manne werden nur noch seine verdienstlichen Handlungen angerechnet, die Sünden gar nicht mehr in Betracht gezogen⁴⁾; durch das erreichte neunzigste Lebensjahr werden sogar alle in früheren Jahren begangenen Sünden gesühnt; ein solcher Greis hat die Fähigkeit der شفاعة; er darf bei Gott Fürsprache für seine Mitmenschen einlegen; man nennt ihn: اسبير الله, «einen von Gott (an dieses Erdendasein) Gefesselten»⁵⁾).

Sobald man begann, das Wort معمر^٦ als *terminus technicus* zu gebrauchen, stellte sich auch eine Beschränkung seiner Anwendung auf *bestimmte* Altersstufen ein. Auf Leute, von denen die oben angeführten Verse und Traditions-

1) Musnad Ahmed b. Hanbal, II, 89; III, 218.

2) Die Ichwân al-ṣafâ' haben diesem Thema ein Kapitel ihrer Encyclopädie gewidmet, ZDMG., XIII, 34.

3) Viel Material findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtiḥ, V, 489; VII, 506; eine Abhandlung über die Stufen der Lebensentwicklung bei Kaṣṭallânî, IX, 267 (zu Riḳâḳ, n^o. 5); Abu-l-farâġ ibn al-Ġauzî verfasste ein Buch: تَنْبِيْهِ الْعُمْرِ بِمَوَاسِمِ الْعُمْرِ.

4) Dahabî, Mizân al-i'tidâl, II, 8, Ḥadīṭ: مَنْ بَلَغَ الثَّمَانِيْنَ مِنْ

هَذِهِ الْأُمَّةِ لَمْ يُعْرَضْ وَلَمْ يُكَاسَبْ وَقِيلَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ

5) In einem Ḥadīṭ in Usd al-ġâba, I, 44 (andere Version bei Ibn Abbâr, Mu'ġam, ed. Codera, 172, ult.), werden die Qualitäten der Altersstufen, vom 40. Lebensjahre an, aufgezählt: وَإِذَا بَلَغَ مِائَةَ سَنَةٍ

فَهُوَ حَبِيْسٌ فِي الْأَرْضِ. Das Wort حَبِيْسٌ ist hier in der Bedeutung *Einsiedler* zu verstehen, in der es häufig gebraucht wird, Diw. Aḥt., 71, 6: حَبِيْسٌ فَوْقَ صَوْمَعَةٍ; I. Hiś., 349, 15: الرَّاهِبُ الْحَبِيْسُ; vgl. Kaẗwîni, II, 131, 16.

أعمار أمتي ما بين الستين الى السبعين. Man hat auch apokryphe Citate aus Psalmen und Evangelien verfertigt, in welchen das siebzigste Jahr als Grenze des menschlichen Lebens vorausgesetzt wird: « Wer siebzig Jahre alt geworden — so citirt jemand aus dem Zabûr —, ist leidend, ohne krank zu sein »¹⁾. Und aus den Evangelien wird als Worte Jesus angeführt: « Wir haben euch Sehnsucht eingefösst, ihr aber wollt keine Sehnsucht empfinden; wir haben vor euch Wehklage erhoben, ihr aber wollt nicht weinen »²⁾. O, der du fünfzig Jahre erreicht hast, was hast du vor dich gebracht und was unterlassen? und der du sechzig erreicht hast, es naht deine Ernte; und der du siebzig erreicht hast, — herbei zur Abrechnung! »³⁾

Aehnliche Gedanken kommen auch in den zahlreichen Darstellungen der Altersstufen zum Ausdruck, welche in der muhammedanischen⁴⁾ Literatur, von dem ältesten

1) Al-Gâhiz, Bajân, II, 96, 7 v. u: وقال بعضهم نجد في زبور داود: صلوات الله تعالى وسلامه على نبيينا وعليه من بلغ السبعين اشتكى من غير علة

Derselbe Spruch wird übrigens bei Mejdâni, II, 236, als *Muwallad*-Sprichwort gegeben. Aehnliche Sprüche aus der arabischen Poesie sind bei Tebrîzi, Ham., 504, Vers 2. gesammelt.

2) Die erste Hälfte des Citates bei Matth., 11, 17; Luc., 7, 32 (Eb. Nestle).

3) 'Ikd, I, 357: ومما نزل الله على المسيح في الإنجيل شوقناكم فلم نشتناقوا ونحنناكم فلم تبكوا يا صاحب الخمسين ما قدمت وما أخرت يا صاحب الستين قد دنا حصادك ويا صاحب السبعين هلتم الى الحساب

4) Das Material aus der jüdischen Literatur ist zusammengetragen und dargestellt von Leopold Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Litteratur (Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, II), Szegedin, 1875.

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُؤَكَّلُ بِالصَّبِيِّ * فِيمَ ابْنُ سَبْعِينَ الْمُعَمَّرُ مِنْ دَدٍ¹⁾

Diese Altersstufe hat man dann, nicht ohne Einfluss von Ps. 90, 10, als die normale Grenze des Menschenlebens betrachtet²⁾; wenn sie der Mensch erreicht, ist er nahe daran, «der Tränke» — d. h. dem Grabe³⁾ — entgegenzueilen:

وَإِنَّ امْرَأًا قَدْ سَارَ سَبْعِينَ حَاجَةً * إِلَى مَنَهْلٍ مِنْ وَرْدِهِ لِقَرِينٍ⁴⁾

Sechzig (nach anderen Versionen: zwischen sechzig und siebenzig) Lebensjahre verheisst Muhammed seinen Gläubigen⁵⁾:

1) Buḥturî, Ḥamâsa (Kap. 119), p. 286, Wahb b. Marzûk al-Baġalî. Zur Redensart vergleiche man den Spruch des Propheten: مَا أَنَا مِنْ دَدٍ وَلَا مَنِيٍّ (LA., s. v. ددى, XVIII, 277; الدد: Muzhir, II, 235.

2) Den alten Aegyptern galten 110 als das Maximum der erreichbaren Lebensjahre, Bulletin de l'Institut égyptien, 1894, 109. 112. Vgl. damit die sibyllinischen Verse in Phlegontis Tralliani de Longaevitas libellus, ed. Xylander-Meursius (Gronovii Thesaur. Antiquit. graecarum, VIII, 2733).

3) Der Vergleich des Todes mit dem Hinabgehen zur Tränke kommt in der arabischen Poesie sehr häufig vor, z. B. 'Ant., 19, 18; Abû Du'ejb, bei Ibn al-Sikkî, 170, 7; Šabîb b. al-baršâ', Ag., XI, 96, 13: وَوَارِدٍ مَنَهْلِ الْقَوْمِ;

demgemäss ist der Tod: وَرِدٍ مَا لَهُ صَدْرٌ, Chiz. ad., I, 97, 2; ein Sprichwort: الْمَوْتُ حَوْضٌ مَمْرُودٍ, Mejd., II, 239, unten. Das Grab selbst wird

حَمَصٌ, Cisterne, genannt, Ḥam., 414, Vers 3, und das Begraben wird mit dem Hinablassen des Schöpfeimers verglichen, Ḥuṭ., 35, 3, u. a. m. Diesen Bildern liegt die auch im A.T. ausgeprägte Vorstellung von der Unterwelt als بئر oder بئرٌ zu Grunde; vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 132, Anm.

8; 214, Anm. 1. Aus der altarabischen Metapher ist dann auch das *hauḍ* der muhammedanischen Eschatologie (Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, Leipzig, 1895, 64: „Teich“; vgl. ZDMG., L, 476), das in den gewöhnlichen Quellen dieser Vorstellungen kein Vorbild hat, zu erklären.

4) Al-Ġâhîz, Bajân, II, 108, 14. Wie solche poetische Sprüche noch in ganz später Zeit nachgeahmt werden, zeigt Ibn Ḥamdîs, ed. Schiaparelli 215, Vers 16:

فَمَنْ يَرِحَلْ إِلَى السَّبْعِينَ عَامًا * فَمُعْتَرِكُ الْمَنُونِ لَهُ طَرِيفٌ

5) Handschr. der Leidener Bibliothek, Amîn n°. 111. Das Ḥadîṭ steht bei Tirmidî, II, 53, ult.; vgl. Bejdâwî, ed. Fleischer, II, 154, 15.

nachlässigkeit des *Kitâb al-mu'ammari'n*, dessen Ueberlieferung wir ihm verdanken, ist auch sein Name in den Hintergrund getreten.

Jedenfalls ist er *Ueberlieferer*, nicht *Verfasser* des Buches, für den ihn 'Abd al-Kâdir al-Bagdâdî anfänglich hielt; nach näherer Einsicht in die Redaction der Schrift hat dieser später selbst das richtige Verhältniss constatiren können (siehe die Bemerkungen auf dem Titelblatt, oben, XXVI). In den in seiner *Chizânat al-adab* angeführten Citaten aus dem *Kitâb al-mu'ammari'n* erwähnt er des Abû Rauḡ gar nicht mehr.

Allerdings müssten für ein vollgültiges *Isnâd* der durch die Vermittelung des Abû Rauḡ erhaltenen Schrift des Abû Hâtim auch die Mittelglieder angegeben sein, durch welche die mit Abû Rauḡ anhebende Ueberlieferung durch andert-halb Jahrhunderte zu dem Scheich Abu-l-Kâsim Hibat Al-lâh b. Ibrâhîm gelangt ist. Der ungenannte Schüler des Letzteren hat es versäumt, einen solchen *Riwâja*-Vermerk beizufügen. Die in unserer Handschrift vorliegende Ueberlieferungsform des *Kitâb al-mu'ammari'n* entspricht, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, den strengen Anforderungen nicht, die von der Kritik der Muhammedaner an eine als in jeder Beziehung correct zu erachtende Ueberlieferung gestellt werden.

III.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalt der hier herausgegebenen Schrift über «die *Langlebigen*».

Das Wort *mu'ammari* bezeichnet im Allgemeinen einen hochbetagten Menschen, ohne genaue Bestimmung der Altersstufe, von welcher ab dieses Wort angewandt werden kann. In einem alten Gedicht wird es bereits vom Siebzigjährigen gebraucht:

89, 20; 92, 12; 94, 19; 98, 7; 186, 16), in welchen er legendarische Nachrichten des Ibn 'Abbâs über Kosmologie, Erschaffung der Welt und des ersten Menschen, sowie über die Sintfluth nach Mittheilungen des Dahhâk (geb. 121; gest. 212 d. H.) überliefert; er selbst ist in diesen *Isnâd*'s der Gewährsmann für al-Musajjib b. Šarik und Bišr b. 'Omâra, welche zu Anfang des III. Jahrhunderts d. H. blühten. Wir können demnach die Wirksamkeit des Abû Rauḡ al-Mufassir gegen das Ende des II. (resp. den Anfang des III.) Jahrhunderts fallend ansetzen.

Aber, wie gesagt, ist es nicht dieser Abû Rauḡ, dem wir die Ueberlieferung des *Kitâb al-mu'ammari'n* verdanken. Glücklicherweise ist der volle Name des Ueberlieferers, *Aḥmed b. Muḥammed b. Bekr al-Hizzânî* ¹⁾, an einer Stelle seiner Redaction des Buches von Abû Ḥâtim (91, f. 13) aufbewahrt. Er ist identisch mit dem bei Sujûṭî, *Muzhir*, II, 204, 21, erwähnten Mann dieses Namens: ابو روق الهمداني قال سمعت الرياشي يقول سمعت الاصمعي السخ (wo das الهمداني des Bûlâker Druckes wohl in الهمزاني zu corrigiren ist ²⁾); wir haben ja gesehen, dass er auch in seinen Zusätzen zu Abû Ḥâtim öfters al-Rijâšî, der (von den Zing während des Morgenbetes in der Moschee zu Bašra getödtet) i. J. 257 d. H. starb, als Gewährsmann anführt. Näheres über Abû Rauḡ al-Hizzânî haben uns die Berichterstatter über die Gelehrten jener Zeit nicht überliefert; er gehörte wohl nicht in die Reihe der bedeutenden, an denen gerade diese Periode der arabischen Wissenschaft so reich war. Mit der Ver-

1) *TA.*, s. v. وهزان بن يقدم بطن من العرب منهم أبو: IV, 93, 94.

2) Diese Emendation wird dadurch bestätigt, dass die Leidener Handschr. n^o. 39: الهمزاني, n^o. 347a und b beziehungsweise: الهروادي und الهزاني haben.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-mu'ammari'n* ist *Abû Rauḵ* (19, 1; 91, 13). Er hat sich das Buch, nach dem Zeugnisse unserer Handschrift, unmittelbar nach dem Dictat des *Abû Hâtim* zu eigen gemacht (51, 7); am Anfang einzelner Absätze führt er die Mittheilungen des *Abû Hâtim* zuweilen unter der Einleitungsformel *قال* oder *حاشانا* *ابو حاتم* ein. Nach Art arabischer Ueberlieferer hat er aber zu dem Texte des *Abû Hâtim* auch manchen Zusatz aus anderen Quellen hinzugefügt, z. B. 10, 4 v. u. — 11, 1 (aus Mittheilungen des *Abû 'Omar b. Challâd*); 40, 16; 46, 10; 47, 3 v. u. (von *al-Rijâsî*), anderwärts die Nachrichten des *Abû Hâtim* aus sonst erhaltenen gleichlautenden Ueberlieferungen bestätigt (68, 11, ff.). Die Stelle, wo nach solchen Einlagen wieder der Text der Handschrift einsetzt, ist in der Regel durch ein *قال ابو حاتم* ersichtlich gemacht. Bei dem 47, 3 v. u., beginnenden Zusatz ist es nicht recht klar, wie weit der Einschub des *Abû Rauḵ* reicht; jedoch geht er wohl nicht weiter, als bis an den Schluss des Gedichtes von *Du-l-iṣba'*, etwa bis zu den Worten: *فلما كبر:* (48, 18), die sich an die der Einschaltung voraufgehenden Worte direct anschliessen. Von *Abû Rauḵ* stammen wohl auch jene (leicht zu vermehrenden) Sätze, die wir als erklärende Glossen zum Texte meist in Klammern gesetzt haben. Unter denselben sind in Bezug auf die Redaction des Textes die Parenthesen 51, 7; 54, 5 v. u.; 73, 18 (wo der Redactor Irrthümer des Autors corrigirt) bemerkenswerth.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-mu'ammari'n* darf nicht mit dem bei I. Durejd, 249, ult., genannten *Abû Rauḵ 'Atijja b. al-Hâriṭ al-Mufassir* verwechselt werden. Diesen als Korangelehrten bezeichneten *Kunja*-Genossen kennen wir aus mehreren *Isnâd*'s bei *Ṭabarî* (I, 41, 4; 57, 14; 87, 5;

Wir reproduciren hier das *Titelblatt* des Buches:

وهذا ايضا
خطه

هذا خط العلامة
شهيد افندي الففلاجي
مؤلف الرياضانة (1)

كتاب المعمرين لابي حاتم وكتاب الوصايا له ايضا

وهذا خط عبد القادر افندي البغدادي

ابو روق ينقل في هذا الكتاب عن ابي حاتم ويغلطه في اماكن كثيرة
فالظاهر انه تاليف ابي روق والله اعلم بالصواب || (2) وظهر فيهما بعد
ان ابا روق راوى الكتاب عن ابي حاتم

* *
*

1) Gemeint ist das die Biographien von modernen Schönggeistern und Dichtern der verschiedensten Länder nebst Proben ihrer Dichtungen umfassende Werk:

رياضانة الألباء، وزهرة الحياة الدنيا، zuerst gedruckt in Bâlâk, 1273, dann noch öfters.

2) Das Weitere ist von der Hand des 'Abd al-Kâdir später hinzugefügt.

liegt, dass das Unicum im Besitze der Cambridger Universitätsbibliothek dasselbe Exemplar des Buches ist, das der Verfasser der *Chizânat al-adab*, sowie auch sein Lehrer *Šihâb al-dîn al-Chafâgî* (st. 1069 d. H.) bei ihren Studien in Händen hatten ¹⁾. Auf das Titelblatt der Cambridger Handschrift hat Letzterer eigenhändig die Titelüberschrift gesetzt, und ^c*Abd al-Kâdir* hat eine Notiz über Verfasser und Ueberlieferer hinzugefügt. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass die noch bei Lebzeiten der beiden Gelehrten hinzugesetzten Bemerkungen, welche diese Thatsache bezeugen, auf Wahrheit beruhen. Somit bewahrt die Cambridger Handschrift *Autographe* der beiden, zu ihrer Zeit hochberühmten Gelehrten des Islâm ²⁾.

1) JRAS., 1897, 330, Anm. 3.

2) Autographe dieser beiden Gelehrten besitzt die Leidener Universitätsbibliothek an den Amîn'schen Handschriften n^o. 22 und 24.

*
* *

398) des *Badr al-dîn al-^cAinî* 1), eines Zeitgenossen des Ibn Ḥaġar, mit dem er auf anderem Gebiete eine sehr lebhaft Polemik geführt hat 2).

Dreizehnmal ist das *Kitâb al-mu^cammarîn* des Abû Ḥâtim angeführt in der *Chizânat al-adab* von ^c*Abd al-Ḳâdir b. ^cOmar al-Baġdâdî* (XI. Jahrhundert d. H.), und zwar: I, 139 (^cAdî b. Ḥâtim), 156 (al-Namir b. Taulab), 268 (Ḳuss b. Sâfida), 323 (^cAbîd b. al-Abras), 339 (Lebîd), 355 (Dû Ġadan), 513 (al-Nâbiga al-Ġa^cdi); II, 155 (Abû Zubejd al-Ṭâ^cî), 169 (al-Aġlab al-^cIġli), 408 (Du-l-işba^c); III, 307—308 (Rubej^c b. Ḍabu^c); IV, 362 (Muġammi^c b. Hilâl), 446 (Durejd b. al-Şimma).

Dabei ist zu erwähnen, dass es keinem Zweifel unter-

1) Eine für die Gelehrtenverhältnisse in Aegypten im IX. Jahrhundert sehr instructive Biographie desselben hat al-Sachâwî geschrieben; dieselbe ist übernommen in die *Chiṭaṭ ġadîda* des ^cAlî Pascha Mubârak, VI, 10.

2) Anlass zu derselben bot der Buchârî-Commentar des Ibn Ḥaġar, unter dem Titel: *Faṭḥ al-bârî* (14 Bde., Bûlâk, 1300—1301). Al-^cAjnî machte gegen die in diesem Werk enthaltenen Behauptungen sehr oft kritische Bemerkungen in seinem eigenen Commentarwerke, betitelt: ^c*Umdat al-ġârî* (11 Bde., Stambul, 1308—1310). Ibn Ḥaġar widerlegte die Einwendungen seines Rivalen in einer polemischen Schrift, betitelt: *Intikâḍ al-i^ctirâḍ*. Al-Ḳaṣṭallânî, der die Arbeiten seiner Vorgänger über das Werk des Buchârî zusammenfasst, reproducirt in seinem Commentarwerk (*Irşâd al-sârî*) von Stelle zu Stelle die polemischen Erörterungen des Ibn Ḥaġar und al-^cAjnî. Eine interessante Probe bildet der Commentar zu Buch. *Riġâk*, n^o. 51 (Ḳaṣṭ., IX, 360), wo über die Zuverlässigkeit der *Hadîth*-Citate des Ġazâlî abgehandelt wird, oder auch der Commentar zu Buch. *Kafâla*, n^o. 1 (Ende; Ḳaṣṭ., IV, 168). Zuweilen erklärt Ibn Ḥaġar, es unter seiner Würde zu halten, auf die Einwendungen seines Gegners näher einzugehen; so citirt er z. B. zu *Da'awât*, n^o. 38 (Ḳaṣṭ., IX, 233), einfach den Wortlaut der Bemerkung des ^cAjnî und fügt hinzu: „Dies Citat macht es für den Kenner überflüssig, sich mit der Widerlegung weiter abzugeben“ (حكاية).

(الكلام تغنى العارف عن التشاغل بالرد عليه). — Auch von einem Schüler des Ibn Ḥaġar, Abu-l-chejr al-Sachâwî, citirt Ḳaṣṭallânî, VII, 178, unten (*Tafsîr*, n^o. 120, zu *Sûre* 9, 118), widerlegende Randglossen zum *Faṭḥ al-bârî*:

وقد تعقبه تلميذه شيخنا الحافظ أبو الخير السخاوي فيما وجد
بخطه في حاشية نسخته من فتح الباري

findet. Freilich wird bei solchen Citaten bloss der Name des Verfassers, nicht aber auch ausdrücklich der Titel des Buches genannt, und es ist immerhin nicht ausgeschlossen, dass an der letztangeführten Stelle Ibn Durejd eine *mündliche* Mittheilung des Abû Hâtim, dessen Schüler er war, wiedergiebt. Jedenfalls sind aber solche Citate Beweise dafür, dass Abû Hâtim in seinen Vorträgen den *Mu^cammarrûn*-Ueberlieferungen vorwiegendes Interesse gewidmet hat.

In der Literatur der folgenden vier Jahrhunderte ist mir kein unmittelbares Citat aus der hier herausgegebenen Schrift des Abû Hâtim begegnet, wenn wir nicht ein Citat in der Bûlâķer Ausgabe von *Harîrî's* (446—516) *Durrat al-gawwâs* (in einer Erzählung, die mit Abû Hâtim, 46, 2, ff., identisch ist) ¹⁾ als Zeugniss aus dem V. Jahrhundert d. H. wollen gelten lassen. Das Citat ist aber in keiner der von Thorbecke benutzten Handschriften zu finden und von diesem mit Recht als Interpolation aus dem Texte ausgeschieden worden.

Reichliche Anführungen aus dem *Mu^cammarrûn*-Buche finden sich erst wieder im IX. Jahrhundert d. H., in der *Işâba* des *Ibn Haġar al-^cAsķalânî* (st. 852). Es werden mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers und des Titels der Schrift benutzt die Artikel des Abû Hâtim über Amad b. Abad (*Işâba*, I, 122), Umejja b. al-Asķar (ib., 128), Anas b. Mudrik (ib., 142), ^cAdî b. Hâtim (II, 1116), ^cAdî b. Wadâ^c (ib., 1125), Lebîd (III, 258), Kārada b. Nufâta (ib., 459), Nâbiġa b. Ġa^cda (ib., 1106).

Ein Citat aus dem Artikel des Abû Hâtim über Rubej^c b. Dabu^c ²⁾ finden wir im *Şarġ Şavâhid al-kubrâ* (III,

1) Edit. Thorbecke, 56, Anm. d.

2) Die dabei citirten Verse stimmen jedoch mit dem Wortlaut bei Abû Hâtim nicht überein und scheinen unter Hinzuziehung anderer Quellen stillschweigend ergänzt worden zu sein; vgl. die Zusatzverse in *Chiz. ad.*, III, 309.

7) al-Rubej^c; 8) * Abu-l-Ṭammaḥân; 9) ^cAbd al-Masîḥ b. Buḳejla; 10) * Nâbiġa Ġa^cdî.

Diese Artikel beschliesst ein Abschnitt über die Frage, ob denn das Erreichen so hohen Alters, wie es den in den vorhergehenden Artikeln vorgeführten Leuten zugeschrieben wird, überhaupt im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liege: مسألة تتعلّق بما ذكرنا، ان سأل سائل فقال كيف يصحّ ما اوردتموه من تطاول الأعمار وامتدادها وقد علمتم أنّ كثيرا من الناس ينكرون ذلك ويحيلونه ويقولون أنّه لا قدرة عليه ولا سبيل اليه¹) Er beantwortet diese Frage in affirmativem Sinne, und wir werden im VII. Abschnitt dieser Einleitung noch sehen, welches Interesse die Anhänger der schi^citischen Richtung des Islâm an einer solchen Entscheidung der Streitfrage hatten.

In diesen Abschnitten der *Ġurar al-fawâ'id* erscheint die Schrift des Abû Ḥâtim als vielfach benutzt. Diese Benutzung erstreckt sich sogar auf das *Kitâb al-waṣâjâ*. Im Artikel über al-Ḥâriṭ b. Ka^b (vgl. diese Einleitung, Abschn. V) giebt al-Murtaḍâ mit der Einführung: قال ابو حاتم السجستاني den Wortlaut der *Waṣijja* des Ḥâriṭ ganz übereinstimmend mit dem Text unserer Hschr., fol. 71^a. Im Artikel über al-Nâbiġa al-Ġa^cdî begegnet uns ein Citat des Ibn Durejd (dasselbe ist nicht aus dem *Kitâb al-istîḳâḳ*) von Abû Ḥâtim, welches man wörtlich in unserem Buche (n^o. LXVI) wieder-

ومن المعمرين معدى كرب الحميرى من
 آل ذى رعين قال ابن سلام وقال معدى كرب الحميرى وقد طال عمره
 أرانى كلما أفنيت يوماً * أتانى بعده يوماً جديداً
 يعود بياضه فى كل فاجر * ويأبى لى شبابى ما يعود

1) Vgl. Mas'ûdî, Murûġ, III, 376.

schî'itischen Literatur berühmt unter dem Ehrennamen 'Alam al-hudâ¹⁾ (355—436), in seinem Werke: غرر الغوائد, ودرر القلائد, gewöhnlich genannt: الغرر والدّرر. Das in *Mağâlis* eingetheilte *Amâlî*-Werk enthält (Cap. 16—19) vier Vorträge unter dem gemeinschaftlichen Titel: أخبار المعمرين, die ich in einer, durch Herrn Professor Dr. Moriz nach der in der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo befindlichen Handschrift des Werkes²⁾ (Adab, n°. 495, Katalog, IV, 287) für mich veranlassten Abschrift dieser Abschnitte benutzen konnte. Dieselben umfassen Artikel über zehn *Mu'ammarrûn* (die mit einem Sternchen bezeichneten enthalten Auszüge aus Abû Hâtim), und zwar: 1) *al-Hâriṭ b. Kaḥ b. 'Amr; 2) al-Mustaugir; 3) *Duwejd (b. Zejd) b. Nahd; 4) *Zuhejr b. Ġanâb; 5) *Du-l-iṣḃaḥ; 6) Maḥdî-karib al-Ḥimjarî³⁾;

1) Er war *Nakīb al-abrâf* in Bagdâd und gilt den Schî'iten als der *Muğaddid* für das IV. Jahrhundert (vgl. meine Beiträge zur Literaturgesch. der Ši'a, 76, 11). Er war ein grosser Büchersammler; nach dem Verfasser der 'Umdat al-tâlib fî nasab âl Abî Tâlib (bei Quatremère, Mémoire sur le goût des livres chez les Orientaux, 17) enthielt seine Bibliothek an die 80,000 Bände; jedenfalls eine fabelhafte Zahlenangabe. Einen Artikel über ihn giebt das Dejl al-Jatîma des Ta'âlibî (Ahlwardt, Berl. Kat, n°. 7407); al-Dahabî (Mizân al-i'tidâl, II, 201) erzählt, dass er für den *Verfasser* der unter dem Titel *Nahj al-balâja* be-

kannten Sammlung von Reden des 'Alî gehalten werde: وهو المنتهـم بوضع كتاب نهج البلاغة; gewöhnlich wird aber sein älterer Bruder Abu-l-Ḥasan al-Šarîf al-Raḍî (st. 404) als *Sammler* dieses Werkes bezeichnet (vgl. Beiträge, 29, Anm. 3; WZKM., XI, 236. Zu den an ersterer Stelle genannten Ausgaben kommt jetzt hinzu: Bejrût, 1307, Maṭba'a adabijja, mit Einleitung und Commentar von Muḥammed 'Abduh). Auch der unter dem Namen des 'Alî cursirende *Dîwân* wird ihm zugeschrieben (Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt., I, 43, unten).

2) Es giebt auch eine lithographirte Ausgabe des Werkes, Teheran, 1272 (Catal. périod. Brill, n°. 695); dieselbe ist mir leider erst nach beendigtem Drucke des hier edirten Textes und der Anmerkungen zugänglich geworden. Die in Betracht kommenden Stellen befinden sich 94—109 der Lithographie. Handschriften besitzt auch die Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n°. 8740—8743.

3) Kommt unter den *Mu'ammarrûn* des Abû Hâtim nicht vor; die kurze

erwähnt ist, könnte man für diese Schrift die Autorschaft von Abû Hâtim leicht in Zweifel ziehen. Aber wir besitzen vom IV. Jahrhundert d. H. an Zeugnisse dafür, dass man das *Muḥammadûn*-Buch als Werk des Abû Hâtim anerkannt hat. Unsere Vorlage, deren Schriftzüge den Charakter des IV.—V. Jahrhunderts an sich tragen, ist nicht datirt; aus dem Kolophon ist aber ersichtlich, dass sie im Jahre 428, gelegentlich einer Vorlesung des Buches, mit einer älteren Handschrift collationirt worden ist; da heisst es nämlich 1):

بلغنى سماعياً من أوله الى آخره بقراءتى على الشيخ ابى القاسم هبة
الله بن ابراهيم الصوّاف رضى الله عنه عرضاً بأصل كتابه وذلك
في رجب من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة

Diese Notiz 2) stammt, wie man sieht, von späterer Hand als die Handschrift selbst; diese — älter als 428 — ist mit einem noch älteren Exemplar collationirt worden. Wir kommen damit mindestens bis ans Ende des IV. Jahrhunderts zurück.

In sehr ausgiebiger Weise wird die Schrift des Abû Hâtim benutzt und citirt von dem 'alidischen Gelehrten *Abu-l-Kâsim 'Alî b. al-Husejn al-Šarîf al-Murtadâ*, in der

قال [قلت] الزيدى أعلمنا بعلم الأصمعى والمنازنى أعلمنا بالناحو
وهلال الرأى أفقهنا والشادكونى أعلمنا بالحديث وأنا رحمك الله
أنسب الى علم القرآن وابن الكلبي من أكتبنا للشروط

1) Die diakrit. Punkte sind hinzugefügt. Für *الصوّاف* etwa *الصّولى*? (die beiden letzten Buchstaben sind verbunden).

2) Der Verfasser dieser Notiz nennt sich nicht mit Namen; er ist auch wahrscheinlich der Urheber der zahlreichen, am Rande der Handschr. befindlichen Glossen, zumeist Excerpte aus alten genealogischen Schriften. Ich habe den grössten Theil dieser häufig in sehr schadhaftem Zustande befindlichen Marginalglossen, soweit dieselben noch herzustellen waren und für die Kenntniss der genealogischen Traditionen Interesse bieten konnten, den „Anmerkungen“ einverleibt.

Dieselbe ist in Verbindung mit einem gleichfalls auf *al-Sigistânî* zurückgeführten *كتاب الوصايا* ¹⁾ (weise Rathschläge und letztwillige Anweisungen von Leuten der *Ġâhilijja* und des *Islâm* — bis zu den umeijjadischen Chalifen — an Kinder und Unterthanen) in einer einzigen Handschrift erhalten geblieben, welche *Burckhardt* im Orient erworben hat, und die sich im Besitze der Universitätsbibliothek zu Cambridge (Qq., n°. 285) befindet ²⁾. Unsere Edition hat bloss den ersten Theil des handschriftlichen Bandes zum Gegenstande ³⁾.

In Anbetracht des Umstandes, dass dieser Tractat weder im Fihrist noch in den späteren literarhistorischen Quellen unter den Werken des Abû Hâtim al-Sigistânî, welche ausser wenigen auf Koranlesekunst bezüglichen Abhandlungen ⁴⁾ vorwiegend philologische Materien behandeln,

1) Die Hschr. umfasst 104 Blätter in 8°, die Seite zu 19 Zeilen; davon nimmt das *كتاب المعمرين* 67, das *كتاب الوصايا* 37 Blätter ein. Nach Bl. 7 ist eine sich über mehrere Seiten erstreckende Lücke, die auch den Anfang des Artikels über *أَكْتَمُ بْنُ صَيْفِيٍّ* enthalten hat.

2) Vgl. E. G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge, 1896), XXVIII.

3) Bl. 67a schliesst: *آخر المعمرين والحمد لله*. Trotzdem der folgende Theil die besondere Titelaufschrift trägt: *كتاب الوصايا عن أبي حاتم*, hat er am Schlusse des ganzen Bandes wieder die Nachschrift: *آخر كتاب* *المعمرين عن أبي حاتم*. Der Gesamttitel bezieht sich wohl auf beide als Einheit zusammengehörende Theile.

4) Der Nachwelt gilt er besonders als berühmter Korangelehrter, wie dies aus einer Anekdote bei Ibn al-Ġauzî, *Kitâb al-adkijâ'* (Kairo, Šerefiġja, 1304), 45, ersichtlich ist: *حدثنا سهل بن محمد انسجستاني قال وفد علينا عامل من اهل الكوفة ثم ار فى عمال السلطان بالبصرة ابرع منه فدخلت مسلما عليه فقال يا سنجستاني من أعلمكم بالبصرة*

dene irdische Macht hinzuweisen (76. 78), um über das eigene Hinschwinden zu trösten.

Auch in ihrem Stil und ihrer Ausdrucksweise tragen diese Gedichte, wie der Leser leicht merken wird, sehr oft das Gepräge jener Schule, in welcher die himjarische Poesie entstanden ist.

Wie früh die Producte dieser Schule zu literarischer Schätzung gelangt sind, ist aus dem Umstande ersichtlich, dass manches bereits im II. Jahrhundert d. H. an die Gedichte altklassischer Poeten angeschlossen werden konnte. Ein Philologe vom Range des Abû Zejd al-Anşârî scheint verwandte Verse unbedenklich überliefert zu haben ¹⁾, und im III.—IV. Jahrhundert findet bereits eine der himjarischen *Ḳaşîden* inmitten der besten Producte arabischer Dichtkunst Eingang in die *Ġambara* ²⁾. Kurz vorher hatte noch al-Aşma'î an der Bereicherung dieser Poesien selbst theilgenommen; eine *Ḳaşîde* «über die untergegangenen alten Völker und mächtigen Könige» wird bei al-Ġâhiz als von ihm verfasstes Gedicht citirt ³⁾. Das aus demselben mitgetheilte Fragment sieht irgend einem beliebigen himjarischen Gedicht zum Verwechseln ähnlich.

Mit der Sammlung der Traditionen über *Mu'ammarrûn* und ihre Gedichte beschäftigt sich eine von dem berühmten Schüler des Aşma'î, *Abû Hâtim Sahl b. Muḥammed al-Sigistânî* (st. um 250—255), überlieferte Schrift: كتاب المعتمرين.

1) Ibn Hişâm, 40, 2; das Gedicht ist unmöglich alt (oben, XIV, Anm. 4).

2) Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292.

3) In den Auszügen von Vloten's aus dem Kitâb al-hajwân des Ġâhiz, WZKM., VIII, 60, unten. Wie mir von Vloten mittheilt, ist das Citat durch folgende

Worte eingeleitet: وقال الأصمعيّ في قصيدته التي ذكر فيها
 من اهلك الله عز ذكره من الملوك وقصم من الجبابرة وأباد من الأمم
 الخالية

Elegie, n^o. 20) und, wie es scheint, 'Adî b. Zejd ¹⁾ sind willkommene Namen gewesen, um als Träger von Gedichten zu dienen, deren Grundgedanke die Werthlosigkeit der irdischen Macht ist ²⁾; ein Weiser, wie Kuss b. Sâ'ida ³⁾, ein Fürstensohn wie Imru²-ul-K̄ej̄s ⁴⁾ sind geeignete Dolmetsche desselben; dem sentenzenreichen 'Abîd b. al-Abraş wird eine himjarische Sibyllendichtung in den Mund gelegt ⁵⁾. Auch als unechtes Anhängsel an ältere Verse erscheint die Erwähnung der dem Untergange verfallenen mächtigen Könige und gefeierten Helden ⁶⁾.

So lässt man auch jene alten Leute, die ihren Stamm mit weisen Rathschlägen versorgen, die himjarische Schwermuth zum Ausdruck bringen. Zwar sind es hier nicht gerade nur die südarabischen Fürsten, auf welche zu *diesem* Zwecke verwiesen wird; ihre Namen werden von den *Mu'ammarrûn*-Dichtern eher dazu benutzt, sich selbst als Zeitgenossen jener alten Könige vorzuführen, als Leute, die bereits in jener alten Zeit unter den Lebenden weilten, da die mächtigen Himjarenkönige ⁷⁾ herrschten. Aber wie durch die den südarabischen Fürsten und Weisen zugeschriebenen Gedichten, so zieht sich auch durch die poetischen Erzeugnisse der *Mu'ammarrûn* das Bestreben, immerfort auf entschwun-

1) Wir denken an das Gedicht in Ag., II, 36, 15, ff.

2) Auch das Gedicht des Takafiten Ibn al-Di'ba, Ibn Hişâm, 27, 9, ff., gehört hieher.

3) D. H. Müller, Südarabische Studien, 54. 56, aus Neşwân; Burgen und Schlösser, 1. Heft, 89, 10, aus Iklîl.

4) Edit. Ahlwardt, App. 25.

5) D. H. Müller, Burgen und Schlösser, 2. Heft, 75, penult.

6) Wir denken dabei an Ham., 505, Verse 3. 4, die (wie Freytag, II, II, 249, angiebt) in der Ausgabe des Marzûkî nicht stehen. Die Unechtheit der interpolirten beiden Verse ist auch aus der dem Reime zuliebe verkünstelten Form der Eigennamen ersichtlich.

7) Einmal auch: „ich hätte bald auch Dâwûd gesehen“ (66, 19).

mit ihr aufweisen. Dies ergibt sich vornehmlich auch aus dem Umstande, dass man in diesen Gedichten gern mit Begriffen arbeitet, die das stehende Thema jener süd-arabischen Gedichte sind: dem Nachweis der Vergänglichkeit irdischer Macht aus dem Beispiele von mächtigen Königen, in unseren Gedichten zuweilen den Ahnen des Dichters selbst (80, ult.; 82, 8, ff.; 83, 6, ff.; 86, 17), die nach langem, ruhmreichem Lebenslauf dem Tod ihren Tribut entrichten mussten ¹⁾. Jene Könige und ihre Werke hätten, wenn irgend etwas, Anspruch auf dauernden Bestand (خلود vgl. 5, 17; 66, 5 v. u.; 81, 11, u. sonst) erheben können (81, 9) ²⁾; ihr Untergang ist ein *memento mori* für alle Menschen, für alles Irdische ³⁾.

Diese Betrachtung hat man mit Vorliebe durch Leute aussprechen lassen, die in der Ueberlieferung als mächtige oder als weise Personen galten, durch Dichter des Alterthums, die man nach ihren sonstigen Aussprüchen zur Verkündigung ernster Lebensanschauung für geeignet halten konnte. Und um so bereitwilliger hat man ähnliche Gedanken an ihre Namen geknüpft, wenn die Thatsache ihres hohen Alters als gegeben vorauszusetzen war. Lebîd ⁴⁾, A^ʿsâ, Zuhejr (man kennt die seinem Dîwân angefügte historische

Muʿammarân-Gruppe, Zuhejr b. Ġanâb, s. Nöldeke, WZKM., X (1896), 354, unten; vgl. Jacob, Altarabisches Beduinenleben², XIX.

1) Dahin gehören auch die in Hamdânî's Iklîl gesammelten *Kubûrijjât*, Kremer, Culturgesch. des Orients, II, 422.

2) Iklîl, bei D. H. Müller, l. c., 2, 91, 4.

3) Nur hingewiesen sei auf die auffallende Aehnlichkeit dieser Gedichte mit dem persischen Aogemaidê, 58—68; 85—102 (Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 164, ff.).

4) Besonders Dîwân (ed. Huber-Brockelmann), n^o. XLII, wo zum Erweis der Nichtigkeit irdischer Macht (Vers 7) die historische Betrachtung sehr weitläufig ausgesponnen und eine grosse Reihe der Mächtigen dieser Erde aufgezählt wird. Von diesem Gedichte sind die Verse 7—11; 15—23 in Īām. Bġt. aufgenommen; der dortige Text bietet noch einige Ergänzungen für *variae lectiones*.

Wie in den dichterischen Sprüchen des Umejja b. Abi-l-Şalt durch allerlei aufgelesene Hebraismen und Aramaismen ein orakelhafter Eindruck erzielt werden soll, so hat man auch hier in einem Gedicht des durch seine Weisheit berühmten Akţam b. Şejfî, um das Pathos seines Ausspruches zu erhöhen, ein im Arabischen unbekanntes aramäisches Wort für medicinische Droguen angebracht:

البسوم (16, 9) = صمصم (Plur.): «Man hat unseren Leuten berichtet, dass wir fürwahr verloren sind und dass machtlos sind die Zauberer ¹⁾ und die Heilkräuter».

II.

Eine aufmerksame Betrachtung der *Mu'ammarrûn*-Gedichte kann uns überzeugen, dass sie ihre Entstehung zum grossen Theile Antrieben verdanken, die jener Sphäre, die man mit gutem Recht «himjarische Fabrik» genannt hat, sehr nahe stehen ²⁾, eine sehr enge literarische Verwandtschaft

aufgefordert: ^{تَبَكَّم} فصلوا! Allerdings gilt Abû Kejs als ein dem Hanîfthum anhangender Mann. Chiz. ad., II, 48, 8; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, IV, 16. Er gehört zu den orakeluden *Şu'arâ*, von denen in diesen Abhandlungen, I, 20, die Rede ist.

1) Eigentlich die weiblichen Zauberer, weiblichen *Aerzte* (الكواهن); vgl. Nöldeke, WZKM., X (1896), 339, Anm. 1, und den Vers des A'sâ, LA., s. v. قمر, VI, 426, unten; s. v. نشص, VIII, 366; Schol. zu al-'Ağğâğ, ed. Bittner, Vers 53. In einem Verse des 'Adî b. Zejd, Ağ., II, 27, 5, ist die Rede von الرواقى; ibid., XII, 114, 22, wird eine Frau zur Heilung eines Augenleidens herbeigerufen (vgl. die von Fraenkel, DLZ., 1898, Sp. 1595, angezogene Notiz aus Josephus, Antiquit., XVI, 277). Zu den *Kawâhin* in unserem Verse ist besonders die *Kâhina* in dem himjarischen Gedichte bei Kremer, Altarab. Gedichte über die Volkssage von Jemen, n^o. 16, Vers 24 (nach Iklîl, bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, 1, 74, penult.) zu vergleichen. Ueber die in den alten Ueberlieferungen vorkommenden *Kâhina*-Frauen s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgeschichte III/IV, 76; Ibn Hişâm, 284, 13 (*Kâhina* als Schiedsrichterin); ibid., 132, 8 v. u.; Hadîţ bei Abû Dâwûd, Marâsil (Kairo, Maţba'a 'ilmijja, 1310), 53, 12.

2) In Bezug auf die Legende einer der hervorragendsten Gestalten der

Absicht merken, ihren Erzeugnissen einen fremdartigen Anstrich zu geben. So lässt man einen der alten Dichter die seltsame Form مَلْعَل für مَلْع gebrauchen (29, ult.)¹⁾; mit grosser Vorliebe werden ferner dialektische («*ṭajjītische*») Spracheigenthümlichkeiten und Soloecismen angewandt (8, 3; 37, 10; u. s. w.). Dazu gehört u. A. besonders auch die Contraction von Präpositionen mit dem darauf folgenden Artikel, wie in عَلْبَلَايَا (55, 17; vgl. Kâmil, 619), مَلْفَتَيَان (72, 17), مَلَاَسْلَام (ibid., penult.), مَلْدَى (76, 18), مَلْعَى (94, 8), ein Verfahren, das alten Mustern²⁾ *nachgeahmt* und zuweilen darauf berechnet ist, den Eindruck der Alterthümlichkeit zu erzeugen³⁾ und bei unverkennbar affectirter Anwendung immer geeignet ist, Verdacht gegen die Echtheit von Texten einzufliessen, in denen es vorkommt⁴⁾.

1) Vgl. Nöldeke, Zur Grammatik des class. Arabisch, 113, Nachträge.

2) Ḥam., 237, Vers 2: مَلْمَال ('Amr b Kultûm); 384, Vers 5: مَلْكَيَيْن (Ta'ab-baṭa ṣarran); Jâḡ, II 324, 18: مَلْأَشْيَاء (al-Ḳattâl al-Kilâbî; vgl. Delect., 10, 4); مَلْعَنَار (Ḥâḍira, in einer Variante zu Muf., 7, 23) u. A. Vgl. auch D. Günzburg, Zapiski, IX 121—122.

3) Z. B. in dem historischen Gedicht über den Kampf der mesopotamischen Ḳudâ'a-Araber gegen die Perser, Aġ, II, 37, 16: $\text{بِاجْمَعِ مَلْجَزِيرَةَ}$.

4) Man beachte z. B. diesen Sprachgebrauch in einem Gedicht des Du-l-iṣḡba' al-'Adwânî (dem man gern apokryphe Sprüche untergeschoben hat, Aġ., III, 5, 20), Muf., 23, 24: مَلْأَمُور . In dem Gedicht, in dem diese Form angewandt wird, ist mancher unstreitig muhammedanischer Gedanke zu finden, z. B. in den Versen 5. 7 die Allmacht und Schicksalsbestimmung Gottes. Auch in einem dem Abû Ḳejs b. al-Aslaḡ zugeschriebenen Gedichte (Ibn Hiṣâm, 40, 1) findet sich: مَلْأَجْبِيش ; aber in demselben Gedicht ist vom Gottesthrone (عرش) und von den „Heerschaaren des Weltenkönigs“ die Rede, und die Menschen werden

Nach einigen genuinen Mustern wurde aber der grössere Theil dieser Gedichte frei erfunden, oder es wurde Ueberliefertes von den gewerbsmässigen Fälschern und Interpolatoren ergänzt und erweitert. Dass der bei diesem Geschäfte unvermeidliche Chalaf al-aḥmar (wir müssen ihn als Typus der ganzen Gattung betrachten) bei der Abfassung — oder mindestens Erweiterung — dieser Gedichte nicht unbetheiligt war, wird wenigstens in einem Falle (34, 4) auch von den gerngläubigen arabischen Ueberlieferern bemerkt, unter denen wohl Muḥammed b. Sallâm (vgl. Anm. 12 zu n^o. LXI) nicht der einzige war, der sich den Altersgedichten gegenüber ablehnend verhalten hat ¹).

Zuweilen tragen diese Gedichte, die von ihren Verfassern als alterthümliche, aus der heidnischen Zeit stammende Erzeugnisse eingeführt sind, unverkennbare Spuren ihrer muhammedanischen Voraussetzungen an sich. In einem Gedicht des Musâfi^c wird das Jenseits in muhammedanischer Weise دار الخلد genannt (24, 18); Fâlig b. Chalâwa gebraucht (57, 3) geradezu eine koranische Ausdrucksweise (Sûre 7, Vers 198), und in einem Gedicht des 'Abîd b. al-Abras (69, penult.) wird ein *Iktibâs* aus dem Koran (Sûre 55, Verse 26 u. 27) angewandt. Auch die den *Mu'ammârûn*-Weisen zugeschriebenen Sentenzen können zuweilen ihren islâmischen Ursprung nicht verlâugnen (z. B. 53, 15, ff).

Dabei lassen manche der Erfinder dieser Gedichte die

auf Verse des zu demselben gehörenden Nâgija b. Ġundab, Usd al-ġâba, V, 5, 1. Die Gedichte des Asaditen Kumejt konnte man zunächst in seinem Stamme am Besten kennen lernen, Fihrist, 70, 26; und ein an den Propheten gerichtetes Gedicht des obskuren asaditischen Dichters Abû Muk'it (welches, wie es scheint, in der Takmila des Sagânî erhalten ist, TA., s. v. كعبت, I, 577, 5) hat al-Mufaḍḍal al-Dabbî nach der Mittheilung seiner eigenen Grossmutter, einer Asaditin, überliefern können, Usd al-ġâba, V, 304, 3.

1) Vgl. auch das von Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292, Anm. 1, angeführte Urtheil des Abû 'Amr b. al-'Alâ' über ähnliche Gedichte.

Erzählungen wachsen in stetigem Fortschritt auch versificirte Betrachtungen über die alten — besonders die süd-arabischen — Könige und Fürsten heraus ¹⁾, welche Letzteren man häufig selbst als die *Autoren* jener Betrachtungen auftreten lässt. Die genealogischen Legenden lassen auf allen Gebieten des Araberthums eine Menge von hochbetagten Stammesfürsten und Weisen hervortreten, denen die Verfasser dieser Fabeln und solche, welche alte, genuine Ueberlieferungen in den Rahmen dieses Fabelwerkes einfügten, Betrachtungen über ihr das gewöhnliche menschliche Maass überragendes Alter in den Mund legen.

Manche dieser Legenden und der an dieselben geknüpften Verse werden von den Historiensammlern bei den Ueberlieferern der betreffenden arabischen Stämme, die solche Mittheilungen im Zusammenhange mit der Kunde von ihren Patriarchen und anderen berühmten Männern des Stammes aufbewahrten, vorgefunden worden sein. In der That berufen sich Genealogen und Historiensammler in ihren Nachrichten und Mittheilungen über einzelne *Mu'ammarrûn* auf Angehörige des betreffenden Stammes als die unmittelbare Quelle ihrer Kenntniss von diesen Dingen ²⁾. Die an solche Nachrichten angehängten Gedichte gehören in diesen Fällen wahrscheinlich zu den *As'âr al-ḡabâ'il* ³⁾.

1) Vgl. die Thätigkeit des Jezîd b. Rabî'a b. Mufarrig unter Jezîd I., Muh. St., I, 97, Anm. 5.

2) Ein Genealoge aus dem Stamme, dem 'Amr b. Kulthûm angehörte, Achdar mit Namen, der auch eine mit *Hâtif*-Legenden ausgeschmückte Nachricht über die Geburt des Dichters überliefert, giebt ihm das Alter von 150 Jahren, Ag., IX, 182. Desgleichen berufen sich die Gewährsmänner des Abû Hâtim sehr häufig auf Stammesleute als die Quelle ihrer Nachrichten über *Mu'ammarrûn* des betreffenden Stammes; ein Kelbit wird z. B. als Gewährsmann citirt für Mittheilungen über den Kelbiten Zuhejr, 25, 15; 28, 4; vgl. auch 39, 19; 40, 4; 79, 4. 21; 80, 10; 82, 5. 15; 85, 6. 17; 86, 2. 13; 87, 9.

3) S. meinen Aufsatz: Some notes on the Diwans of the Arabic Tribes, JRAS, 1897, 325, f. Vgl. Ag., III, 7, 8 v. u. wo ein Mann aus dem Stamme Ḳejs ('Ajlân), also Stammesgenosse des Du-l iṣba', Ueberlieferer der Gedichte dieses Poeten ist. Man beruft sich auf Leute aus dem Stamme Aslam in Bezug

Die in diesen alten Dichtungen hervortretenden Elemente werden in der *Mu^ʿammarûn*-Poesie verwandt; aber jene selbst gehören noch nicht zur Gattung dieser letzteren. An den Ideenkreis derselben schliesst sich enger an ein dem hochbetagten ¹⁾ *Muchadram* Rabîʿa b. Maḡrûm, Ag., XIX, 93 (besonders Z. 16, ff.), zugeschriebenes Gedicht, in welchem dieser Greis im Alter von mehr als hundert Jahren auf sein Leben und Treiben in fröhlicheren Tagen einen Rückblick wirft:

وَلَقَدْ أَتَيْتُ مِائَةَ عَلَيَّ أَعْدَّهَا * حَوْلًا فَحَوْلًا ۚ (ان 2) بِلَاهَا مَبْتَلٍ

Und vollends den Stil der vorzuführenden *Mu^ʿammarûn*-Dichtungen vertritt — vielleicht auch in gewissem Zusammenhang mit ihnen stehend — das *Altersgedicht* des Ġaʿd al-Muḡâribî (Umejjadenzeit), Ag., XIX, 69. Der alte Mann klagt über die Vernachlässigung, die ihm die Allernächsten zu Theil werden lassen, und blickt mit Sehnsucht auf frühere Tage zurück, in welchen er Gazellen jagte und den Kopf manches ebenbürtigen Helden abhieb, während er jetzt «einem Vogel gleicht, dem die Jungen entfliegen sind».

An solche aus der älteren Poesie hin und wieder auftauchende Elemente können die eigentlichen *Mu^ʿammarûn*-Producte anknüpfen, deren Entstehung mit einer in der ersten Hälfte der umejjadischen Epoche emporkommenden und durch die philologischen und antiquarischen Bestrebungen im II. Jahrhundert d. H. befestigten literarischen Richtung in engem Zusammenhange steht. Zu jener Zeit lassen sich die Chalifen von südarabischen Recitatoren und Ueberlieferern die Geschichten des Alterthums erzählen ³⁾; aus diesen

1) Einen شيخ كبير nennt er sich auch in Muf., 31, 2.

2) Chiz. ad., III, 566, 10: لا; vielleicht: لو.

3) Muhammed. Stud., I, 182.

sind, unter denen wir die Producte jener Gattung zu erwarten haben. Gewisse Elemente und Ansätze zu denselben sind aber allerdings schon aus alter Zeit nachweisbar. Einige Proben dieser in die alte Poesie zurückreichenden Anfänge¹⁾ finden sich, mit vielen krassen Interpolationen vermengt, auch in den betreffenden Artikeln der Schrift des Abû Hâtim, die den Gegenstand gegenwärtiger Veröffentlichung bildet²⁾. Inhaltlich können wir ihnen zugesellen zwei Verse des 'Urwa b. al-Ward (ed. Nöldeke, 6, 1—2), in denen der Dichter die Schilderung seines Greisenalters zwar nicht als Bild der wirklichen Gegenwart entwirft, sie aber als zukünftigen Zustand an seiner Phantasie vorüberziehen lässt. Von dem Abschied der Jugend (vgl. auch 'Amr b. Kâmi'a, Ḥam., 504, und Abû Hâtim, 102, 1, ff.) und dem Erscheinen des grauen Haares spricht Salâma b. Ġandal, Muf., 20, 5—9, wie denn andererseits Muzarrid, *ibid.*, 16, 4, den Grund legt zu der Benennung des grauen Haares als «unwillkommenen Gastes»³⁾. Aus der älteren Umejjadenzeit gehört in diese Reihe ein kurzes Gedicht des Muḳanna' al-Kindî, der über sein Ergrauen als über eine «schwere Last» klagt, sowie die realistische Schilderung, die dessen Zeitgenosse Musâwir b. Hind (Ḥam., 226) von seinen alten Tagen aus einem bestimmten Anlass entwirft.

1) Unter einen andern Gesichtspunkt gehören Selbstermahnungen bei alten Dichtern, die es sich zum Bewusstsein bringen, dass sie das höhere Alter von jugendlichem Uebermuth zurückhalten sollte; das graue Haar sei ein „Ermahner“, Nâb., 17, 8; Ḥuṭ, 2, 21; — ein „Todeskünder“ (نَاع), Kâmil, 533, 11. Vgl.

„der Bote des Todes“ bei Abû Hâtim, 98, 15.

2) Namentlich das *Altergedicht* des Namir b. Taulab; s. n°. LXII, Anm. 3. Hier sei noch zu dem Apparat nachträglich hinzugefügt, dass diese ganze Kašîde (41 Verse) in der Ġamhara, 109—111, zu finden ist: zu den Varianten

kommt hinzu: 70, 14: أَجْمَلٌ, Ġamhara, Vers 12: أَفْضَلٌ.

3) Darüber ausführlicher unten, Abschnitt V.

EINLEITUNG.

I.

Innerhalb der aus alter Zeit überlieferten arabischen Poesie können wir eine besondere Gattung dichterischer Erzeugnisse unterscheiden, die wir ihrem Inhalte nach unter der Benennung *Altersgedichte* zusammenfassen: eine Poesie des Lebensüberdrusses und des Weltschmerzes.

Als ihre Verfasser gelten *Mu^ḥammadarūn*, hochbetagte Greise, die in solchen Gedichten die Beschwerden des hohen Alters schildern, das Bild ihrer körperlichen und geistigen Hilflosigkeit vorführen und dabei einen sehnsüchtigen Rückblick werfen auf ihr entschwundenes Mannesalter und die Heldenthaten, die sie einstmals mit den Mannen ihres Stammes vollführen konnten. In dem Schmerze, den die vergleichende Betrachtung vergangener glänzender Tage und des gegenwärtigen Zustandes der Vereinsamung und Bedeutungslosigkeit verursacht, suchen sie Trost in dem Gedanken an die naturnothwendige Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Grösse, wobei sie für die Gewissheit dieses Verlaufs der Dinge typische Beispiele aus der Geschichte aufzuzählen pflegen.

Schon diese kurze Andeutung der Richtung und des Ideenkreises der *Altersgedichte* lässt uns ahnen, dass es nicht die von übermüthiger Thatkraft strotzenden Dichtungen der *Ġāhilijja* und deren unmittelbare Nachfolger

dieselben, die ich in früheren Arbeiten benutzt und in den Vorreden erläutert habe. Andere werden durch die in der folgenden Einleitung gemachten literarischen Angaben erklärt. *Bht.* = Buḥturî; *Bal.* = Balawî; *Ḥamd.* = Ibn Ḥamdûn, Taḍkira; *Ḳummî* bezieht sich auf das S. LXIV, ff. charakterisirte Werk; *Murt.* = al-Murtadâ, Ġurar etc. — *C.* bezeichnet die Lesart der zu Grunde liegenden Handschrift; *Gl.* die am Rande derselben befindlichen Glossen (siehe S. XX, Anm. 2). — Im *Index* beziehen sich die gewöhnlichen arabischen Ziffern auf die Seitenzahlen des arabischen Textes; die Abschnittsnummern der Anmerkungen werden durch *cursive* arabische Ziffern angedeutet, neben welchen die rechts oben angebrachten kleineren Zahlzeichen die Ordnungszahl der Anmerkungen innerhalb der einzelnen Abschnitte bezeichnen (z. B. 58⁶ = Anmerkung 6 zu n^o. LVIII); die römischen Zahlen beziehen sich auf die Einleitung.

Budapest, im März 1899.

IGN. GOLDZIHHER.

VORWORT.

Der verewigte ROBERTSON SMITH war es, der die Anregung zur Bearbeitung der hier herausgegebenen Schrift des *Abû Hâtim* gab. Da die Versendung des Cambridger *Unicums*, dessen Beschreibung in unserer Einleitung (S. XIX—XX. XXV—XXVI) zu finden ist, nach den Satzungen der Bibliothek nicht möglich war, beschenkte mich mein Freund Professor BEVAN, zum Zwecke der Herausgabe, mit einem *photolithographischen Facsimile*, das unserer Edition zu Grunde gelegt wurde.

Für die Feststellung des Textes konnte ich mich während der Druckcorrectur der unschätzbaren Mithilfe Prof. DE GOEJE's erfreuen. Mehr, als in den Anmerkungen angedeutet werden konnte, verdankt der Text den Erwägungen, zu welchen seine Randbemerkungen Veranlassung boten. Ich erfülle eine angenehme Pflicht, wenn ich für seine unermüdliche Theilnahme und Bemühung hier meinen Dank ausspreche. Ebenso schulde ich Herrn Dr. PAUL HERZSOHN aufrichtigen Dank für die gewissenhafte Sorgfalt, die er auch diesem zweiten Theile der «Abhandlungen», deren Drucklegung er leitete, gewidmet hat, sowie für manchen nutzbaren Wink, den er mir während dieses Verkehres zukommen liess.

Wenig habe ich über die in den Anmerkungen angewandten Abkürzungen zu sagen. Es sind grösstentheils



DEN LIEBEN FREUNDEN

A. ASHLEY BEVAN

UND

EDWARD G. BROWNE

GEWIDMET

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL. — LEIDEN.

DAS
KITÂB AL-MU'AMMARÎN
DES
ABÛ HÂTIM AL-SIGISTÂNÎ

BEARBEITET

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

~~~~~  
Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie  
der Wissenschaften  
~~~~~



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL
LEIDEN, 1899.

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ZWEITER THEIL

DAS KITÂB AL-MU^cAMMARÎN DES
ABÛ HÂTIM AL-SIGISTÂNÎ



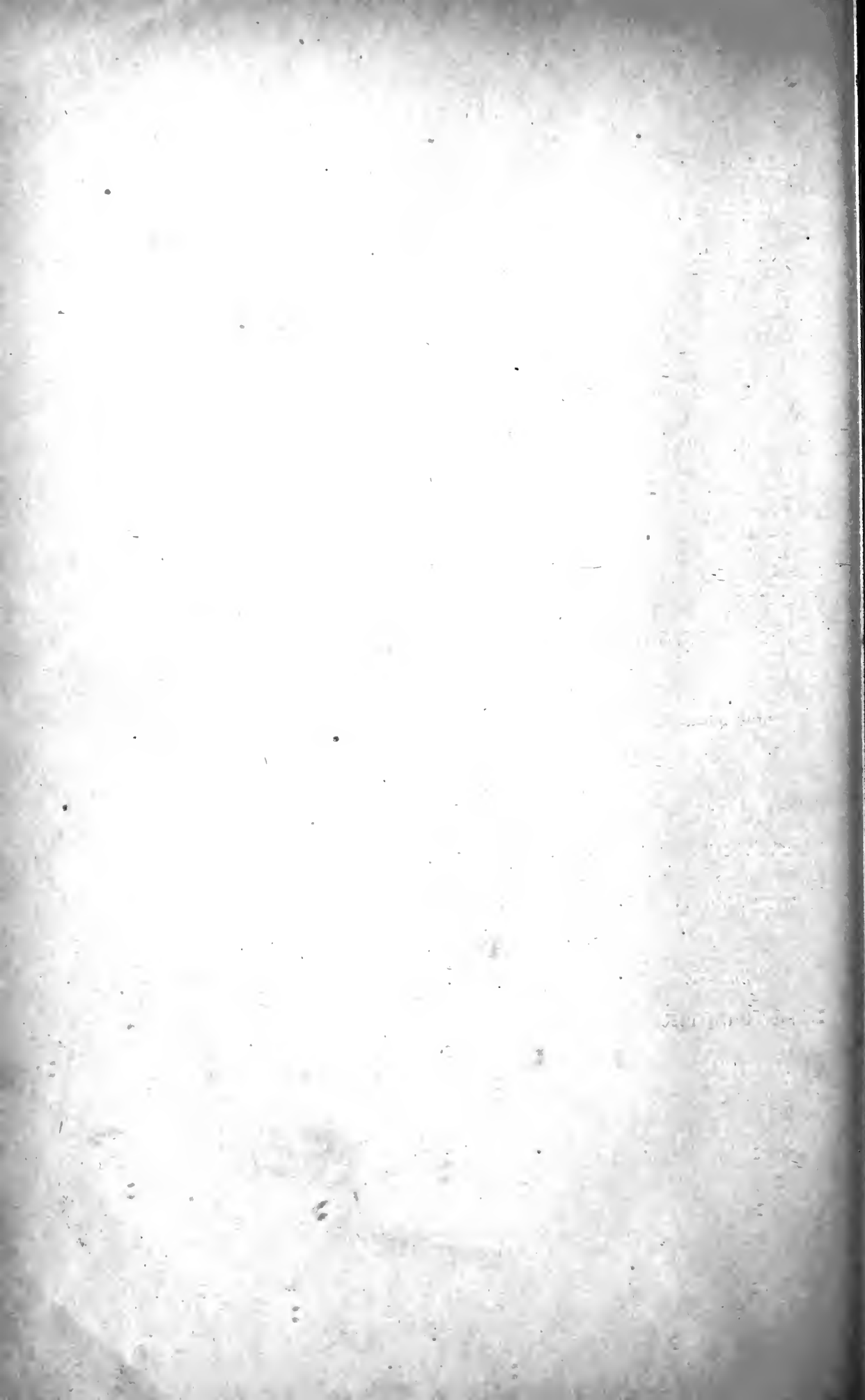
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI

VORMALS

E. J. BRILL

LEIDEN, 1899.

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE



101. قرع

5. قرين — 113 ff. قرنا الشيطان

40, A. قشر

17, A. قصاد

171. تقعر, تقعبير — . قعر

قافية, Bedeutung, 83—97;

Etymologie, 97—105.

71. فائف

105. قول

43. قسמים

34, A. מקרא העדה — קרא

كُ الكرامة oder كرسى الكبرياء

186, A.

137. كريم

105. كلمات

186, A. כבוד

35. 37. لاهم

40, 102. نحا

105. لسان

34, A. نَدوة, نَاد

132. نسج

25. 37. نشد

37; als Einleitung der

Chuṭba, 60, A.

101. نهش

55, A. נשיאות כפים

6. هائف — 212. هتف

211. هتمل

هجا — هجاء, Etymologie,

27. 69, A.

211. هدهد

133. هلهل

101. همز

212, A. همهم

69, A. הגה

186. وقار

62, A. ولد

17 A. يدبيب

17. 69, A. ידלוני

99. رَوَى , رَوَى

69. زمزم

147. سَوَّال الدِّيَار

سَبَّابَةٌ 55, A. 102. — سَبَّابَةٌ

55 ff. 215.

57, A. مَسْبَاكَةٌ — سَبَّح

101. سَبَّح

69, A. سَبَّح

133. سَدَى

153, A. شَحَّ

91. شَوَارِد — شَرِد

17. شَاعِر — شَعِر

40 A. شَلَّ

52 ff. اَشْتَمَالَ الصَّمَاءَ — شَمَل

56, A. شَاهِد — شَهْد

57. شَلَحَ اَصْبَع

134. صَاغ

82, A. طَرَح III

und Derivate, 33, A. 45, A. طَرَد

35, A. طَاعُونَةٌ — طَعِن

123. طَعِينَةٌ — 19. طَعِن

35, A. عَدَسَةٌ

179. عَدَن

عَرِيفٌ — 17, 22, A. 25, A. عَرَّافٌ

21, A.

210. عَزِيفٌ

101. عَصَّ

85, A. عَظَل III

71. عَائِفٌ

211. عَوَى

134. غَزَلٌ

184, A. غَرِمَ, antith. غَنِمَ

112, A. فَصَّحَ (Passah)

40, A. فَعَّلَ

17, A. فَرَّادٌ

36, A. فَطَلَلُ — فَطَلَّ

40. قَبَّحَ

103. قَاكَفَ

قَذَعُ } und Derivate, 101.
قَرَصُ }

78. 120. قَرِيضٌ

II.

أَبَدٌ — 91 مَوْبِدَاتٍ, أَوَابِدُ — .

اللَّهُمَّ 35. 37.

أَمَّا بَعْدُ 60, A.

أَنَّ نَعَمَ = 37, A.

אָרַג שׁוּר 133, A.

أَبْرَأُ — 34 تَبْرُؤَةٌ, تَبْرُؤٌ — .

أَبْعُدُ, in Flüchen, 40. — الأَبْعُدُ

39.

أَبْهَلُ — 32. 46, A. مُبَاهِلَةٌ

أَبْوَأَقُ 33, A.

أَبْوَأَقِرُ 101.

أَبْيَتُ اللَّهِ, Verszeile, 98. — بَيْتُ اللَّهِ,

Moschee, 194, A.

أَبْعَسُ 39, A. 40, A. 207, A.

أَبْجَنَّا 46, A.

أَبْجَدْرَةٌ 35, A.

أَبْجَرُ 129 ff.

أَبْجَدَا 95, A.

أَبْجَمَاتٌ — 91, A. حَكَمٌ

أَبْجَاكُ 132.

אָרַג 45, A.

أَبْجَاطِيمُ الشَّمْسِ 114, A.

أَبْجَزَى }
أَبْجَفَرُ } in Flüchen, 40.

أَبْجَلَعُ 32, A.

أَبْجَنْزَبُ, Name eines Dämons,

199, A.

أَبْجَيْبُ, in Flüchen, 40.

أَبْجَاعَةٌ, Finger, 35, A. — دَعَا

56, A.

أَبْجَعُ — 33, A. مَدَّفَعٌ

أَبْجَعُ 103.

أَبْجَدُ 82, A.

Ta^ʿalibî, al- 147; seine Jatîma 168.

Ta^ʿlab, Urtheil über ihn 164.

Tarafa 85.

^ʿUbejda b. Hilâl 65, A.

^ʿUbejdallâh ibn Kejs al-rukajjât 127. 137, A. 144.

— al-Murrî 65, A.

^ʿUhejha b. al-Ġulâh 18, A. 22.

^ʿUmda fî mahâsin al-šîʿr, al- 120. 157.

^ʿUmejja b. Abî ʿÂ^ʿid 129.

^ʿUrwa b. al-Ward 137.

^ʿUwejf al-ḵawâfî 85.

Verse, s. Regez; in die prosaische Erzählung eingestreut 60.

Vögel, Reitthiere der Ġinnen 208.

Wadd, Gottesname 116, A.

Wanderungen, Orakel bei denselben 19.

Weben, als Bezeichnung der dichterischen Thätigkeit 132 ff.

Wetterregeln im Saġ^ʿ 71.

Wildesel, Schilderung bei arabischen Dichtern 81, A.

Wirbelwind, Erscheinungsform der Dämonen 204.

Wissen der Dichter 18 ff. 21.

Wolke, Erscheinungsform der Sakîna 190 ff.

Wort, Zauberkraft desselben 28 ff.

Wufûd 60.

Zahr b. Kejs 65.

Zauberer zur Zeit der Umejjaden 107, A. 108.

Zauberspruch des Dichters 45.

Zeigefinger, s. Finger.

Zijâd b. abîhi, seine Chuṭba 64.

Zuhejr, Charakteristik seiner Poesie 85.

— b. Ġanâb 19. 22. 214.

- Schönheitskatalog des Mundir 60.
 Schuh, symbolische Handlungen mit demselben 47. 51, A.
 Sînâ, Ibn, seine Ansicht über Ginnen 110; als Dichter
 126. 171.
 Sîra-Verse 60, A.
 Sonne als Sejtân bezeichnet 113 ff.
 Sonnenstäubchen 115.
 Strauss, Reitthier der Ginnen 208.
 Su'âl al-dijâr 147.
 Surâka al-Bârikî 10.
 Symbolische Handlungen 48.
- Šâfi', al-, seine Ansicht über Muruwwa 150; A.
 Sejtân al-ķawâfi 9 ff.; Kleidung des Š. 50; vor dem Islâm
 106; Namen der Sonne 113. — S. Ginn.
 Sejarî, al-, seine Ğamhara 168.
 Sekhînâ (hebr.) 177; rabbinische Aussprüche darüber 193.
 195.
- Sems al-dîn al-Hilâlî, Lobgedichte auf den Propheten 173, A.
 Sidjak al-, s. Fâris.
 Šihâb al-dîn Aħmed b. Muħammed, Verf. eines Fürstenspiegels 66.
 — — al-‘Omarî, sein Masâlik al-abšâr 62, A.
 Šîr im Verhältniss zu Regez 78; Spottvers 105.
- Šabî, Ibrâhîm b. Hilâl al- 67.
 Šadr al-dîn al-Madanî, Anthologie 169; Auszug daraus 176.
 Šafi' al-dîn al-Ĥillî 171.
 Šâlih b. ‘Abd al-Ķuddûs 126. 140.
 Šammâ', Istimâl al- 52 ff.
- Tau'am al-Jaşkurî 147, A.; sein Sohn 217.
 Ta'wid in Saĝ^c-Form 68.
 Thiere, Verkörperungen übernatürlicher Kräfte 199 ff.; Reithiere der Ginnen 207.
 Todtenklage 77, A. 78; der Ginnen 212, A.
 Töne der Ginnen 210 ff.
 Traumdeutung 28, A.

122 ff.; Reaction gegen diese Anschauung 143 ff.; Würdigung der neuern P. 156 ff.

Quellenlieder 58.

Rakwe im Saġ^c 68.

Rašík, Ibn 157.

Rechtssprüche 69.

Regen durch Gebete bewirkt 43.

Regez, Verhältniss zum Saġ^c 76; als Poesie nicht anerkannt 78; Verwendung im Spottvers 80; Gegensatz zur Kašida 82; R. muḳaṭṭa^c 120.

Reim, älteste Bezeichnung 99; später Kâfiġe genannt 84.

Rešef 111, A.

Rúach haḳḳódes 196.

Ru³ba b. al-^cAġġâġ 8.

Rûḥ al-ḳudus 4; giebt sich in Tönen von Glöckchen kund 189, A.

Rûmî, Ibn al- 160.

Saġ^c, ursprüngliche Form der arabische Dichtung 59 ff.; älteste Anwendung des S. 68—71; fehlt in den alten Chuṭab 62 ff.; Eindringen desselben in die amtliche Stilistik 67; Bedeutung und Gebrauch des Wortes 69; erhält sich im Higâ³ bis in die Umejjadenzeit 75; Anwendung des S. in alten Wanderungssprüchen 19, A.; in der Todtenklage 77, A.

Sajjid al-Himjarî, al- 6.

Sakîna, Lehnwort aus dem Jüdischen 177; Gebrauch des Wortes im Korân 179; muhammedanische Erklärung desselben 181; Gegensätze zu S. 183; profane Anwendung 186; biblische Einflüsse 191; rabbinische Einflüsse 193; synonym mit Rûḥ al-ḳudus 195; heidnische Reminiscenzen 198 ff.

Salben des Hauptes 54.

Samsam, Ortsname 147, A.

Schamanen 18, A.

Schiedsrichter, Dichter als Sch. 21.

Schlange, Erscheinungsform der Ginnen 198.

- Moschee, Gotteshaus genannt 194, A.
 Mubarrad, sein Verhältniss zur neuen Poesie 167.
 Muhallil b. Rabî'ca 24, A. 133.
 Muhallab, al- 63.
 Muḥammed, seine Inspiration im Verhältniss zu dem Ginnenglauben 4; vermeidet Verfluchungen 41.
 Muḥtâr, redet im Saġ^c 65. 70.
 Muḳaffa^c, Ibn al- 142. 152.
 Munâdir, Ibn 141.
 Muruwwa und Dîn 148 ff. 152. 153, A.
 Muse 10.
 Musejlîma 107.
 Musnad-Inschriften 62, A.
 Mu'taḏid, Chalife 120, A.
 Mutanabbî 145; Urtheile über ihn 164. 170.
 Mu'tazz, Ibn al- 145; seine Werke 166.

Nasîb 125.

Nâzim 17, A.

Nilus, Hl., Bericht über arabische Quellenlieder 58.

Nubâta, Ibn, Prediger 66.

Nuṣejb, Ibn 10.

Onias 43.

Ortsnamen in den Anfängen der Kaṣîden 128.

Omar I., der Chalife, im sunnitischen Partei-Hadîṭ 196.

— ibn abî Rabî'ca 127. 139.

°Omarî, al-, s. Šihâb al-dîn.

Pfeile, man vergleicht damit den Fluch 29 ff.; das Higâ² 87; vergiftete Pf. 89; der Liebenden 117.

Pflanzen als Aufenthaltsort der Ginnen 208. 210.

Philologen, Gesichtspunkte der Ph. in der Kritik der Poesie 135—143. 155.

Poesie, Korân des Iblîs 7; ihre Stellung im Islâm 8. 24;

P. der Ġâhiliġja als Ideal der vollkommenen Dichtkunst

Kitâb al-^ʿajn 139.

Klagelieder, s. Todtenklage.

Kleidung, symbolische Handlungen mit derselben 46, A.

Kulejb Wâʿil 19.

Kuṭejjir 128.

Kaşîda, Gegensatz zu Regez 82; Spottvers 105; neueste
Literatur der K. 173.

Kaşîra, Ibn al- 67, A.

Kejs b. al-Aslat 20.

Kejs al-ruḳajjât, Ibn, s. ^ʿUbejdallâh.

Ḳorân, Nachahmungen desselben 70, A.; seine Recitation 191.

Ḳûşî, al- 171.

Ḳuss b. Sâʿida 60, A. 70.

Ḳutejba, Ibn 156 ff.

Ḳuzah, Umdeutung im Islâm 113.

Lebîd 130, A. 148.

Lichterscheinungen der Ginnen 205 ff.

Lichtglanz umstrahlt die Chalifen 199, A.

Liebesgott als Ginn 116.

Luġa 138. 151.

Mâlik b. ^ʿAġlân, Chazraġite 29.

Maʾmûn al-Ḥârîṭî, Nachahmer des Ḳorân 71, A.

Manşûr, al-, Chalife, seine Reden 65.

Masʿûdî, al- 141.

Mâşâl (hebr.), Bedeutung.

Maṭal al-sâʿir, al-, Werk des Ibn al-Aṭîr 162.

Megd al-dîn ibn al-Aṭîr 161, A.

Mejjâda, Ibn 75. 80. 97.

Melodieen 14—15.

Menstruation, Widerwillen der Ginnen gegen dieselbe 208.

Metrum 57.

Mihrân b. Ḥâfân, Ginn 15.

Miṣhal, Ginn des A^ʿşâ 133.

Môʾâbh, Higâʾ gegen M. 44.

Ḥidjam, Ibn 147, A.

Ḥillî, Şafî al-dîn al- 171.

Ḥuşrî, al-, seine Meinung über neuere Dichter 156.

"*Ἰαυβοι* 80.

Iblîs 7. 107, A.

Ibrâhîm b. Hilâl al-Şâbî, 67.

Ihâm 6.

Imru' ul-Ḳejs 23. 73. 160; der Anfang seiner Mu'allaka
nachgeahmt 128; travestirt 172, A.

— — Stammesname 96.

Izâr, schlaffes Herabhängen desselben 51.

Imâd al-dîn al-Işfahânî, Anthologie 169.

Imrân b. Hiţţân 127.

Izz al-dîn ibn al-Aţîr 161, A.

Jahjâ b. 'Alî al-munaġġim 120, A.

— b. Manşûr al-'Iġlî 129.

— b. Zijâda al-Şejbânî 67, A.

Jatîma, Abhandlung des Ibn al-Muġaffa^c 142.

Jatîmat al-dahr von al-Ta'âlibî 168.

Juden in Medina 29; jüdische Einflüsse auf das Ḥadîţ 190.

Jûnus b. Ḥabîb 137, A.

Kâ (ägypt.), im Islâm als Ġinnen und Heilige 112.

Ka^cb b. Madân 63.

— b. Zuhejr 173. 207. 211.

Kahf, Sûrat al- 191.

Kâhin 18. 21. 25, A.; Sprüche im Saġ^c 69; Anerkennung
im Ḥadîţ 107 ff.

Kameltreiber, ihre Verse 95, A.

Kampfgedichte 79.

Karenô (pers.), Einfluss auf muhammedanische Vorstellungen 199, A.

Karîm, Terminus der Dichterkritik 137.

Kindî, al- 152.

Ġarīb al-muṣannaf, al-, Auszüge daraus 78, A. 119.
Ġazel, Etymologie 134.

Halskette, Hiġâ² damit verglichen 100.

Hamadânî, Badî^c al-zamân al- 150.

Hasmonäer 43.

Hâtif 6.

Hauḍa b. ^cAlî 20.

Heidenthum, s. Götter, Ġâhilijja.

Heilssprüche im Saġ^c 68.

Hiġâ², ursprüngliche Bedeutung 26 ff.; ältestes Document des H. 42; älteste Anwendung 46; Formalitäten beim H. 47—57; Etymologie des Wortes 69, A.; Proben des alten H. 72; Vergleichen 100 ff.

Hilâlî, Šems al-dîn al- 173, A.

Hind, ihre Kampfverse 80.

Hinterkopf, 104.

Hišâm al-Mar^cî 82.

Hagġa al-Ḥamawî, Ibn 168.

Ḥagġâġ b. Jûsuf, al- 63. 201, A.; seine Chuṭba 64, A.

Ḥadîṭ, jüdische Beeinflussung 190; tendenziöses Ḥ. 196.

Ḥaḍauḍa, Berg in Arabien 33, A.

Ḥakam, al-, Dichter, 75. 80.

Ḥalîla, weiblicher Dämon 213.

Ḥammâd aġrad 14.

— al-aṣġar 66, A.

Ḥamza Faṭḥallâh, moderner Dichter 174.

— b. ^cAlî al-Iṣfahânî, Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs 145, A. 166, A.

— b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî, Kitâb al-chaṣâ²iṣ wal-muwâzana 216.

Ḥanbaliten, dogmatische Differenz mit den Aš^cariten 6.

Ḥarîṭ b. Zâlîm, Trauergedicht auf ihn 77.

Ḥasan al-^cAbbâsî, «Theologische Fragen u. Antworten» 215.

Ḥassân b. Ṭâbit 3. 31, A.

Ḥidâ² 95, A.

Farazdaq, al- 8. 9. 10. 11. 45. 137, A. 138, A. 144.

Fâris, Aḥmed, moderner Dichter 172.

Faṣâḥa 171.

Fata Morgana 116.

Fetischkraft des Wortes 28.

Finger, Haltung derselben bei Fluch, Gebet etc. 55 ff.

Fluch 28 ff.; seine Wirkung 38 ff.; materielle Vorstellung derselben 29. 39. 118; altarabische Fluchformeln 119.

Fuchs, Reitthier der Ġinnen 209.

Fuḥûlat al-šú^carâ², Abhandlung des Ašma^î 136. 240, A.

Gazellen, Verbindung mit Ġinnen 208, A.

Gebet 36; Saġ^c im G. 68; Ġinnen verhindern das G. 199, A.

Gedichte, verschiedene Vergleichen der G. 87 ff.; mit störrigen Kamelen 94, A.; mit buntgewirkten Kleidern 130 ff.

Genealogen, ihre Schilderungen 63, A.; sprechen im Saġ^c 71.

Gestus bei Eid, Segen, Fluch etc. 55.

Glöckchen, Kundgebung des Hl. Geistes durch G. 189, A.

Gotteshaus 194, A.

Götter, Umbildung derselben im Islâm 111—116.

Ġâhiliġġa, Verherrlichung der G. 135; ihr Werth herabgesetzt 149 ff.

Ġâḥiz 141. 149. 153; Excerpt aus Kitâb al-ḥajwân des Ġ. 175.

Ġamhara des Šejzarî 168.

Ġazzâr, Abû-l-Ḥusejn al- 172, A.

Ġerîr 9. 10. 138.

Ġinnen inspiriren die Dichter 1 ff.; im Islâm 107 ff.; Glaube an die Existenz der Ġ. 109; Eigenschaften der Ġ. nach dem Ḥadîṡ 111; Anbeter der Ġ. 112; aus heidnischen Göttern entstanden 113 ff.; leuchtende Erscheinungen 205 ff.; gesellen sich den Thieren zu 207; ihre Mißgunst gefürchtet 209; Ton-Eindrücke der Ġ. 210 ff.

- Bauernregeln 72, A.
 Bawwâb, Ibn al- 173.
 Beten, durch Dämonen verhindert 199, A.
 Bettelsprüche 68.
 Bibelcitate, muhammedanische 194.
 Bildniss, Verfluchung eines solchen 29.
 Bile^cam 42 ff.
 Brandmal, Higâ³ mit dem B. verglichen 90.
 Buhturî, al- 128; Urtheil des Ibn al-A^tîr 164.
- C**haldûn, Ibn, über zeitgenössische Kunstrichter 170.
 Chalifen, Ansprachen der ersten Ch. 64; Sakîna Attribut
 der Ch. 187; Karenô auf die ^cabbasidischen Ch. über-
 tragen 199, A.
 Chalîl b. Aḥmed 140.
 Chaṭîb 20, A.
 Chawwât, al- 75 A.
 Chidr, al-, inspirirt die Dichter 6.
 Christen 96, A.
 Chuṭba, Form der alten Ch. 60, A.; der ersten Chalifen 64.
- D**ichter, Mitarbeiter am Kriege 26 ff. — S. Poesie.
 Dîsa 33.
 Durra al-jatîma, al- von Ibn al-Muḳaffa^c 142.
- D**û-l-rumma 81. 82. 94 ff. 137, A. 210 ff. 212.
- D**arî(?), Dichter aus dem Stamm D. 76.
 Dîjâ³ al-dîn ibn al-A^tîr 161, A.
 — — al-Kûṣî, Werk über Ġarîb-Wörter 171.
- E**vangelium, Einfluss auf einen Ḥadîṭ-Spruch 194, A.
 Excommunication 34, A.
 Exorcismen im Saġ^c 68.
- F**achrî, al-, Geschichtswerk 152.
 Fahl, Fuḥûl 135.
 Fârâbî, al-, Ansicht über Ġinnen 109.

Amen 37, A.

Âmidî, Abû-l-Kâsim al-, Verf. der Muwâzana 124 f.

Anas b. Mâlik, tritt dem Ḥaġġâġ entgegen 201, A.

Anbârî, Ibn al-, Lehrgedicht über Ġarîb-Wörter 171.

Andâm (Schlûḥ), Inspiration derselben 213.

Anthologieen in der arabischen Literatur 166 ff.

A^ʿrâbî, Ibn al-, seine Kritik der Dichter 165.

Arbeiterverse 78, A.

Aristoteles 81, A.; ein Spruch desselben 23, A.

Arzt, Dichter als A. 22.

Asâṭîr al-awwalîn, anonymes Werk 181, A.

Aswad al-^ʿAnsî, al- 107.

A^ʿšâ, al- 133. 137.

A^ʿscariten, dogmatische Differenz mit den Ḥanbaliten 6.

Ašma^ʿî, al-, seine Kritik der Dichter 136. 138, A.

Aṭîr, Ibn al-, verschiedene Schriftsteller dieses Namens
161, A.; vertheidigt das Saġ^ʿ 67; sein Urtheil über
Dichter 162—165.

Aṭlâl, in den Kašîden, 126 ff.

^ʿAbbâs b. Mirdâs 75, A.

^ʿAbdallâh b. Ishâḳ, Grammatiker 138, A.

— ibn al-Muḳaffa^ʿ 142.

— — al-Mu^ʿtazz, s. Mu^ʿtazz.

— b. Nauf 70.

^ʿAbîd b. al-Abraš 16. 148.

^ʿAdî b. Zejd 137.

^ʿAġġâġ, al- 12. 54. 177, A.

^ʿAlî, seine Chuṭba 64; in der Tendenztradition 196, A.

^ʿÂmir b. Maġnûn, Dichter 126.

— b. Wâṭila al-Kinânî, Wohredner 65, A.

^ʿAmr b. Kulṭûm 137.

^ʿAskarî, al-, sein Werk über Tašhîf 140, A. 147, A.

Bâcharzî, al- seine Anthologie 169.

Badi^ʿ al-zamân al-Hamadânî, über philologische Studien 150.

Bašâma 20.

Baššâr b. Burd 13. 140.

I N D E X.

I.

- Abû-l-^cAlâ' al-Ma^carrî, seine Rasâ'il citirt 24, A.; verspottet die Nachahmung der alten Poesie 146; Urtheil der Kritiker über ihn 170.
- Abû ^cAmr b. al-^cAlâ', über die Entwicklung der arabischen Poesie 59, A.; sein Urtheil über die neue Dichtkunst 135 ff.
- ^cAṭâ' al-Sindî 13, A.
 - Bekr, seine Chuṭba 64; seine Stelle im sunnitischen Partei-Ḥadîṭ 197.
 - Dulâma 140.
 - -l-Faraġ ibn Hindû 148.
 - Ġa^cfar aus Elvira 128.
 - Ġahl 200.
 - Hurejra 49.
 - Ḥâtim al-Siġistânî 136. 137, A. 151, A.; sein Kitâb al-mu^cammarîn 214. 217.
 - -l-Naġm 54. 74. 138, A.
 - Nuchejla 9.
 - Nuwâs 144; Redaction seiner Gedichte 145, A. 166, A.
 - Temmâm 128, A. 134. 142. 143; Urtheil des Ibn al-Aṭîr 164; des Ibn al-A^crâbî 165, A.
 - ^cUbejdâ 10 ff. 141.
- Achṭal, al- 21; Urtheile über ihn 135. 164.
- Aesthetische Beurtheilung der arabischen Poesie 155 ff.
- Aetoler, ihr Brauch bei Kriegsunternehmungen 51.
- Aḥmed al-Ġawânî, sein Werk über ^cUjûb al-sû^carâ' 138, A.
- Âl, Dämon der Wöchnerinnen 116.

zu Kôheleth, I, 2, und Êkhâ r. Pethichthâ, n°. 25, verglichen werden kann).

Seite 130 ff. Eine Beispielsammlung für diese Vergleichung hat al-Ġâhiz, al-Bajân wal-tabjîn (ed. Kairo), I, 90 ff., zusammengestellt.

Seite 131, 12. Der Vers wird bei al-Ġâhiz, ibid., I, 31, 5, von Basâsâr b. Burd angeführt.

Seite 136, 6, statt Abû-l-‘Alâ’ l. Abû ‘Amr.

» 138, Anm., Z. 3, l. ‘Abdallâh.

» 147, Anm. 3. Vom Sohn dieses Tau’am: الحارث بن

التَّوَّامِ الْيَشْكُرِي wird bei Abû Hâtim, Kitâb al-mu‘ammarîn, fol. 59^a, berichtet, dass er in der Ġâhilijja gelebt habe und beim Auftreten des Islâm ein Greis gewesen sei. Ein sechszeiliges Gedicht von ihm wird von Ibn al-Kelbî (عن خراش) überliefert.

Seite 186, Anm. 2. Vgl. وتجايبوا السكينة in einer Rede des ‘Alî, Nahg al-balâga (ed. ‘Abduh, Bejrût, 1307), 70. Ueber لباس التقوى eine Abhandlung von al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wal-dîn (Stambul, 1304), 235 ff.

السَّبَابَةُ ورأى ذلك النور فاذا نظر فيه رأى حجاب الملك
والعرش والكرسى وأرواح جميع الخلائق من بركة نوره فصار اصلاً
لاولاده الموحّدين من ذلك الوقت الى يوم القيامة ولذلك
سمّيت سبابة لأنها سبب ذلك النور.

Seite 58, Anm. 3. S. jetzt Budde: «Noch etwas zum Volks-
liede des alten Israel», Preuss. Jahrb., Bd. LXXXII
(1895), 491—500.

Seite 59, Anm. 2. Die Ġâhiz-Stelle ist = al-Bajân wal-
tabjîn (ed. Kairo, Maṭbaʿa ʿilmijja, 1313), I, 98.

Seite 71, Anm. 5. Saġʿ-Sprüche und في البروج في سببر القمر
وڪواكبها sind überliefert im Kitâb al-chaṣâʿiṣ wal-muwâ-
zana bejna-l-ʿarabijja wal-fârisijja (vgl. Muh. Stud., I, 211)
von Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (Hschr. der Vice-
königl. Bibliothek in Kairo, Luġa, n°. 19, Katalog, IV,
172), fol. 5^b. 49^b.

Seite 73, 4, l. kann.

» 74, 20, l. sich.

» 81, Anm. 4, Z. 3, statt اثنتين l. اثنتين.

» 83, 7, l. seinen.

» 84, Anm. 1, Z. 2, statt II l. I, I.

» 86, Anm., Z. 3 f. 7. Die Worte سقفاً وعلى بابها sind
nach وعثمان, und die Worte بيت اللغة nach ان كان
zu versetzen.

Seite 87, Anm. 2, statt الجراد, الجراد l. جرّاداً.

» 106. شيطان رجيم, bei al-Muzarrid, LA., قذف, XI,
184, 15.

Seite 113, ult. Ueber die Legende, dass die Sonne zwischen
den beiden Hörnern des Šejtân auf- und untergehe, s.
die bei Sprenger, Moḥammad, I, 112, Chiz. ad., I, 121,
angeführten Ḥadīṭe (zu deren Inhalt noch Midrâs rabbâ

Seite 39, Anm. 2, Z. 3, l. den Worten. — Eine grosse Reihe von Beispielen für die Anwendung von *الأبعد* im vulgären Sprachgebrauch von Aegypten bietet das Heft: *ترويح الخواطر فى التناكيت الفكاهية والنوادر* von Ahmed 'Āsūr al-Chiḍrī, Kairo, 1893.

Seite 40, Anm. 9, Z. 2, l. Erfüllung.

» 45, 6, l. Šâ'ir.

» 46, 1. Vgl. Achṭ., *Dîwân*, 328, 7: *وَأَيُّ النَّاسِ يَقْتُلُهُ الْهَجَاءُ*. —

Anm. 2. Dieselben Worte vom Höllenfeuer, *Ḳorân*, 74, 27.

Seite 47, Anm., Z. 3. Vgl. auch ZDPV., XIII, 55 n°. 49.

» 50, 24, l. den B. der A.

» 55, Anm. 2, Z. 1, l. späterer.

» 56, Anm. 2. 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz, *Dîwân*, 40, ult.:

كما تعود بالسبابة الغرق. Für die Vorstellung von Zau-

berkräften, welche an bestimmte Stellungen der Finger gebunden sind, findet man ein Beispiel bei al-Maḳḳarî, I, 823. Für die spätere Deutung der Anwendung der *sabbâba* beim Gottesdienste möge folgendes Excerpt aus des Ḥasan al-'Abbâsî «Theologischen Fragen und Antworten» dienen (n°. 63, fol. 32^a Hschr.LH.): *ما للحكمة ان الرجل اذا*

اراد ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله يشير بالسبابة الى السماء الاجواب اصل ذلك ان الله تعالى لما دخل آدم عم الجنة اعطاه التاج ولباس الكرامة¹ ونور محمد صلعم فتنورت الجنة بنوره حتى ان ام عم رأى الجنة من اولها الى آخرها ببركة محمد صلعم فتعجب من ذلك حتى ذهب من جبهته الى كتفه الأيمن الى ان صار الى رأس

1) Unter dem Einfluss von Ps. 8, 6: *וכבוד והדר תלצתהו*.

Seite 11, Anm. 2, l. derselben.

» 15, Anm. 2, l. 563, 3.

» 22. Abû Hâtim al-Sigistânî, Kitâb al-mu'ammârîn, Hschr. der Universität Cambridge Q 285, fol. 21^a, über Zuhejr b. Ġanâb: *يُجْتَمَعْنَ لَهُ عَشْرُ خِصَالٍ لَمْ يَجْتَمِعْنَ لَهَا فِي غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ كَانَ سَيِّدَ قَوْمِهِ وَخَطِيبَهُمْ وَشَاعِرَهُمْ وَوَأْفَدَهُمْ إِلَى الْمُلُوكِ وَطَبِيبَهُمْ وَالطَّبَّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرَفٌ وَحَازِي قَوْمِهِ وَالْحِزَّةَ الْكَلْبَانَ وَكَانَ فَارِسَ قَوْمِهِ وَلَهُ الْبَيْتُ فِيهِمْ وَالْعَدَدُ مِنْهُمْ*. Dies Ansehen scheint in seiner Familie auch später fortbestanden zu haben; denn noch von seinem späten Nachkommen *سَعْنَةَ بْنِ سَلَامَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ بْنِ وَهْبِ بْنِ زُهَيْرِ بْنِ جَنْبَابٍ* wird erzählt: *إِذَا كَانَ يَظْعَنُ مَعَهُ قَوْمَهُ إِذَا كَانَ يَظْعَنُ وَيَقِيمُونَ إِذَا أَقَامَ* und in einem von ihm überlieferten Gedichte kann er sich rühmen (Abû Hâtim, *ibid.*, fol. 59^b):

لَقَدْ عَمِرْتُ زَمَانًا مَا يُخَالِفُنِي
 قَوْمِي إِذَا قُلْتُ جَدُّوا سَبْرَكُمْ سَارُوا
 وَإِنْ أَرَدْتُ مُقَامًا قَالُوا قَاتِلُهُمْ
 يَا سَعْنَةَ الْخَيْرِ قَدْ قَرَّتْ بِنَا أُنْدَارُ

Seite 23, 13, statt alle l. alte.

» 31, 1. Ein Werk über Gebete hat den Titel: *سَلَاحُ الْمَوْمُونِ*, Pertsch, Katalog Gotha, arab., n°. 763; ein sî'itisches Gebet führt den Namen: *سَلَامُ اللَّيْلِ*, Loth, Catalogue Ind. House, n°. 372, II^c; man findet auch: *سَهَامُ السَّحَرِ*, Elfachrî, ed. Ahlwardt, 278, 1. — Z. 19, l. geglättet.

Seite 32, 5. Vgl. Ru'ba, im Kitâb arâġîz al-'arab, 30,2:

وَالْعَيْطُ قَدْ يَرْمِينَا بِالْبَهْلِ. — Anm. 5. Vgl. auch die

Erzählung bei Kazzwîni, ed. Wüstenfeld, I, 70, oben.

NACHTRAEGE UND BERICHTIGUNGEN.

Seite 3 ff. Von den Ḥaḍramiten, mit denen ich im Sommer 1895 in Tutzing verkehrte, habe ich erfahren, dass bei ihren Landsleuten noch heute die Anschauung vorhanden ist, dass ein weiblicher Dämon, Namens *Ḥalīla*, die Dichter inspirirt. — Sehr beachtenswerth ist für solche Vorstellungen auch die von Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schlūḥ (Leipzig, 1895), 7, mitgetheilte berberische Ueberlieferung über die Inspiration der Andām. Ueberirdische Geister geben dem, den sie zum Dichter weihen, Kuskus zu essen; «jedes Körnchen Kuskus, das er genommen hat, wird bei ihm zu einem Liede». — Eine Legende bei al-Balawī, Alif-bâ, II 508, lässt die Schwester des Umejja b. Abî-l-Ṣalt dem Propheten erzählen, wie ein Ġinn in Gestalt eines Geiers die Brust des schlafenden Umejja öffnete, dieselbe mit etwas anfüllte und dann wieder schloss (شق صدره وحشاه بشيء). Dadurch empfing dieser die Gabe (وعى), tiefsinnige und religiöse Gedichte sprechen zu können: فلذلك كان ينطق بالحكمة في أشعاره ويذكر التوحيد (In anderer Weise bei Sprenger, Moḥammad, I, 116, unten).

Seite 3, Z. 12, das l. dass.

» 6, Anm. 5, l. قرآن.

» 7, 4 u. 5, sind die Anführungszeichen zu tilgen.

schiedenartigsten Stimmen: Girren, Brüllen und Flüstern, wird das Treiben der Ginnen geschildert (LA., s. v. ^{آء}, IV, 37):

يَتَّبِعُ أَرْضًا جُنُوسًا يُهَوِّلُ ^{آء} أَنْ وَسَاجِعٌ ^{آء} وَنَهِيمٌ ^{آء} هَتْمَلٌ

wie das Getöse der Dämonen in Shakespeare's Tempest (V, 232 ff):

« noises
Of roaring, shrieking, howling, jingling of chains,
And more diversity of sounds ».

Alle diese Ausdrücke wollen jedoch nur ein unbestimmtes Geräusch und Getöse veranschaulichen, aus welchem verständliche Worte nicht vernommen werden¹⁾, während man das Wort ^{آء} ^{آء} benutzt, wenn man die Ginnen bestimmte Worte, in Sag', Regez, oder auch in entwickelteren Metra²⁾, recitiren lässt³⁾, um Warnungen oder Verheissungen kundzugeben. Zuweilen stimmen sie in stiller Nacht Klagelieder über eben verstorbene Menschen an⁴⁾, oder sie verkünden den bevorstehenden Tod von Leuten, deren Hinscheiden sie selbst verursacht, aus Rache dafür, dass sie der Unglückliche, wenn auch ahnungslos, verletzt hat (oben, S. 209)⁵⁾. Im Allgemeinen wird ihren poetischen Kundgebungen der Mangel an Wohlklang nachgesagt⁶⁾; die von ihnen gesprochenen Verse sollen durch disharmonische Lautverhältnisse das durch sie verursachte gruselige Gefühl veranschaulichen⁷⁾.

1) Was besonders durch die Bezeichnung ihrer Töne als همهام ausgedrückt wird; Du-l-rumma in Arâgîz al-'arab, 47, v. 5: همهام الاغوال (Schol. للجن همهام به نهمهمه); Ru'ba, ibid., 142, ult.: نهمهمه (الصوت الغير المفهوم).

2) I. Hisâm, 330, 5.

3) Vgl. Sprenger, Moḥammad, I, 106. 216.

4) Sie singen Klagelieder über den Tadjiten Hâtim, al-Mas'ûdi, Murûg, III, 328; das Trauergedicht der Ginnen über 'Omar: Usd al-gâba, IV, 74; die Tottenklage über Hanzala b. Rabî'a (al-Mas'ûdi, Tanbîh, 283, 12; Usd al-gâba, II, 67, oben) wird von Einigen als قبل الجن angeführt, 'Ikd, II, 205.

5) Ag., VI, 92. unt. Kut., Ma'ârif, 133, 6. Usd al-gâba, II, 285, 1.

6) ZDMG., XLV, 690; vgl. al-Mas'ûdi, Murûg, III, 325 f.

7) Dasselbe wird vielleicht in dem beim Tode des Husejn b. al-Ḥumâm vernommenen Ginn-Gedicht (سمع صائح في الليل يصبح) durch die disharmonische Lautgruppe: ألا هلك الخلو خلال الخلاجل beabsichtigt, Ag., XII, 129, 4.

وَكَمَّ عَرَسَتْ بَعْدَ السَّرَى مِنْ مَعْرِسٍ
بِهِ مِنْ كَلَامِ الْجِنَّ أَصْوَاتُ سَامِرٍ

(Schol. des Abū-l-fath al-Ā'idi: الرمال الجن عريف الرمال). Das in der Sanddüne vernehmbare Gestöhne der Ginnen vergleicht er einmal mit dem Paukenschlag, der den Gesang begleitet (Dîwân 16,22):

وَرَمَلٍ عَزِيفِ الْجِنَّ فِي عَقْدَاتِهِ هَرِيرٍ¹⁾ كَتَضْرَابِ الْمَغْنِينِ بِالطَّبْلِ

Derselbe Dichter glaubt ein andres Mal (Dîw., 19,33) das Summen der Ginnen in dem Gesäusel zu vernehmen, das an einem windigen Tage durch die Bewegung des Riedgrases²⁾ zieht:

لِلجِنَّ بِاللَّيْلِ فِي حَافَانِهَا زَجَلٌ كَمَا يُجَاوِبُ³⁾ يَوْمَ الرِّيحِ عَيْشُومٌ

Das unverständliche Flüstern (هتمل) der Ginnen wird auch in lautmalender Weise veranschaulicht durch einen anonymen Dichter (bei LA., s. v., XIV, 213):

تَسْمَعُ لِلجِنَّ بِهِ زِي زِي زَمَا هَتَامِلا مِنْ رِزْهَا وَهَيْنَمَا

Mit dem Brüllen wilder Thiere wird das Rufen der Ginnen durch die Bezeichnung desselben mit dem Worte عاؤ verglichen⁴⁾:

عاؤ (Ka'b b. Zuhejr, s. oben 207); während es beim Ausdruck هَدَّهَد unentschieden bleibt, ob das Brüllen des Löwen, oder das Girren der Taube gemeint ist (LA., s. v., IV, 446: وَالْهَدَّهَدُ). — Aber auch als Gewirr der ver-

1) Schol. als Variante: هداوى (erklärt: الليل من الليل), wohl هزير; Muḥâḍ. ud., II, 371.

2) Vgl. B. Talm. Rôš haššânâ, fol. 8a, mit Bezug auf Ps. 65, 14: אִוְמְרוּ יוֹמָהּ, die Aehren singen Lieder im Monat Nîsân (wenn sie so hoch stehen, dass der sie durchsäuselnde Wind durch ihre Bewegung hörbar wird). Dies ist dann im Pereḳ šîrâ specieller ausgebildet worden (Baer's עבודת ישראל, 548). — S. auch ZDMG., XLI, 644.

3) Al-'Akbarî zu Mutan., II, 129, 1; LA., s. v. عشم, XV, 296: تناموج. Wir haben oben, S. 205, Anm., angedeutet, dass die erste Vershälfte dem A'sâ entlehnt ist.

4) Darunter ist nicht Hundegebell zu verstehen; vgl. Chiz. adab., I, 135 unten.

die Mimose zu beschädigen, aus Furcht, die Rache des in der Pflanze lebenden Ginn zu erregen¹⁾. Aus Palästina hat Lydia Einszler interessante Einzelheiten über Gebräuche mitgeteilt, die mit ähnlichem Aberglauben in Verbindung stehen²⁾; desgleichen verdanken wir Edward G. Browne hieher gehörige Daten aus dem heutigen Persien³⁾.

II.

(Zu S. 189, Anm.)

Häufig ist die Rede von den Ton-Eindrücken, durch welche der in stillen Nächten durch öde Steppen wandernde Mensch die Anwesenheit der Ginnen zu erfahren glaubt. Am gewöhnlichsten wird das dumpfe Getöse, das sie verursachen soll, 'azif al-ginn genannt. Derselbe Ausdruck wird sonst von Musik-Instrumenten⁴⁾ sowie auch vom Girren der Taube⁵⁾ gebraucht. Je nachdem man dies Getöse stärker oder schwächer zu vernehmen glaubt, wird es bald mit dem Donner⁶⁾, bald mit dem Tone irgend eines Musik-Instrumentes verglichen⁷⁾. Al-Kuṭāmī (LA., s. v. صنَّج, III, 136) vergleicht einmal die Stimmen der Dämonen mit dem Ton der Cymbel:

تَبَيَّتِ الْغَوْلُ تَهْرَجَ أَنْ تَسْرَاهُ وَصَنَّجُ الْجِنِّ مِنْ طَرَبٍ يَهِيمِ

Dû-l-rumma bietet von seinem beduinischen Gesichtspunkt aus⁸⁾ in seinen Gedichten mannigfache Vergleichen der Stimmen der Ginnen. Er hört (Dîwân, MS. 10, 41) ihre Laute in der Bewegung des Wüstensandes:

1) Wrede, Reise in Hadhramaut, 131.

2) ZDPV., X, 161; vgl. ibid., VII, 83, n^o. 18. 19.

3) A year amongst the Persians (London, 1893), 267.

4) Hud., 265, 3. Hut., Note zu 57, 5. Tab., II, 403, 3; I, 928, 16; vgl. I. Hišâm, 26, 16. Ich verweise besonders auf ein Gedicht des A'sâ (nach Hschr. Leiden 2025), 5, 14 ff.

5) Ag., XIX, 112, 1.

6) Muḥâd. ud., II, 327, 19.

7) Vgl. Ru'ba in der Sammlung Arâgiz al-'arab von Muḥammed Taufik al-Bekrî (dem gegenwärtigen „Schejch al-Bekrî“ in Aegypten), Kairo, 1313, p. 61 v. 1.

كَأَنَّ عَزْفَ الْجِنِّ بِالْأَهْرَاجِ بِهِ حَنْبِينُ السَّرَجِيلِ الصَّنَاجِ

8) Al-Ašma'i, Fuḥūlat al-šū'arâ, (LH.), sagt von ihm: وَذُو الرِّمَّةِ حَاجَةٌ لِأَنَّهُ بَدَوِيٌّ.

kungskreise zuweist, hat den Strauss besonders dem Dämon Dalhât als Reitthier zugetheilt 1).

Trotzdem aber der Volksglaube eine ganze Menge von Thiergattungen in dieser Weise verwenden lässt, gilt vorzugsweise *der Fuchs als Reitthier der Ġinnen*. Unter allen jenen Thieren, denen eine gleiche Aufgabe zufällt, hat sich nur an dieses eine Thier ein fester Aberglaube geknüpft, der in der Vorstellung von der Verbindung desselben mit den Ġinnen seinen Grund hat. Auf Füchse als مطايا الجنّ scheut sich der Araber Jagd zu machen, aus Furcht, dadurch den Zorn der Ġinnen auf sich zu ziehen 2).

Die Redensart: «*der Ġinn reitet auf Füchsen*» ist der phraseologische Rest einer mythologischen Anschauung und hat ursprünglich *die leuchtenden Erscheinungen*, von welchen die Gegenwart der Ġinnen begleitet ist, bezeichnet. Für eine solche Redensart giebt es viel Analogien in der Mythologie der verschiedensten Völker.

Die abergläubische Furcht, auf Füchse zu jagen, hat übrigens ihren Grund in dem Bedenken, mit den Ġinnen in Collision zu gerathen. Denn sie sind voller Neid und Missgunst gegen die Menschen 3); deshalb müsse man bestrebt sein, sie bei jeder Gelegenheit wohlwollend zu stimmen, oder zu versöhnen, wenn man befürchtet, sie erzürnt zu haben. Im Allgemeinen müsse man jeden Eingriff in ihre Sphäre sorgsam vermeiden 4). Nach altem arabischen Volksglauben nimmt jeder, der seine Heerden in dem von der Ġinnenfamilie der B. Šejšabân bevölkerten Gebiete weiden lässt, oder auf dort hausendes Wild jagt, Schaden an seiner Person und Habe 5), und manche Volkssage weiss von den durch Ġinnen entführten Jägern zu erzählen 6). Solche Anschauungen spiegeln sich noch im heutigen, auch ausserarabischen, muhammedanischen Volksglauben in alltäglichen Sitten und Gebräuchen ab. In Ḥaḍramaut hat niemand den Muth,

1) Al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 371, 9; vgl. 374, 2.

2) Dam., s. v. سمع, II, 33.

3) Vgl. Ġauh., s. v. وأخطأته عيون الجنّ والحسد: غطى; Abû Zejd, Nawâdir, 124, 1: تحسد الناس الطعاما.

4) Vgl. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch., III. IV, 33.

5) Jâkât, III, 476.

6) al-Mejdânî, I, 181 (die von Ġinnen entführten Brüder Murra, Marâra und Marîr).

selben zuschreibt. 1). Vor dem Blut der Menstrua aber empfinden die Ġinnen Widerwillen (mit dem Menstruationsblut einer Frau beschmierte Lappen gelten daher als Amulet gegen den Wahnsinn 2)). Aus demselben Grunde meiden die Ġinnen, von denen nach dem Volksglauben auch die Pflanzenwelt bevölkert ist 3), auch die als menstruirend gedachte Samura-Pflanze 4); das Harz derselben heisst nämlich حيص السمرة. Schmutziger Eigenschaften wegen sind den Ġinnen Hyänen und Affen zuwider; hingegen fühlen sie sich behaglicher auf dem Rücken von Igel und Eidechsen 5).

Wie man sich überirdische Mächte auch sonst in Vogelgestalt verkörpert dachte, so hat man auch die Ġinnen zu befiederten Thieren in Beziehung gesetzt. Unter ihnen gilt besonders der Strauss 6), wohl wegen seines Aufenthaltes in öden Steppen, seines unheimlichen Geheules und schnellen Laufes 7), mit dem er «Ross und Reiter verlacht» (vgl. viele Stellen des AT.), als Reitthier der Ġinnen. Ibn Aḥmar sagt in einer Beschreibung dieses Thieres: «Die Banú 'Azwân (حتى من الجن) haben ihm die Brustfedern ausgerupft und den Kopf kahl gezupft» (LA., s. v. عزاء, XIX, 283). Auch Jesaja, 13, 21 nennt den Strauss in einem Athemzuge mit dämonischen Wesen (*se'irim*). Die spätere systematische Dämonologie, welche den mit Namen benannten verschiedenen Klassen der Ġinnen specielle Wir-

1) Muḥâd. ud., II, 400; vgl. ZDMG., XXXIX, 329.

2) Muḥâd. ud., I, 94; vgl. Dam., s. v. فاطوس, II, 239: الف سمكة عظيمة تكسر السفن والملاحون يعرفونها فيتأخذون خرق البيض ويعلقونها على السفينة فانها تهرب منهم.

3) Kâmil, 487, 5.

4) Robertson Smith, l. c., 126 (133). Bei den Griechen galt die Sistros-Pflanze als Schutzmittel gegen die Dämonen, Aristot., Wunderb. Geschichten, 160.

5) Muḥâd. ud., II, 371: الآ الارنب لاتها تحيص والضباص لاتها: تركب ايور القتلى والموق اذا جيغت ابدانهم والقرد لاتها لا تغتسل من الجنابة وقالوا يكثر ركوب الغنغد والورل.

6) Vgl. Robertson Smith, l. c., 122 (129).

7) Wegen ihrer Leichtfüßigkeit hat man auch die Gazelle den Ġinnen zugesellt (oben, S. 116).

aus den in diesen Zusammenhang gehörigen Anschauungen der alten Araber anführen.

Unter den auf die Erscheinungsart der Ġinnen bezüglichen Nachrichten ist keine häufiger als die, dass diese Wesen auf Thieren reiten. Damit werden auch verschiedene Momente im Leben der Thiere in Verbindung gebracht¹⁾. Von störrigen Reitthieren glaubt man im Allgemeinen, sie seien von Dämonen besessen; der muhammedanische Aberglaube hilft mit eigenen Korânversen nach, von denen man glaubt, dass sie zur Zähmung widerspänstiger Thiere besonders geeignet seien²⁾. Wenn der Jäger sein Ziel verfehlt, so wird die Abwendung des Pfeiles der Dazwischenkunft des auf dem Nacken des verfolgten Thieres sitzenden Ġinn zugeschrieben:

Ka'b b. Zuhejr, Dîwân (Ms.), 12, 32:

فَلَمَّا أَرَادَ الصَّوْبَ يَوْمًا وَأَشْرَعَتْ زَوَى سَهْمَهُ عَاوِي مِنَ الْجِنِّ حَارِمٌ³⁾

Auch der schnelle Lauf des Thieres ist die Wirkung des auf seinem Rücken sitzenden Ġinn⁴⁾; fast zu jedem Thiere gesellt sich in dieser Weise ein reitender Ġinn⁵⁾, und nur wenige giebt es, deren Rücken von den Ġinnen gemieden werden. Zuwider sind diesen besonders Hasen, und zwar wegen der Menstruation⁶⁾, die man den-

1) Muḥâd. ud., I, 94. Wellhausen, Heidenthum, 140, oben.

2) Al-Sujûtî, Itkân (Kairo, 1279), II, 193, unten. Das Straucheln der Thiere verursacht Satan; darum pflegte man bei solcher Gelegenheit zu sagen:

تَعَسَّ الشَّيْطَانُ, Usd al-gâba, I, 67.

3) Schol.: قال ابو عمرو ليس من وحشية الآء وعليها جنى يركبها والاحرام الذى حرمة السهم، وأشرفت مدت أيديها ودخلت فى الشريعة فصقت فوائدها لتشرب، وزواه عدله عنها.

4) Abû-l-Naǧm, in seinem grossen Regez-Gedicht über das Pferd, 'Ikd, I, 64, 17: ولجّن عكاف به تقبله: 23: ى تطيره الجنّ وحيننا ترجله.

Das schnell laufende Kamel: كاتما * أآسم بها من طائف الجنّ أولف.

al-A'sâ, TA., s. v. أولف. — Vgl. Nâb., 14, 13: رآكبها الجنى.

5) Usd al-gâba, IV, 311 (Ḥadîṭ).

6) Dasselbe constatirt al-Gâhiz auch von der Stute, bei Dam., s. v. فرس, II, 251, 13.

«Gott segne die Ġûl! Welch gute Genossin ist sie für den in der Einöde Wandernden, Furchtsamen, der sich zum Kampfe rüstet!

«Als sie sah, dass man mir keinen Schrecken einjagen kann, und dass ich tapfer bleibe, wenn der schlotternde Feigling verscheucht wird:

«Trat sie mit schmeichlerischen Reden an mich heran und fachte um mich herum Feuer an, das bald schwächer glomm, bald hell aufleuchtete».

ولله در الغول أرى رفيقة لصاحب قفر¹ خائف يتقتر²
فلما رأت أن لا أهال وأنتى شجاع إذا هز الجبان المطير
أنتنى³ بلحن بعدلحن وأوقدت⁴ حوالى نيرانا تبوخ وتزهر

Abû 'Ubejda erzählt einem alten Beduinenscheich nach, dass er einmal, in der Wüste herumirrend, plötzlich «Feuerflammen vor sich sah, in welchen die Formen von Gesichtern sich erkennen liessen». Es waren Ġinnen⁵).

Auch in der muhammedanischen Legende theilt man den Ġinnen solche begleitende Lichterscheinungen zu. Muhammed wird während seiner Himmelfahrt von einem mit Feuerflammen umgebenen 'Ifrît verfolgt; Gabriel lehrt den Propheten ein Gebet, durch welches das Feuer erlischt und der 'Ifrît selbst zu Boden stürzt⁶). Die Legende des Abû Duġâna lässt diesen Genossen des Propheten nächtllicherweile durch einen in Gestalt eines Igels erscheinenden Dämon beunruhigen, dessen Herannahen sich kundgab durch «Kreischen wie das Kreischen des Mühlsteines, durch Summen wie das Summen der Bienen (vgl. oben S. 189, Anm.)⁷), und durch Leuchten wie das des Blitzes; und fortwährend sprühte er Feuerfunken in das Antlitz des Abû Duġâna»⁸).

Als mythologischen Rest der Vorstellung, dass die Ġinnen leuchtende Erscheinungen seien, möchte ich auch noch eine Einzelheit

1) Muġâd. ud. قَفِّ. 2) M.: منقتر. 3) M.: أرقنت. 4) M.: وأبعدت.

5) Al-Mas'ûdî, Murûġ, III, 332.

6) Aus al-Muwatta', citirt bei Dam., s. v. عفرين, Ende; II, 151.

7) Ueber die Töne der Ġinnen, s. II. dieser Excurse.

8) Al-Bejġakî, Dalâ'il al-nubuwwa, bei Dam., s. v. قنفذ, II, 313.

EXCURSE.

UEBER ERSCHEINUNGSFORMEN DER ĠINNEN.

I.

(Zu S. 198 ff.)

Dass man sich im Heidenthum die Ġinnen als *leuchtende Erscheinungen* vorstellte, als Wesen, deren Gegenwart sich durch begleitenden Lichtglanz kundgibt, folgt aus einem Verse des A'sâ (LA., s. v. بلد, IV, 65, 1):

وَبَلَدَةٍ مِّثْلِ ظَهْرِ النَّارِ مَوْحِشَةٍ نَّالَجِينَ بِاللَّيْلِ فِي حَافَانِهَا شُعَلٌ¹⁾

«Gar manche verödete Landschaft (habe ich durchzogen), die dem Rücken des Schildes gleicht²⁾, in deren Umgebung sich die Ġinnen des Nachts *mit ihren Flammen* herumtreiben». Auch die Sa'âlî schrecken die Menschen durch Flammen, mit welchen sie den Wanderer umringen³⁾. Darauf sollen sich die Worte des Dichters⁴⁾ beziehen:

1) In einigen Recensionen des Dîwân steht (nach Mittheilung Dr. Geyer's): زجل für شعَل. Auch ein Vers des Du-l-rumma (Dîwân, 19, 33; LA., s. v. عشم, XV, 296; al-'Akbarî, Comm. zu Mutan., II, 129, 1), dessen erstes Hemistich dem A'sâ entlehnt ist, bietet diese Lesart.

2) D. h. „kahl, ohne Pflanzenwuchs“; vgl. كظهر النرس, Nâbiga Ġa'dî, Ġamhara, 147, vs. 12; für diese Vergleichung s. Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 354.

3) Muḥâd. ud. II, 367: يحكى ان السعالى توقد نارا حوالى الانسان

ناخوفهم بها.

4) In Muḥâd ud. (wo l. 3. citirt wird) ist als Verfasser 'Abîd b. al-abraş genannt; im LA.: 'Ubejd b. Ajjûb.

Nachweise dafür geliefert, dass die alten Araber im Wirbelwind eine Erscheinungsform der Ginnen erblickten ¹⁾. Und in der That finden wir unter den verschiedenen traditionellen Erläuterungen dessen, was man unter *Sakîna* zu verstehen habe, auch *die* Ueberlieferung, sie bestehe in einem heftigen Sturmwind mit zwei Köpfen. In dieser Gestalt war die *Sakîna* dem Abraham bei der Erbauung der Ka'ba behülflich ²⁾. Auch in dieser Ueberlieferung zeigt sich ein verwitterter Rest alter Anschauungen in muhammedanischer Uebertragung. Der spätern Erklärung war der Zusammenhang dieser Auffassung der *Sakîna* mit alten Ginnen-Vorstellungen abhanden gekommen, und man theilte dann dem den Abraham begleitenden Wirbelwinde (mit Weglassung seiner Bezeichnung als *Sakîna*) die Aufgabe zu, den zur Erbauung des Heiligthumes bestimmten Ort vom Schutte, der sich um denselben angehäuft hatte, reinzufegen ³⁾.

1) Auch in der Ueberlieferung der Parsis nimmt der Teufel die Gestalt des Wirbelwindes an; in dieser Gestalt entführt er die junge Gattin des Perserkönigs Dârâb, Mutter Alexanders d. Gr. Darmesteter, *Essais orientaux* (Paris, 1888), 246.

2) Al-Azrakî, 28, 15; 30, 17. M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden, 1893), 109.

3) Al-Bejdâwî, I, 631, 15 (zu Sûre 22, 27).

aus Smaragd und Hyacinth ¹⁾). Hörte man aus der Lade Katzensgeschrei, so konnte man des Sieges sicher sein ²⁾. Wir sehen aus dieser Legende, wie der Antheil, den der Ğinn am Kampfe nimmt ³⁾, hier in die Auffassung der muhammedanischen *Sakîna* einfloss. Die Verbindung dieser mit der Katzengestalt hat auch in eine Episode der traditionellen Biographie Muhammed's Eingang gefunden. Nach derselben reinigen zwei Engel das Herz des Propheten und versehen es mit dem Siegel der Prophetie. «Hernach», so lässt man Muhammed selbst darüber berichten, «rief der eine Engel die *Sakîna* herbei, als ob sie das Antlitz einer weissen Katze wäre, und sie wurde in mein Herz eingeführt» ⁴⁾.

Für die vergleichende Sagenkunde ergiebt sich auch aus diesen Erzählungen die Thatsache, dass, wie dies Angelo de Gubernatis an vielen Beispielen aus den abergläubischen Vorstellungen anderer Völker dargelegt hat ⁵⁾, in Mythen und Legenden nicht nur schädliche und feindliche, sondern auch heilsame, förderliche Mächte in Gestalt des Katzen-Dämons verkörpert werden.

Noch eine andere altheidnische Ğinnen-Vorstellung ist auf die muhammedanische *Sakîna* übertragen worden. Robertson Smith ⁶⁾ und Van Vloten ⁷⁾ haben die literarischen

1) Al-Kastallâni, VI, 69. LA., s. v. حَفّ, XI, 264; s. v. سَكَن, XVII, 76.

2) Von Wabb b. Munabbih, citirt bei Tab., I, 544, 13.

3) Er horcht auf den Schlag des Schwertes: (بَصْرَاب تَمَأْنِن الْجِنِّ لَهُ), Hassân, Dîwân, 48, 7; Ag, II, 165, 3, unten. Wenn der Kämpfer die Flucht ergreift, so hat eigentlich der ihn begleitende Ğinn den Kampfplatz fliehend

verlassen: (فَرَّ مَتَّى هَارِبًا شَيْطَانَهُ), Suwejd b. Abî Kâhil, Mufaqqd., 34, 99.

4) Tab., I, 1155, 3.

5) Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Uebers., Leipzig, 1874), 386 ff

6) Lectures², 134, Anm. 1 (in der 1. Ausg. ist diese Stelle nicht enthalten).

7) WZKM., VII, 180.

Eingang in die Ueberlieferung der Korân-Erklärung gefunden, ein Beweis dafür, wie tief jene Anschauung eingewurzelt war und wie schwer es den Theologen gewesen sein würde, sich ihr zu entziehen.

Wir haben bereits eingangs gesehen, dass die in theologischen Kreisen beliebte Annahme, unter der korânischen *Sakîna* einen subjectiven Seelenzustand zu verstehen, an einer Stelle, nämlich an 2, 249, nothwendig scheitern musste. Was sich in der Lade Saul's befand, konnte nur ein sichtbarer Gegenstand sein. Seit alter Zeit hat man darunter auch einen solchen verstanden; seine Anwesenheit im Heere der Israeliten sicherte denselben den Sieg über ihre Feinde. Der sí'itische Agitator Muchtâr, der in seinen Kämpfen einen Sessel, den Sessel 'Alî's, als Kleinod inmitten seiner Heerschaaren einhertragen liess, eiferte seine Anhänger mit den Worten zum Kampfe an: «Kämpfet dafür, denn es (das symbolische Kleinod) ist für euch dasselbe, was die *Sakîna* für die Banû Isrâ'îl gewesen» ¹⁾. Auch sí'itische Rebellen späterer Zeiten verwandten einen solchen Tragsessel zu demselben Zwecke ²⁾.

Was aber das Sichtbare war, was das Tâbût des Saul als *Sakîna* enthielt, darüber werden die abenteuerlichsten Fabeln ³⁾ überliefert, aus denen ich nur die eine hervorheben will: die *Sakîna* sei eine Katzenfigur ⁴⁾ oder, nach Anderen, eine geflügelte Mischgestalt gewesen mit einem *Katzenkopf*

1) Tab., II, 803 ff. Kâmil, 600.

2) De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Aufl. (Leide, 1886), 180.

3) Dieselben sind in volksthümlicher Weise zusammengestellt in den Nawâdir des Aḥmed al-Ḳaljûbî (Kairo, 1302), 97; die *Sakîna* wurde bereits auf Adam hinabgesandt, als er aus dem Paradies vertrieben wurde.

4) Ibn al-Atîr, Nihâja, II, 173, 1: صورة كاهرة.

seine Stimme gehört habe; darauf wurde ich voller Angst; ich trat zu ihm hinaus und siehe da! über seinem Haupte war ein Kamelhengst; nicht sah ich je an einem Hengst eine Stirn, einen Nacken und Zähne, wie sie dies Kamel hatte. Fürwahr! hätte ich mich geweigert, so würde mich dies Thier gefressen haben» 1).

So wird also die unwiderstehliche Macht, die Muhammed in diesem Falle auf Abû Ghâl ausübte, mit der Anwesenheit des den Anderen unsichtbaren Kamels über dem Haupte des Propheten erklärt. Die überirdische Macht, die ihn begleitet und umgiebt, wird in Gestalt eines kräftigen Thieres vorgestellt 2).

Das über dem Haupt des Propheten erscheinende Thier wird in dem Bericht, der uns von dieser religiösen Legende zur Verfügung steht, zwar nicht ausdrücklich als Erscheinungsform der *Sakîna* bezeichnet, und wir wollen es dahin gestellt sein lassen, ob es im Sinne der Erzähler als solche *gedacht* ist; jedenfalls aber steht die ihm zugeschriebene Wirkung in allernächster Verwandtschaft zu dem Berufskreise der *Sakîna* als schützender, die Ueberwindung des Feindes fördernder Kraft.

Viel sicherer können wir annehmen, dass man im Islâm die Vorstellungen von der Ginn-Katze auf die *Sakîna* übertragen hat. Diese muhammedanische Umbildung der heidnischen Anschauung, welche sich wohl zunächst im populären Glauben vollzog, hat bereits in sehr früher Zeit

1) I. Hisâm, 257—258.

2) In einer jener frommen Legenden, welche man über des Anas b. Mâlik muthiges Entgegentreten gegen al-Ḥaǧǧâg gedichtet hat, wird erzählt, dass der Statthalter den unerschrockenen Gottesmann, der schonungslose Worte gegen ihn gebrauchte, ganz unbehelligt von dannen ziehen liess. Von seinen Leuten nach dem Grunde dieser ungewohnten Schonung befragt, erwiderte er: „Ich sah auf seinen Schultern zwei grosse Löwen, die ihren Rachen aufthaten.“ Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 329).

Vorstellungsart hat die alte Generation der arabischen Muhammedaner aus ihrem Heidenthum mitgebracht und dem neuen Ideenkreise, in den sie getreten war, angepasst.

Ein ganz merkwürdiges Beispiel bietet eine Episode aus der Biographie des Muhammed. Ein Beduine aus dem Stamme Irâša brachte Kamele auf den Markt von Mekka zum Verkauf. Er fand auch einen Käufer an Abû Ġahl, dem erbitterten Feinde Muhammed's. Mit der Bezahlung des Kaufpreises hielt ihn derselbe aber hin. Als dem Beduinen die Sache schon zu langwierig wurde, rief er die Versammlung der Kurejsiten an, ihm zur Erlangung des ihm von Abû Ġahl vorenthaltenen Geldes behilflich zu sein. Man wies ihn an Muhammed, den er jedoch nicht kannte. Dieser begleitete ihn auch zum Hause des säumigen Schuldners. Muhammed pochte an die Thür und forderte den Abû Ġahl auf, dem armen Beduinen sein Recht zu geben. Der verstockte Gegner des Muhammed wurde beim Anblick desselben bleich und verstört und versprach, das Geld des Beduinen ungesäumt herauszugeben. So that er auch. Die Genossen des Abû Ġahl waren nun voller Staunen darüber, dass Muhammed solche Macht auf den sonst unbeugsamen Gegner ausüben konnte. «Wehe dir, was ist mit dir geschehen? Bei Gott! wir haben niemals gesehen, was wir jetzt von dir erfahren haben!»! Darauf antwortete Abû Ġahl: «Ich weiss nur so viel, dass er an mein Hausthor gepocht und dass ich

von Attributen der sâsânidischen Könige auf die Chalifen zu gehören (vgl. Nöldeke, Sâsâniden, 93, Anm.). Freilich werden nicht nur 'Abbâsiden damit ausgezeichnet; der Umejjade Sulejmân wird vom Dichter Ibn Bîd gerühmt: *وعلى جبينك نور ملك الرابع*, Tab., II, 1337, 7. In der spätern Poesie wird dies Attribut für höfische Schmeichelei verwandt; Abû-l-'Alâ', Saḡt al-zand, I, 150, ult., umkränzt die Stirn eines gewöhnlichen Emirs mit einem Lichtbündel, von dem die Sonne selbst nur ein Abglanz sei.

durch specielle Beziehungen, in die man sie zur Thierwelt setzte, zum Ausdruck gebracht ¹⁾).

Damit wird wohl auch der Glaube zusammenhängen, welcher Ginnen und Gûlen und sonstige dämonische Wesen sich in Katzengestalt verkörpern lässt. Bekannt ist die Beschreibung, welche Ta'abbata šarran von dem durch ihn überwundenen Gûl giebt ²⁾. Und auch in der, durch den Islâm beeinflussten Gestaltung späterer Dämonologie ist die Katze eine häufige Erscheinungsform von Dämonen, oder — und dies ist specifisch muhammedanische Uebertragung der alten Anschauung — *des* Satans. In Gestalt einer Katze tritt letzterer einmal dem Muhammed während des Gebetes entgegen ³⁾. Die Kuṭrub-Dämonen haben die Gestalt von Katzen ⁴⁾. In einem der von Socin und Stumme herausgegebenen marokkanischen Märchen erscheint ein Ginn in eben dieser Form ⁵⁾.

Im Allgemeinen kann man die Beobachtung machen, dass schon die alte islâmische Legende *übernatürliche Potenzen mit Thiergestalten in Verbindung bringt* ⁶⁾. Diese

1) Siehe den Excurs I zu diesem Abschnitt.

2) Ag., XVIII, 210, 23. Robertson Smith, l. c., 121 (128), Anm. 2.

3) Dam., s. v. ^{شور}, II, 449, 15. Der die Gebete verhindernde Dämon wird

^{خَنْزَب} oder ^{خَنْزَب} genannt, bei Muslim, V, 42. Auch den aus der Moschee

sich entfernenden Andächtigen lauern die Dämonen auf. Dam., s. v. ^{يعسوب}, II, 484, unten.

4) Al-Mas'ûdî, Murûğ, III, 321, 2.

5) Der arab. Dialect, der Houwâra (Leipzig, 1894), 59, 16; 120, 5.

6) Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass sich die Perser die königliche *Karenô* (Lichtglanz der Majestät), was Spiegel (in Kuhn's Beiträgen zur vergl. Sprachf., V, 388; Eranische Alterthumskunde, II, 50) mit der jüd. *Šekhîná* identificirt, in thierischer Gestalt vorstellen; ein Thier begleitet den mit der Majestät Begabten. Darauf hat Nöldeke in seiner Bearbeitung des *Kárnâmag* (Benfey-Festschrift, 45, Anm. 2) hingewiesen. — Das *nûr al-galâl* (oben, S. 188, 1) oder *nûr al-chilâfa*, womit man die Stirn der 'abbâsidischen Chalifen umstrahlt sein lässt (Muh. Stud., II, 55), scheint mir in die Reihe der Uebertragung

haben wir nun noch einen Factor in Betracht zu ziehen, der für die Gestaltung dieser Vorstellung einige wesentliche Züge lieferte: *die Anschauungen des arabischen Heidenthums*.

Mit der äussern Besiegung des Heidenthums sind die Vorstellungen, die sich die Leute der Gähilija von den, den Menschen umgebenden, auf sein Schicksal einwirkenden überirdischen Kräften bildeten, nicht völlig der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen. Vielmehr fanden manche dieser alten Ideen ihren Weg in die populären Anschauungen der Muhammedaner und in die volkstümlichen Legenden des Islâm.

Manches, was die Heiden von den Ginnen glaubten, hat das arabische Volk im Islâm auf die *Sakîna* übertragen. Wie dauernd sich solche Uebertragungen erhalten haben, kann man aus der Thatsache ersehen, dass noch in einer modernen Beschwörungsformel die Schlange (nach heidnischer Anschauung bekanntlich eine der thierischen Erscheinungsformen der Ginnen ¹⁾ als *Sakîna* angerufen wird ²⁾.

Das arabische Heidenthum stellte sich die Ginnen in Gestalt verschiedenartiger Thiere vor, oder brachte dieselben in Beziehungen ³⁾ zu den Thieren (als Reiter u. a.) ⁴⁾. Auch ihre Eigenschaft als *leuchtende Erscheinungen* hat man

1) Van Vloten, Feestbundel aan M. J. de Goeje aangeboden (Leiden, 1891), 35—43.

2) E. Abêla, Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien, ZDPV., VII, 82, Anm. Z. 4.; vgl. al-Azrakî, 31, 2 : *وتطوقت السكينة* :

كأنها حية. Nicht in diese Reihe gehört jedoch das in manchen vnlägararabischen Dialecten zur Bezeichnung der Dämonen gebräuchliche Wort *al-sikin*, d. h. die an einem Orte (unsichtbar) *Wohnenden*.

3) Auch im Talmud werden die Dämonen häufig mit Thieren in Verbindung gebracht, Weber, a. a. O., 246.

4) Das Beste darüber findet man in Robertson Smith' Lectures on the Religion of the Semites, I¹, 120 ff. (²127 ff.). Wellhausen, Heidenthum 137; vgl. Van Vloten, WZKM., VII, 175. 239.

Rang des 'Omar an den des Propheten angenähert werden. Lässt man ja in diesem Sinne Muḥammed sprechen: «Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre sicherlich 'Omar einer»¹⁾; und in einem andern apokryphen Ausspruch wird gesagt, dass 'Omar geradezu dem Moses gleiche²⁾. Es ist nicht zu übersehen, dass man innerhalb solcher Bestrebungen zuweilen auch solche Dinge von 'Omar rühmt, die sich mit den Anschauungen, die wir uns gewöhnlich von der Unnahbarkeit der göttlichen Majestät im orthodoxen Islâm zu bilden pflegen, nicht recht übereinstimmen. Man lässt z. B. 'Omar sprechen: «Ich bin der Mittler zwischen euch und Gott, und Niemand ist zwischen mir und Gott. Er hat es mir zur Pflicht gemacht, die Bittsteller von ihm abzulenken; wenn ihr eine Klage habt, so wendet euch an mich»³⁾. Es ist also durchaus nicht auffallend, wenn man durch 'Omar's Zunge die *Sakînâ* reden lässt. Zu gleichem Zwecke haben sunnitische Fanatiker (*nawâşib*) auch dem Abû Bekr prophetische Eigenschaften zugeschrieben und für diese Anschauungen in gewohnter Weise Ḥadîte erdichtet. Der Verfasser des *Kâmûs* hat in einem Excurs über falsche Traditionen, den er seinem Buche über die Lebensgewohnheiten des Propheten angehängt, diese Ḥadît-Aussprüche besonders gebrandmarkt⁴⁾.

III.

Ausser den jüdischen Elementen, deren Einfluss auf die Ausbildung der muhammedanischen *Sakîna* eingewirkt hat,

1) Al-Tirmidî, II, 293.

2) Mizân al-i'tidâl, I, 49, oben.

3) Tab., I, 2220, 5.

4) Al-Firûzâbâdî, Sifr al-sa'âda (Kairo, 1295), 115. Unter denselben ist

folgendes Ḥadît: *ان الله يتجلى للناس عامة ولائى بكر خاصة*.

zugleich einer Bedeutung theilhaftig wird, die das hebräische Wort *Šekhíná* im Laufe seiner Entwicklung annahm, nämlich: *Heiliger Geist* (*Rúach haḳḳódeš*¹⁾). Nur in dieser Bedeutung konnte das Wort zur Zunge gottgeweihter Menschen in Beziehung gesetzt werden.

Das hier erwähnte Ḥadīṭ ist übrigens nicht ohne polemische Tendenz in die Form gegossen worden, die es in dem oben mitgetheilten Wortlaut aufweist; und auch seine Anlehnung an ‘Alī²⁾ ist nicht ohne Absicht geschehen. Durch eine solche Tradition sollte gegenüber den Ši‘iten, die alle Vorzüge, welche die orthodoxe Anschauung den ersten Chalifen zueignete — selbst die Epitheta *Šiddīḳ*³⁾ und *Fârūḳ*⁴⁾, — mit grossem Eifer auf ‘Alī übertragen, der

1) Als Synonym dieses Ausdruckes erscheint das Wort in verschiedenen talmudischen Sprüchen, in welchen die Eigenschaften der Empfänger göttlicher Inspiration aufgezählt werden; Bab. Šabbâth, 92a (Maimonides, *Jad chaz.*, *Jesôdê*, VII, 1. 4.; *Tam. fušûl*, ed. Wolff, 46, 5, ersetzt das Wort in der That durch *הנבואה*), *ibid.*, 30b; *Nedârîm*, 38a. — B. bathrâ, 15b, wird der Ansicht, dass Hiob ein nicht-israelitischer Prophet gewesen sei, die Nachricht entgegengehalten: בקש משה שלא תשרה ש' על או"ה ונתן לו. An allen diesen Stellen ist *Šekhíná* = *Rúach haḳḳódeš*. Vgl. *Jômâ*, 73b: כל כהן שאינו מדבר ברו"הק ואין ש' שורה עליו וכו' (dies ist der richtige Text nach Rabbinowicz, *Diḳd. z. St.* und Maimonides, *Jad chaz.*, *Kelê miḳdâs*, X, 10).

2) Die Sunniten lassen in ihren tendenziösen Traditionen die Vorzüge der ersten Chalifen gern durch ‘Alī selbst bekrunden. So lässt man ihn auch in einem Lobspruche auf Abû Bekr sagen: *فسمّاه الله في كتابه صديقاً*, *Usd al-gâba*, I, 91, 10.

3) *Muh. Stud.*, II, 107, unten. Das Ḥadīṭ, in welchem ‘Alī *الصدّيق الأكبر* genannt wird, theilt auch al-Nasâ‘î in seinen *Chasâ‘îš* ‘Alī (Kairo, 1308), 3, 9, mit; *Sulejmân b. Šurad* nennt den Husejn: *الصدّيق بن الصدّيق*, *Tab.*, II, 546, 11.

4) *Mîzân al-i‘tidâl*, II, 32, heisst es in einer šî‘itischen Tradition, von ‘Alī: *هو فاروق الأئمة وهو يعسوب المؤمنين وهو الصدّيق الأكبر وهو خليفتي من بعدى*.

ursprünglichen Textes¹⁾ die biblische Schilderung des Propheten mit folgendem Zuge vermehrt wird: *واجعل* (*2) السكينة على لسانه*).

Wie die Muhammedaner diese Phrase verstehen, ist aus der Anwendung zu ersehen, die sie derselben anderweitig geben. Im Namen des 'Alî wird folgender Spruch des Propheten angeführt: «Wir halten es nicht für unwahrscheinlich» — oder nach einer andern Version, in welcher jedoch nicht der Prophet selbst der Redende ist: «Wir Genossen Muhammed's zweifeln nicht daran»³⁾ — «dass es die Sakîna ist, die auf der Zunge des 'Omar redet»⁴⁾: (*ما*

كُنَّا نُبْعِدُ أَنْ السَّكِينَةُ تَنْطِقُ عَلَيَّ لِسَانَ عَمْرٍو). Dieser zum Lobe des 'Omar erfundene Spruch, über dessen Bedeutsamkeit in der theologischen Literatur der Muhammedaner häufig abgehandelt wird⁵⁾, ist wörtliche Nachahmung eines auf Moses bezüglichen jüdischen Spruches⁶⁾, nach welchem die *Šekhîna* *מדברת מתוך גרונו של משה* «aus der Kehle Moses' redete». Die Thatsache der Beeinflussung durch jüdische Aussprüche, welche nur den Verhältnissen im Islâm angepasst erscheinen, ist hier um so augenfälliger, als bei Gelegenheit dieser Anpassung das arabische *Sakîna*

1) Z. B. in *Disputatio*, ed. Van der Ham, 221, unten (aus Daniel). *Musnad al-Dârimî*, bei Dam., s. v. *تحل*, II, 404 (Ka'b al-aḥbâr).

2) Ibn Zafar, l. c., 23, 13. *Disputatio*, 228, 9.

3) Bei Ibn al-Atîr, *Nihâja*, II, 172, 3. v. u.: *كنا اصحاب محمد لا نشك*

ما كنا نتعاجم ان ملكنا ينطق على. Eine andere Version *أن الخ* *Hadîṭ* bei al-Balawî, *Alif-bâ* I 72.

4) Al-Baġawî, *Maṣâbiḥ al-sunna*, II, 196; vgl. *Zurḩ.*, *Muw.*, I, 123.

5) Sehr eingehend z. B. vom Ḥanbaliten Ibn ḩajjim al-Ġauzija in; *كتاب* *الجواب الكافي في سؤال الدواء الشافي*, L.H., fol. 95 b.

6) Die Quelle kann ich leider nicht angeben; ebenso wenig ist es mehreren, in den rabbinischen Schriften belesenen Gelehrten gelungen, die Stelle dieses Spruches, dessen Vorhandensein jeder der Befragten zugestand, nachzuweisen.

السكينةُ وَعَشِيَّتَهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ. «Es sitzen nicht Leute in einem der Häuser Allâh's¹⁾ zusammen und lesen das Buch Gottes und studiren es mit einander, ohne dass die *Sakîna* auf sie hinabstiege, die Barmherzigkeit sie bedeckte und die Engel sie umgäben²⁾.»

In bemerkenswerther Form tritt der jüdische Einfluss auf die muhammedanische Anwendung des *Sakîna*-Begriffes zutage in der Redensart, dass Gott die *Sakîna auf die Zunge des Pröpheten legt*, d. h. dass er selbst oder der Heilige Geist es ist, der aus dem Munde des Propheten redet. Wir finden dieselbe in der auf Wabb b. Munabbih zurückgeführten Erweiterung eines von den muhammedanischen Apologeten (s. oben S. 189 f.) verwandten Bibelcitates (einer verworrenen Paraphrase von Jes., 42, 1. 2. 7. 8), welches gewöhnlich als Spruch aus dem Taurât eingeführt ist. Bei al-Buchârî ist es an zwei Stellen auf die Mittheilung des ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî zurückgeleitet³⁾. Es ist hier nicht der Ort, uns mit diesem Citat eingehender zu beschäftigen und wir haben nur dies zu erwähnen, dass in einer der, wieder aus biblischen Anklängen zusammengesetzten verschiedenen Variationen und Erweiterungen seines

1) D. h. Moscheen. Zu dem nicht eben häufigen Ausdruck *bejt Allâh* für eine beliebige Moschee ist zu vgl. die Moscheeinschrift in *Revue sémitique*, III, 74, n°. 26, Z. 1; *مساجد الله* findet man bereits im Korân, 9, 17. 18 (vgl. 72, 18). An einer Parallelstelle des obigen *Ḥadîṭ* bei Tirm., II, 155, 6 v. u.: *ما فعد قوم في مساجد*.

2) Muslim, V, 297. Einfluss des Evangeliums scheint hingegen bei folgendem, dem obigen inhaltlich verwandten Spruch mitgewirkt zu haben, den al-Dahabî, *Mizân*, I, 52, als *حديث مكذوب* verzeichnet: *ما أظعم طعام على ماؤدة ولا جلس عليها وفيها اسمى إلا قدسوا في كل يوم مرتين*;

Reminiscenz an *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, Matth., 18, 20.

3) Bujû', n°. 50. *Tafsîr* (zu 48, 8), n°. 257.

rânlesen fortzufahren. «Ich erhob mein Haupt gen Himmel und siehe! (da war) etwas wie eine Wolke, in welcher sich Dinge nach Art von leuchtenden Gegenständen befanden (مثل الظلَّة فيها امثال المصابيح). Der Prophet sagte mir: Dies sind die Engel, welche sich beim Hören deiner Stimme nähern u. s. w.»¹⁾.

Hier haben wir nun wirkliche, fassbare Darstellungen davon, was man sich zur Zeit der Entstehung dieser Legenden unter der *Sakîna* vorgestellt hat. So oft uns der Ausdruck غشيتة السكينة, «es bedeckte ihn die *Sakîna*», begegnet, wird darunter wohl die Wolke zu verstehen sein. Auch die *Sakîna* welche den Abraham an die richtige Stelle der zu erbauenden Ka'ba wies, war nach einer überlieferten Legende «eine mit Sprachfähigkeit begabte Wolke²⁾».

Die spezifisch jüdische Beeinflussung der *Sakîna*-Vorstellungen wird in unzweifelhafter Weise aus der Thatsache ersichtlich, dass von dem Erscheinen und der Mitwirkung der *Šekhînâ* handelnde rabbinische Sprüche in das Ḥadîṭ eingedrungen sind. Unter denselben kann an erster Stelle der Spruch aus Pirkê Âbhôth, 3, 7³⁾, erwähnt werden, wonach, «wenn Zehn zusammensitzen und sich mit der Tôrâ beschäftigen, die *Šekhînâ* sich zwischen ihnen hinablässt» (dazu Ps. 82, 1, als biblische Beziehung). Mit den durch die besonderen Verhältnisse des Islâm geforderten Aenderungen kann man diesen Spruch in folgendem, häufig angeführten Ḥadîṭ wiederfinden: ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم⁴⁾ إلا نزلت عليهم

1) B. Fadhâ'il al-ḡur'ân, n^o. 15; vgl. Usd al-ġâba, I, 92.

2) Al-Azrakî, 9, 2; 27, 11.

3) Hirschfeld, Beitr. zur Erkl. des Koran, 25, will einen Anklang an diesen rabbinischen Spruch auch in Sûre 58, 8, finden, wo jedoch nur im Allgemeinen von der Allgegenwart Gottes die Rede ist.

4) Varianten bei Tirm., II, 243, 14, und in den Fatâwî ḥadîṭijja des Ibn Ḥaġar, 57, wo dieser Spruch eingehend behandelt wird.

Freitags-Gottesdienstes vor der audächtigen Versammlung gerne recitirt) ¹⁾; an seiner Seite stand sein Pferd, mit zwei Stricken an einen Pflock festgebunden. Plötzlich begann das Pferd unruhig zu werden. Zugleich erblickte man eine Wolke, die immer näher und näher kommend, den Korânleser einhüllte. Dieser begab sich des Morgens zum Propheten, um ihm die Erscheinung zu berichten. «Es ist die *Sakîna*», sagte der Prophet, «die wegen des Korân ²⁾ hinabgestiegen ist» ³⁾.

In einer verwandten Erzählung, in der der Ueberlieferer selbst die Erscheinung nicht als *Sakîna* bezeichnen lässt, wird sie von al-Buchârî als solche zu erkennen gegeben in der Ueberschrift: «*Ueber das Hinabsteigen der Sakîna und der Engel beim Lesen des Korân*». Einst recitirte der Genosse Usejd b. Hudejr — er selbst erzählt es hier — in stiller Nacht die Sûrat al-bakara; sein Pferd stand angebunden neben ihm. Plötzlich begann das Pferd, sich unruhig zu bewegen. So oft er die Recitation unterbrach, wurde auch das Pferd ruhig; es begann aber immer wieder, Unruhe zu zeigen, so oft er zu dem heiligen Text zurückkehrte. Sein kleiner Sohn Jahjâ stand in seiner Nähe. Da der Vater fürchtete, dass das unruhige Pferd den Knaben beschädigen könnte, so zog er diesen an sich Als es Morgen ward, erzählte er dem Propheten (die Erlebnisse dieser Nacht). Muhammed ermuthigte ihn, trotz seiner Befürchtung, dass das Pferd den Jahjâ beschädigen könnte, nur immer im Ko-

1) Lane, *Manners and Customs*, I, 105 (Chapt. VIII). Man beachte die mit diesem Brauch zusammenhängende Benennung „Koursi al-kahf“, d. i. „siège pour la lecture du Koran“, M. Herz, *Catalogue sommaire des monuments exposés dans le Musée de l'art arabe* (Kairo, 1895), 155.

2) Al-Tirmidî, II, 145: „mit dem Korân“; vgl. auch Dam., s. v. حصان, I, 293.

3) B. Manâkıb, n°. 25. Fađâ'il al-ḳur'ân, n°. 11. Einige Abweichungen: Tafsîr, n°. 258.

Sakîna-Vorstellungen anzureihen sei. Von der Eroberung Mekka's wird berichtet ¹⁾: وقد انشأ الله السحاب لنا نصرنا. Als die dem Propheten verbündeten, von den Kurejsiten bedrängten Banû Ka'b vom Chuzâ'a-Stamme sich an Muhammed um Beistand gegen ihre Bedränger wandten, liessen sie ihr Anliegen durch ihren Dichter 'Amr b. Sâlim vortragen. Der poetische Hilferuf machte grossen Eindruck auf den Propheten; er wurde zu Thränen gerührt. Bald erblickte man eine Wolke, die Gott erscheinen liess. «Bei dem, der mich als Propheten gesandt hat!» — sprach dabei Muhammed — «aus dieser Wolke ergiesst sich der Sieg der B. Ka'b» ²⁾.

Deutlicher tritt uns jedoch der Einfluss der biblischen Sakîna-Vorstellung in jenen Legenden entgegen, in welchen man den von Gott begnadeten Menschen von einer ihn beschattenden Wolke umgeben sein lässt. Die Mönche Bahîra und Nestor erkennen den Propheten an diesem ihn auszeichnenden Attribut aus der Mitte der vielen Leute heraus, in deren Gesellschaft sie seiner zuerst ansichtig wurden: غمامة تظله من بين القوم ³⁾. Anderswo wird die Wolke ausdrücklich als die auf den Frommen hinabgesandte *Sakîna* bezeichnet. In einem in verschiedenen, der Hauptsache nach übereinstimmenden, Versionen mitgetheilten Hadît lässt man den Genossen al-Barâ' b. 'Âzib folgende Legende erzählen: Jemand recitirte (noch zu Lebzeiten des Propheten) die Sûrat al-kahf (dieselbe gehört wegen der in derselben vorkommenden Beschreibung von Paradies und Hölle, vv. 28—30, zu den beliebtesten Sûren des Korân und wird aus diesem Grunde vor Beginn des

1) Usd al-gâba, I, 165.

2) Ġamhara, 15, 1; vgl. Chron. Mekka, II, 49.

3) I. Hisâm, 115, 13. Tab., I, 1124, 7. Vgl. Dam., s. v. قلوب, II, 304, 15.

im Verhältniss seiner immer reichern Entfaltung erweitert sich auch seine Beeinflussung durch Elemente, die auf jüdische Informationen zurückzuführen sind. In der Entwicklung des *Ḥadīṭ* treten diese Einflüsse in viel klarerer und bestimmterer Weise hervor, als an den oberflächlichen und flüchtigen Entlehnungen des Propheten. Unter der Einwirkung solcher Belehrungen entfaltet sich bereits sehr früh eine Art muhammedanischer Agada, in deren Ausbildung die Wirksamkeit des *Wahb b. Munabbih* (st. ca. 113—116 H.) von der grössten Bedeutung ist, ohne dass jedoch die Fortentwicklung dieser Elemente des Islâm mit derselben abgeschlossen wäre.

Durch diese Einflüsse ist auch manches in der ältern Periode dunkel Gebliebene allmählig aufgeklärt worden. Auch die *Sakîna*-Vorstellung gewinnt nun bestimmtere Umrisse. Das als völlig arabisch gangbare Wort, dessen jüdischer Ursprung aus dem Sprachbewusstsein geschwunden war, behält zwar seine frühere Anwendungsweise bei, aber daneben schliessen sich ihm immer bestimmter Vorstellungen an, welche der jüdischen *Šekhîná* entsprechen. Die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheit bekundet sich bei weihevollen Anlässen in Gestalt von Wolke und Feuer (Exod., 24, 16 ff.; 40, 34 ff. Num., 9, 15 ff. u. s. w.). Diese biblische Vorstellung, welche vielleicht auch dem Muhammed in seiner Rede über die den Rechtgläubigen zum Siege verhelfende *Sakîna* ganz unklar vorgeschwebt haben mag, hat später die muhammedanische Legende beeinflusst.

Nicht sicher möchten wir behaupten, dass die in der Legende begegnende Anschauung von der Wolke, als sichtbarem Zeichen der göttlichen Hilfe ¹⁾, der Gruppe der

1) Ueber das Erscheinen der Wolke als Zeichen der Sündenvergebung s. *Homonyma inter nomina relativa*, ed. de Jong, XVII, 6.

der Quelle in völlig unklarer und unbestimmter Form auftauchender Begriff in der weitem Folge seiner Entwicklung seinen Inhalt aus der Vermengung zweier Vorstellungskreise erhält. Die Vorstellung, die man sich vom *Rûh al-ḳudus* bildete, zeigte sich uns als Product des Ineinandergreifens des Ginnen-Glaubens des heidnischen Araberthums¹⁾ und jüdisch-christlicher Anschauungen vom Heiligen Geist.

Dieselbe Erfahrung machen wir auch in Bezug auf die *Sakîna*. Man ist noch im Stande, die in der Ausgestaltung dieses religiösen Begriffes zusammenwirkenden beiden inhaltlichen Elemente aus dem überlieferten Material klar herauszuerkennen und auseinanderzuhalten. Wir wollen dieselben gesondert in Betracht ziehen; zunächst die *jüdischen* Einflüsse.

Der Ausdruck des *Ḳorân* ist zu unbestimmt und verschwommen, um aus demselben folgern zu können, in welcher Weise sich an der *Sakîna*-Vorstellung Muhammed's jüdische Einflüsse bethätigten. Dieser Umstand hat die im vorigen Abschnitt dargestellte Auslegung ermöglicht. Jedoch mit der fortschreitenden Ausbildung des *Ḥadîṭ* und

1) Dafür möchten wir hier ergänzend noch eines Momentes erwähnen. Eine Uebertragung der arabischen Vorstellung von den Tönen der Ginnen (s. Excurs II zu dieser Abhandlung) auf den dem Muhammed sich offenbarenden Geist zeigt die Legende, nach welcher sich der Geist dem Propheten in Tönen

von Glöckchen kundgiebt: *احيائاً يأنينى فى مثال صلصلة الجرس*, *Usd al-ḡāba*, I, 351, ult. Zu beachten ist dabei, dass noch in einem *Ḥadîṭ* das Glöckchen mit dem *Šejtân* in Verbindung gebracht wird: *الجرس مزامير الشيطان*, *Muslim*, IV, 450. — Nach einer andern Ueherlieferung gab sich das Nahen des offenbarenden Geistes in Tönen kund, die dem Summen der Bienen glichen:

دوى كدوى النحل, bei *Dam.*, s. v. *نحل*, II, 403. Bei *al-Sujûtî*, *Itḳân*, I, 54 (nach alten Quellen) hören die Himmelsbewohner (nicht der die Offenbarung empfangende Prophet) Töne wie Kettengerassel auf harten Kieseln: *صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان*.

Vs. 7: «Auf dir ist der Glanz der Majestät und der Glanz offenbarer Herrschaft».

Vs. 13: «Wie der Vollmond, so glänzt an ihm Ruhe und Würde» ¹⁾.

Jedoch kann es uns nicht entgehen, dass bei 'abbâsidi-schen Chalifen sich mit der *Sakîna* zuweilen der Begriff *heiliger Weihe* verbindet, woran jedenfalls der immer mehr hervortretende theokratische Charakter dieser Imâme mitbetheiligt ist, bei deren Attributen man, vielleicht unter dem Einfluss der persischen Karenô-Vorstellung (worauf wir weiter zurückkommen) — gerne die «Sakîna Gottes» erwähnt:

فيهم سكينه ربهم وكتابه وامامته²⁾ واسمه الخزون³⁾

Auch von weihevollen Orten wird dies Attribut gebraucht, um den Ehrfurcht einflössenden Charakter zu kennzeichnen, der z. B. einem Propheten- oder Heiligengrabe innewohnt, die heilige Scheu, die diese Stätten jedem einflößen, der sie betritt ⁴⁾.

Solche Anwendung des Wortes entspricht der fortschreitenden Bekanntschaft der Muhammedaner mit den Ideen jener Kreise, denen der Sakîna-Begriff ursprünglich entlehnt worden war.

II.

Wir kommen hier nochmals auf die bereits oben, S. 4 f. berührte Erscheinung zurück, dass ein im Islâm aus frem-

1) Ag., XX, 45, 8.

2) Mit den *beiden Imâmaten* ist die weltliche Herrschaft und die religiöse Würde gemeint.

3) Abû Temmâm, Diwân, 293, penult. (in einem Lobgedicht an Wâtik).

4) Z. B. gelegentlich der Beschreibung des vermeintlichen Josua-Grabes in al-Salt, ZDPV., II, 15, 29.

rîr rühmt in einem Trauergedicht seine verstorbene Frau mit diesem Attribute ¹⁾. Zur selben Zeit preist al-Kumejt, ohne dabei an eine Würde zu denken, die Gott verliehen, die Mitglieder der Prophetenfamilie, sie seien « Leute der Freigebigkeit zur Zeit der Noth, Leute der *Sakîna* in der Versammlung » ²⁾.

واهل السماحة في المطبقات واهل السكينة في الخفيل

Sakîna ist hier eine Charaktereigenschaft in demselben Sinne wie die Freigebigkeit; und in derselben Weise wird auch *wakâr* angewandt ³⁾.

Zu einem Gemeinplatze wird der *Sakîna*- (resp. *Wakâr*-) Ruhm im Munde der poetischen Ruhmredner der 'abbâsiden Chalifen. Der als Dichter nicht wenig überschätzte al-Buhturî z. B. rühmt vom Chalifen al-Mu'tazz, dass der Imâm al-hudâ mit *sakîna wa-wakâr* geschmückt sei, und es ist nicht zu übersehen, dass diese Charaktereigenschaften des gepriesenen Fürsten im Parallelismus mit *ta'annû* (Gelassenheit) erscheinen ⁴⁾. — Abû Temmâm legt in einem an den Chalifen al-Mu'tasim gerichteten Gedichte Fürbitte für den Prinzen al-Wâtîk ein, dass ihn der Chalife zum Thronfolger ernenne:

نَيْسِيرَ فِي الْأَنْفِ سَيْرَةَ رَأْفَةٍ وَيَسُوسَهَا بِسَكِينَةٍ وَوَقَارٍ

«damit er in allen Ländern die Milde bethätige und dieselben verwalte mit *Sakîna* und *Würde*» ⁵⁾. Bemerkenswerth ist das alliterirende Wortpaar: *سَكِينَةٌ وَسُكُونٌ* in einem Gedichte des Bawwâb an al-Ma'mûn:

1) Kâmil, 723, 5.

2) LA., s. v. *طَبِيفٌ*, XII, 81.

3) Z. B. im Lobgedicht des Ibn Kejs al-ruqajjât an 'Abd al-Malik, Ag, IV, 158, 13.

4) *Dîwân al-Buhturî* (Stambul, 1300), 248, 14.

5) Ibn Rašîk, 'Umda, ed. Tunis, 32, 5 = *Dîwân*, 138, 9.

Unterkleide» ¹⁾ (Umschreibung von Jes., 11, 5). Auch hier entspricht *Sakîna*, im Parallelismus mit *birr*, einer innern Charaktereigenthümlichkeit — im Sinne des hebräischen Textes, der *emûnâ* —, mit welcher der Prophet bekleidet ²⁾ ist.

Das Wort wurde auf diese Weise seinem ursprünglichen religiösen Begriffskreise völlig entrückt und seine profane Anwendung in der arabischen Literatur aller Zeiten ³⁾ gangbar. Es wird sehr häufig mit *wakâr* (Würde) ⁴⁾ zusammengestellt (diese Zusammenstellung selbst entspricht vielleicht gleichfalls der ursprünglichen religiösen Anwendung) ⁵⁾, um ehrwürdige, achtbare Personen zu charakterisiren, ohne dabei an die Mitwirkung höherer Mächte zu denken. Ge-

1) Al-Ta'labî, 'Arâ'is al-mağâlis (Kairo, 1297), 318. Ibn Ġauzî, bei Brockelmann, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, III, 41, 6.

2) In einem Spruch, in welchem Muhammed seine hervorragenden Charaktereigenthümlichkeiten selber rühmt, sagt er von sich: *والصبر رداءى* (bei

Dam., s. v. *أوز*, I, 60, 9). Ueber solche Redensarten handelt weitläufig Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîh zu Sûr. 74, 4 (VIII, 350); vgl. auch Barbier de Meynard, Les colliers d'or de Zamakhshari, 180.

3) Im Sendschreiben des Ibn Sînâ an den Sûfî Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr: *وفاضت عليه السكينة وحققت له الطمأنينة*, Ibn Abi Uşejb., II, 9, 24; in der Charakteristik einiger Gelehrten: *كثيبر السكينة والوقار*, *ibid.*, I, 245, 3 v. u.; *شيوخ له هيئة ووقار وعنده سكينة*, *ibid.*, 261, 22.

4) Unmöglich ist es, *wakâr* als Unterthänigkeit, Demuth (*نواضع*) zu erklären, wie bei Dam., s. v. *غنم*, II, 221, ult.

5) *Wakâr* = *כבוד*, aram. *איקרא*; letzteres wird im jüd. Schriftthum mit *Šekhînd* verbunden, Weber, a. a. O., 179. Dem *כבוד ה'*, Jes., 66, 1, entspricht: *ووقار الله عليك*, Ibn Kût., bei Brockelmann, l. c., 52, 25; Ibn Zafar Chejr al-biṣar (Kairo, 1280), 15, 4. Es ist das gewöhnliche arab. Aequivalent für jenes hebr. Wort, z. B. Jepheth b. 'Alî, Psalmen, ed. Bargès, 8, 5; 21, 5; 24, 7: *ملك الوقار*. Hingegen ist der jüd. Begriff *כבוד הַכבוד* bei den Muhammedanern als *كرسى الكبرياء* übernommen worden, al-Azraqî, 15, 13; wir finden dafür auch: *الكرامة كرسى* in einer apokryphen Chuṭba des 'Alî, 'Ikd, II, 201, 9; vgl. im Korân z. B. 63, 117: *العرش الكريم*.

nelle Erklärung giebt dem Worte *Sakîna* in diesem Ausspruche die Bedeutung كَمَلَةٌ , «Barmherzigkeit». Werkthätige Barmherzigkeit bringt Gewinn und wird reichlich ersetzt (Prov., 19, 17. Sûre 73, 20); wer sie unterlässt, hat damit nichts erspart, denn er bleibt hinsichtlich des Opfers, das er bringen muss, ein Schuldner, so lange er der Pflicht nicht genügt hat.

Aus den oben angeführten Antithesen konnten wir ersehen, dass *Sakîna* den Gegensatz bildet einerseits zum stolzen, hoffärtigen, herausfordernden Benehmen (also so viel ist wie Bescheidenheit), andererseits zur unruhigen Eile und ungestümen Hast (daher: Gelassenheit), endlich zur angstvollen Schüchternheit (somit: Unerschrockenheit) und vielleicht auch zur Lieblosigkeit (also: Barmherzigkeit).

Im Allgemeinen bezeichnet der Ausdruck: ruhiges, sicheres, würdevolles, mildes, auch gerechtes Benehmen. Unter den von muhammedanischen Apologeten auf das Erscheinen Muhammeds und des Islâm gedeuteten (oder diesem Zwecke angepassten, zuweilen auch frei erdichteten) Bibelstellen ¹⁾ findet sich eine aus Jesaja citirte Prophetie, in welcher in Gestalt freier Ausschmückung einiger wirklichen Schriftworte ein Bild von Muhammed gezeichnet sein soll. Darin heisst es unter Anderem: «Ich stärke ihn mit allem Schönen und verleihe ihm alle edeln Eigenschaften; *ich mache die Sakîna zu seiner Hülle und die Gerechtigkeit zu seinem*

الابل فأنها غنم وغرم واحب التجارة التي ما كان بين غنمها
ولا يعد غنما ما ساق. Muhâd. ud. I, 288. وغرمها حجاز من السلامة
غرمًا ولا يعد غرمًا ما ساق غنمًا
Ibn Maskawejhi, cod. Warner
640, p. 95, unten.

1) [Ueber die Literatur s. jetzt Brockelmann, ZATW., 1895, 138 ff., und den Aufsatz in Revue des Études juives, XXX, 1 ff.]

[أَوْضَعُوا^١ أَسْرَعُوا] بالايضاع. «Ibn ʿAbbās erzählt, dass er (bei Gelegenheit der Wallfahrt) in Gesellschaft des Propheten vom ʿArafa-Berg hinabstieg; da hörte der Prophet hinter sich grossen Lärm und wie man die Kamele schlug (um sie zu rascherem Lauf anzutreiben); darauf winkte er mit seiner Gerte und sprach: O, ihr Menschen! ihr müsst *Sakīna*²⁾ haben euch ruhig und würdevoll verhalten), denn das gute Werk verträgt sich nicht mit *Ungestüm*».

Einen andern Gegensatz zeigt uns folgende Erzählung, welche die vor dem Propheten erscheinende Temîmitin Kejla von dem Schrecken macht, den sie bei der Annäherung an den Gottesgesandten empfand. Sie stand bebend hinter Muhammed. Als man diesen darauf aufmerksam machte, sprach er: «يا مسكينة، عليك السكينة، o, arme Frau, die *Sakīna* möge auf (mit) dir sein», d. h. sei unerschrocken, fasse Muth! «Kaum hatte der Prophet diese Worte gesprochen», so schliesst die Frau ihren Bericht, «da entfernte Gott allen Schrecken, den ich früher empfunden hatte, aus meinem Herzen»³⁾.

Nicht völlig klar ist der Sinn des Wortes in folgender Antithese: ⁴⁾السكينة مغنم وتركها مغرم, «die *Sakīna* ist Gewinn, ihr Unterlassen ist Verschuldung⁵⁾. Die traditio-

1) Ueber ايضاع s. Ġamhara, 5, 14.

2) In demselben Sinne: وَالْقَيْتِ عَلَيْنَا السَّكِينَةَ, „wir beruhigten uns, hörten auf, den Propheten zu drängen“. Usd al-ġāba, I, 216, 11.

3) ʿIkḍ, I, 138, oben.

4) Nihāja, II, 172, 4 v. u. LA., XVII, 76, 8.

5) Die beiden alliterirenden Wörter werden in solchen Antithesen häufig einander gegenübergestellt: لَا تَنْزِلْ أَمْنِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ تَسِرْ الْأَمَانَةَ مَغْنَمًا. وَالزَّكَاةَ مَغْرَمًا. Ḥadīṭ, bei al-Masʿūdī, Murūġ, IV, 165. قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ أَيْبَاكَ وَالتَّجَارَةَ فِي الْمَدْمَمَةِ مَغْرَمًا. Mejd., I, 190.

sässigen heisst es: «*Hochmuth und Hoffart* ist bei den Leuten (Besitzern) der Pferde und Kamele, den Schreibern, den Zeltbewohnern; aber die *Sakîna* ist bei den Besitzern der Rinder» ¹⁾).

Eine andere Gelegenheit, dem Begriffe der *Sakîna* durch die Kenntniss des Gegensatzes näher zu kommen, bietet folgende Belehrung: «Wenn man zum Gebete ruft, so gehet zu demselben nicht *in Eile*, sondern gehet zu ihm, während die *Sakîna* auf euch ist ²⁾. Was ihr noch erreicht, das betet mit; was ihr versäumet, das holet nach» ³⁾. Auch im Texte des Mâlik lesen einige statt des *textus receptus* (وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ) so: وَ السَّكِينَةُ: , mit cohortativem Sinne; diese Deutung hat an der Parallelstelle des Buchârî die Lesart: وَ بالسَّكِينَةُ, «euch obliegt die *Sakîna*» ⁴⁾, hervorgehoben. Hier ist also *Sakîna*, im Gegensatz zur Hast und Uebereilung, so viel wie Gelassenheit, Ruhe.

Noch klarer tritt dies in folgender Hadîth-Mittheilung ⁵⁾ hervor: ابن عباس، أَنَّهُ دَفَعَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَمَسَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَاءَهُ زَجْرًا شَدِيدًا وَصَوْرًا ⁶⁾ لِلأَبْلِ فَأَشَارَ بِسَوْطِهِ إِلَيْهِمْ وَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ ⁷⁾ فَإِنَّ الْبِرَّ لَيْسَ

1) Al-Muwatta', IV, 197. B. Bad' al-chalk, n°. 14. Muslim, I, 137 f. Vgl. al-Damirî, s. v. غنم, II, 221.

2) Zusatz in einer Version: وَالْوَقَارَ, „und die Würde“.

3) Muw., I, 126; vgl. Muslim, II, 136.

4) B. Adân, n°. 21. 23.

5) B. Hâgğ, n°. 95.

6) In der Version der Karîma aus Merw (einer gelehrten Buchârî-Ueberliefererin, Muh. Stud., II, 406) ist hier noch das Wort وَصَوْرًا hinzugefügt. Schon al-Kaşṭallânî (III, 231) urtheilt ganz richtig, dass dies Wort ursprünglich eine Variante zu وَضْرًا war, welche aus der Glosse in den Text hineingerathen ist.

7) Bei Zurk., zu Muw., II, 237: عَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ بِالْأَيْجَافِ.

Anknüpfungspunkten und Erinnerungen die muhammedanischen Erklärer dem ihnen räthselhaften Worte beikommen wollten; nur 'Amr b. 'Ubejd besass die Resignation, zu bekennen, dass man nicht wissen könne, was darunter zu verstehen sei¹⁾. Ganz vereinzelt erscheint auch innerhalb dieses Wirrsals von abenteuerlichen Deutungsversuchen die Erklärung des in jüdischen Dingen bewanderten Wabb b. Munabbih, dessen Kenntniss von der Identität der *Sakîna* mit der *Šekhîna* sich in seiner Deutung des Ausdruckes bekundet: «*Sakîna* sei ein von Gott ausgehender Geist²⁾, welcher, so oft sich in einer Sache widerstrebende Meinungen kundgäben, klare Kenntniss mittheilte³⁾».

Die Deutung der *Sakîna* als innerer Seelenzustand⁴⁾ hat sich im Bewusstsein der ältesten Generation des Islâm bald so stark festgesetzt, dass sie den Kreis der Anwendung des Wortes in den ältesten nachkorânischen Documenten des Islâm fast ausschliesslich bestimmt. Dies wird uns am besten anschaulich, wenn wir in Betracht ziehen, was in Hadîth-Stellen dem Begriff der *Sakîna* als *Gegensatz* gegenübergestellt wird.

In der Darstellung des Gegensatzes zwischen den wüstenbewohnenden Beduinen und den rinderzüchtenden Landan-

1) Mafâtiḥ al-ğajb, II, 438: ان السكينة التي كانت في الترابوت: شيء لا يعلم.

2) Ueber die Gleichsetzung der *Šekhîna* mit dem Heiligen Geist s. unten S. 196.

3) Bei al-Bağawî, Ma'âlim al-tanzîl (Hschr. LH.), I, fol. 120a: وعن وهب ابن منبّه قال في روح من الله تتكلم اذا اختلفوا في شيء ياخبرهم ببيان ما يريدون.

4) Im modernen Arabisch drückt das Wort zuweilen den Begriff *Gemüth* aus; so hört man z. B. zur Bezeichnung, dass jemand ein gutes Gemüth habe, gemüthlich sei: سكينته واطمته.

Nothwendigkeit folgt diese Annahme für 2, 249, obwohl die gewöhnliche Exegese bestrebt ist, auch hier die allgemeine Erklärung gelten zu lassen ¹⁾). Die *Sakîna* befindet sich nach den Worten dieses Verses in der durch Saul gebrachten Lade, in derselben Weise, wie sich die Reliquien des Moses und Aron ²⁾ darin befinden. Und in der That hat schon die älteste *Ḳorân*-Exegese die Anwendung des Wortes *Sakîna* in diesem Vers als Ausnahme von jener allgemeinen Erklärung bezeichnet. «Jedes *Sakîna*» sagt Ibn ʿAbbâs, «bedeutet im *Ḳorân* *Ruhe*, ausser in der *Kuh-Sûre*» ³⁾. Das Naheliegendste ist wohl, vorauszusetzen, dass Muhammed, der keinen *bestimmten* Begriff mit dem unverstandenen Fremdworte verband, dasselbe hier, in der unangemessenen Weise, wie ungebildete Menschen aller Zeiten mit nicht gehörig erfassten Fremdwörtern an unpassender Stelle zu prunken pflegen ⁴⁾, zur emphatischen Bezeichnung der Gesetztafeln, oder des *Taurât*, welche den Inhalt des *Tâbût* bildeten, benutzte ⁵⁾.

Wir werden weiter unten sehen, aus wie verschiedenen

solchen Fällen für *Sakîna* die Bedeutungen *Hilfe*, *Barmherzigkeit* feststellen
(رحمة, نصر), L.A., s. v., XVII, 76. (الرَّحْمَةُ), al-Azrakî, 33, 2).

1) In dem anonymen Buche اساطير الاولين (Hschr. LH.) — Prophetenlegenden nach alten Traditionen — wird bei *Sûre* 2, 249, folgende Aufforderung des Volkes vorausgesetzt: يا نبي الله اُرنا فيه آية لتسكن (حديث شمويل النبي). (Abschnitt: قلوبنا).

2) Darüber hat die Legende die speciellsten Angaben, Ibn Ijâs, *Badâ'î' al-zuhûr fî waqâ'i' al-duhûr* (Kairo, 1310), 146.

3) Bei Geiger, l. c., 55.

4) Vgl. speciell für den *Ḳorân*: Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, 41.

5) Hr. Professor Clermont Ganneau machte mich darauf aufmerksam, dass zur Zeit der Reise des Nâsir Chosrau (437—444 d. H.) ein Thor Jerusalems *bâb al-sakîna* genannt wurde; es ging die Legende, dass sich in der Nähe desselben das im *Ḳorân* erwähnte تابوت سكينه befinde (*Sefernâme*, ed. Schefer, 28; Uebers., 87).

ger Muhammed's anfangs in Nachtheile waren): «da sandte Gott seine *Sakina* hinab auf seinen Gesandten und die Rechtgläubigen, und er sandte Schaaren hinab, die ihr nicht sahet, und er strafte jene, welche ungläubig waren».

- (c) *Ibid.*, v. 40: «Als sie in der Höhle waren und als er (Muhammed) zu seinem Genossen sagte: 'Sei nicht traurig, fürwahr! Gott ist mit uns', da sandte Gott seine *Sakina* auf ihn hinab und stärkte ihn mit Schaaren, die ihr nicht sehet».
- (d) *Sûre* 48, 4: «Er ist es, der die *Sakina* in die Herzen der Gläubigen hinabgesandt (gesenkt) hat, damit sie zu ihrem Glauben an Glauben zunehmen (damit ihr Glaube immer wachse)».
- (e) *Ibid.*, v. 18: «Gott hat Gefallen gefunden an den Rechtgläubigen, als sie dir unter dem Baume huldigten; er wusste, was in ihren Herzen ist, und sandte die *Sakina* auf sie hinab und vergalt ihnen mit nahendem Siege».
- (f) *Ibid.*, v. 26: «Als die Ungläubigen den Dünkel, den Dünkel des Heidenthums, in ihr Herz setzten, da sandte Gott auf seinen Propheten und die Rechtgläubigen seine *Sakina* hinab und nöthigte sie zum Worte der Gottesfurcht».

An diesen *Korân*stellen kann das Wort *Sakina* nicht immer auf einen und denselben Begriff bezogen werden. Die muhammedanischen Erklärer, sowohl Theologen wie Philologen, wollen darin den Begriff der Seelenruhe ¹⁾ und Sicherheit (ثبات، أمان، طمأنينة) ausgedrückt finden. Aber wenn diese Erklärung für 48, 4. 18, einen erträglichen Sinn giebt, so gilt dies weniger von den Stellen, wo von dem Hinabsenden «seiner *Sakina*» gesprochen wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass damit ein *subjectiver Seelenzustand* des Menschen gemeint sei; vielmehr muss man dabei an etwas *von Gott ausgehendes Reales* denken ²⁾. Mit

1) Ausdrücklich wird die *körperliche* Ruhe ausgeschlossen: يعنى السكون

الذى هو الوقار لا الذى هو ضد الحركة، Abû Bekr al-Sigîstânî, Nuzhat al-kulûb fi tafsîr garîb al-kur'ân (Marginalausg. zu Mahâ'imî's Tafsîr, Bûlâk, 1295), I, 339.

2) Diese exegetische Schwierigkeit beseitigen einige dadurch, dass sie in

sches Wort (عَدْنٌ) behandelt wird, demzufolge bereits in der ältesten Exegese den «ewigen Aufenthalt» bezeichnet und auch im Sprachgebrauche als Originalwort angesehen wird¹⁾. Wie *ʿAdn*, so hat auch das Wort *Sakîna* in den Fremdwörterlisten niemals eine Stelle gefunden.

Hinsichtlich der richtigen Bedeutung von *Sakîna* sind schon in alter Zeit, sowohl in der Anwendung als auch in der Erklärung des Wortes, verschiedene Auffassungen zu Tage getreten. Darum liesse sich eine völlig *einheitliche* Bestimmung dessen, was die Muhammedaner darunter verstehen, nicht bieten. Die folgende Erörterung hat nur *den* Zweck, das Material für die Erkenntniss der mannigfachen Wandlungen der Bedeutung des Wortes, sowie der verschiedenartigen Einflüsse, welche auf die Ausgestaltung des begrifflichen Inhaltes denselbe einwirkten, an die Hand zu geben²⁾.

Zunächst der Gebrauch des Wortes im *Ḳorân*³⁾:

- (a) *Sûre 2, 249* (als sich die Israeliten der Anerkennung des *Tâlût* als König widersetzen): «da sprach zu ihnen ihr Prophet: Der Beweis seiner Herrschaft ist, dass er euch die Lade bringt; in derselben ist *Sakîna* von euerem Gotte und ein Ueberrest davon, was die Familie des Moses und die Familie des Aron hinterlassen; Engel werden sie tragen» u. s. w.
- b) *Sûre 9, 26* (mit Bezug auf die *Hunejn*-Schlacht, als die Anhän-

1) Mit Suffix: جَنَّاتٍ تَجْرُزُ بِعَدْنِهَا, Ag., IV, 161, 15; in einem alten Gebete: اللَّهُمَّ اَفْسَحْ لَهٗ فِي عَدْنِكَ, al-Mawâhib al-ladunijja (Bûlâk, 1292), VI, 403; al-Zurkânî führt dazu die Variante an: بِعَدْلِكَ.

2) Die Anwendung des Wortes in der Terminologie der muhammedanischen Mystik lassen wir hier unberücksichtigt.

3) [Jetzt ist hier auch auf H. Grimme's *Mohammed II.* (Münster, 1895), 53, zu verweisen].

ters al-Nâbiga an den Ġafniden ʿAmr b. al-Ĥâriṭ gebrauchten lässt¹⁾; solche sprachliche Anachronismen werden Kennern dieser Literatur nicht auffallend sein. Die *Chuṭba* des Nâbiga gehört eben in die oben 60 ff., besprochene Kategorie von altarabischen Reden²⁾.

Muhammed selbst scheint bei dem Gebrauch des Wortes *Sakîna* nicht gründlichen und zutreffenden Informationen zu folgen; er hat es, wie manches andere, nur flüchtig aufgegriffen und hat ganz unklare, mit einander nicht übereinstimmende Vorstellungen damit verbunden. Erst im spätern *Ĥadîṭ*, dessen Erfinder sich vielfach von ganz speciellen jüdischen Belehrungen beeinflussen liessen, kehren die Vorstellungen von der *Sakîna* zu ihrem Urquell zurück.

Was sich Muhammed unter jenem Worte dachte, stimmt nicht im Entferntesten mit dem begrifflichen Inhalt der jüdischen *Šekhînâ* überein. Auch die ganz und gar *arabische Wortform*, in die der jüdische Ausdruck umgeprägt werden konnte, hat erheblich dazu beigetragen, bereits in früher Zeit das Bewusstsein vom fremden Ursprung dieses Lehnwortes zu verdrängen und dasselbe, gleichsam in volksetymologischer Weise, als Derivat der *arabischen* Wurzel *سَكَنَ* zu fühlen und mit dem korânischen *سَكَنٌ*⁵ (körperliche und seelische Ruhe) begrifflich zu identificiren³⁾. So ist denn auch in der traditionellen Wissenschaft der Muhammedaner die Kenntniss des wirklichen Ursprunges dieses Wortes niemals aufgedämmert. Es erging demselben wie dem Worte *ʿĒden*, welches schon von Muhammed wie ein urarabi-

1) *Ag.*, XIV, 3, 22. Ahlwardt, *Diwans*, 177, 5.

2) Ueberdies ist auch die Ueberlieferung der Philologen in Bezug auf die Personen des Redners und des Angeredeten schwankend; s. *Diwân al-Ĥuṭej'a*, 232 (zu 90, 3),

3) Vgl. Sprenger, *ZDMG.*, XXIX, 656.

UEBER DEN AUSDRUCK «SAKÎNA».

I.

Zu den religiösen Wörtern, welche Muhammed aus dem Judenthum in den Wortschatz seiner Religion übernommen hat, gehört auch das Wort *Šekhîná* ¹⁾. Muhammed verwendet für diese Entlehnung die völlig arabische, nichts Fremdartiges verrathende Wortform *Sakîna* ²⁾. Das Wort kommt im Korân, wie wir gleich sehen werden, nur in medînischen Sûren vor; der damit verbundene Begriff gehört somit der spätern Periode der korânischen Offenbarung an.

Die Thatsache, dass *Sakîna* ein Lehnwort ist, wird nicht in Frage gestellt dadurch, dass man dasselbe in der als vorislâmische erdichteten Ansprache des heidnischen Dich-

1) Abr. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum angenommen? (1833), 54 ff. Weil, Muhammad, 141. Ewald, Gesch. des Volkes Israel³, II, 310. — Ueber den Begriff der *Šekhîná* im Judenthum (durch äussere Zeichen sich bekundende Gegenwart Gottes) s. Weber, System der altsynagogalen palästiniensischen Theologie (Leipzig, 1880), 179—184. Leopold Löw, Gesammelte Schriften, I (Szegecin, 1889), 182. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud, II. Abth., 1080—1082.

2) Vereinzelt wird auch die Form *سكينة* überliefert bei Abû Zejd, Nawâdir, 86, 16, schwerlich *سكينة*, wie ZDMG., XII, 74, 6, denn in diesem Falle wäre im *đabt* nicht nur die Tašdîdirung des Kâf, sondern auch die abweichende Vocalisation des Sîn besonders hervorgehoben.

لجماعت البسييرة¹) من حالات قريش في الاسلام لأرَبت عليها او
لكانت مثلها،

II.

(Zu S. 169.)

Aus der Einleitung zu *Sulâfat al-'asr* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, Mxt. n°. 131).

قُلْ لِمَنْ لَا يَرَى الْمُعَاوِرَ شَيْئًا * وَيَرَى لِأَوَائِلِ التَّقْدِيمِ
أَنَّ ذَاكَ الْقَدِيمَ كَانَ حَدِيثًا * وَسَيَبْقَى هَذَا الْخَدِيثُ قَدِيمًا
عَلَى أَنْ تَأْخُرَ الزَّمَانُ، لَا يُنَافِي التَّقَدُّمُ فِي الْأَحْسَانِ، فَقَدْ
يَتَأَخَّرُ الْهَاطِلُ عَلَى الرَّعْدِ، وَالتَّمَائِلُ عَلَى السَّوْعِدِ، وَمَرَاتِبُ
الْأَعْدَادِ، تَتَرَقَّى بِتَأْخِيرِ رَقْمِهَا وَتَزْدَادُ، وَتَأْخُرُ عَصْرُنَا فَاسْتَزَادَ مِنْ
الْعَلِيَا كَمَا زَادَ بِالتَّأْخِيرِ مَا يَرْقُمُ الْهِنْدُ،

1) Codd. البيسير.

ANMERKUNGEN.

I.

(Zu S. 155)

Aus *Kitāb al-ḥajwān* von *al-Ġāhiz* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F. n°. 151, fol. 82^b; = L H., fol. 146a).

ولو كان الأمر فيها مفوضا الى تقدير الرأى لكان ينبغى لغالب ابن صعصعة أن يكون من المشهورين بالجدود دون هزم وحاتم فان زعمت¹ ان غالبا كان اسلاميا وكان حاتم في الجاهلية والناس بمآثر العرب في الجاهلية أشد كلفا فقد صدقت وهذا ايضا ينبئك أن الامور في هذا على خلاف تقدير الرأى وإنما تجرى في الباطن على نسف قائم وعلى نظم² صاحيح وعلى تقدير مُحْكَم فقد تقدم في تعبيتهما وتسويتهما من لا يخفى عليه خافية ولا يفوته شيء ولا يُعجزه وآلا فما بال أيام الاسلام ورجالها لم يكن اكبر في النفوس وأجل في الصدور من رجال الجاهلية مع قرب العهد وعظم خطر ما ملكوا وكثرة ما جادت أنفسهم ومع الاسلام الذى شملهم وجعله الله تعالى أولى بهم من ارحامهم ولو أن جميع مآثر الجاهلية وزنت بها وبما كانت في

1) Wien: زعموا

2) W.: نظير, LH. نظر.

verbraucht, zu deren Verständniss, eingestandenermaassen, auch die in der Luġa sattelfestesten Eingeborenen nur nach angestrengtem Studium vordringen können.

Es ist nur zu billigen, dass ein jüngerer ägyptischer Gelehrter die Geschmacklosigkeit dieser Producte moderner Poesie seinen Landsleuten an der *Ḳaṣīda* einer Koryphäe dieser Kunst, des wohlbekanntten *Šejch Ḥamza Faṭḥallâh*, mit berechtigter Ironie demonstriert hat ¹⁾.

1) Muḥammed Emin Fikrî, *Iršâd al-alibbâ'* (Kairo, 1892), 659—662.

dert, ihre Reize beschreibt und sich über die «Zurechtweiser» beklagt, die ihn seiner Liebe wegen tadeln. Erst dann kann er, ganz unvermittelt, zu dem Ruhme des Beys übergehen ¹⁾, ganz ebenso wie, zwölf Jahrhunderte früher, Ka' b b. Zuhejr sein Lobgedicht an den Propheten mit der Klage über die Abreise seiner in ihren Gefühlen unbeständigen Geliebten Su'âd eingeleitet hatte ²⁾, oder, zwei Jahrhunderte nach Ka' b, Ibn al-Bawwâb sein Lobgedicht an den Chalifen damit anhebt, dass er der fortziehenden Geliebten (al-za'în) Thränen widmet ³⁾, und im XIII. Jhd. al-Buṣîrî sein von den Muhammedanern als heilig und wunderthätig erachtetes Gedicht mit der Schilderung seiner unglücklichen Liebe beginnt.

Es lohnte sich kaum der Mühe, ob nun aus sprachlichem oder ästhetischem Interesse, einen Blick auf die endlos fortwuchernde Kaşîden-Poesie der allerneuesten Zeit zu werfen. Wer einen Begriff von dem poetischen Charakter derselben gewinnen will, dem genügt es beispielsweise, die leicht zugänglichen Kaşîden anzusehen, mit welchen uns bei verschiedenen Orientalisten-Congressen die zu denselben erscheinenden Seïchs aufzuwarten pflegen. Da vergiesst der aus Kairo aufbrechende Delegirte Thränen des Schmerzes an den verödeten Wohnungsspuren und zieht auf schnellfüssigen Kamelen durch gefahrvolle Wüsten, bis dass er in Wien oder Stockholm anlangt, um den Ruhm der dort thronenden Fürsten zu besingen. Dabei werden die aus Ğarîb-Büchern zusammengelesenen fremdartigen Ausdrücke

1) ZDMG., V, 249—257.

2) Im selben Stile hat im X. Jhd. der Lehrer des Šihâb al-dîn al-Chafâġt, Šems al-dîn al-Hilâlî, 29 Kaşîden zum Lobe des Propheten gedichtet; dieselben sind vereinigt im Dîwân: *ساجع لمام في مدح خير الانام* (Stambul, Ğawâ'ib, 1298).

3) Aġ., XX, 54, unten; vgl. auf der folgenden Seite, 55, die Kaşîda desselben Dichters an Abû Dulaf u. a. m.

Es ist für das Verständniss jener Liebhaberei nicht wenig lehrreich, das Epigramm zu lesen, in welchem al-Ḥillī unter spöttischer Anführung einer Anzahl solcher seltsamen Wörter die Zumuthung des Kritikers zurückweist und demselben zu verstehen giebt, dass die Zeit dieser Absonderlichkeiten vorüber sei, dass der Dichter der Gegenwart ein Publicum voraussetze, das für das *kifā nabkī* ¹⁾ der alten Wüstenbarden keinen Sinn mehr habe und die Wortungeheuer, vor denen die Hörer zurückschrecken (لغة تنفر)

(المسامع منها حين تُروى وتشتمُّ النفس) gar nicht mehr verstehe. Es gebe nun «neue Herzen, die man mit dem Magnet zarter Worte an sich ziehen müsse».

أما هذه القلوب جديدة * ولذيذ الألفاظ مغناطيس ²⁾

Die Fortdauer der Anschauungen, über welche Ibn Chaldūn klagt und welche Ṣafī al-dīn verspottet, ist zunächst die Ursache davon, dass noch bis in die neueste Zeit nach Form und Inhalt die geschmackloseste Nachahmung der Dichtkunst der alten Araber fortvegetirt. «Alles beruht» — wie Kremer gelegentlich der Charakteristik der Dichtungen des Nāṣif al-Jāziġī sagt — ³⁾ «auf eitlen Prunk mit seltenen und oft unverständlichen Wörtern, Wortspielen, die sich auf längst vergessene Ereignisse des arabischen Alterthums beziehen». Wenn der berühmte arabische Sprachvirtuose der Neuzeit, Aḥmed Fāris al-Šidjāk, seinem Mäcen, dem Bey von Tunis, ein Lobgedicht widmet, so sendet er zunächst 21 Doppelzeilen voraus, in welchen er seinen Sehnsuchtsschmerz um Suʿād schil-

1) Diesen Kašīden-Anfang travestirt Abū-l-Husejn al-Ġazzār, der ein Gedicht mit den Worten beginnt: قفعا نبك من ذكرى قميص وسرول الخ; citirt bei al-Nawāġī, Ḥalbat al-kumejt (Kairo, 1299), 332.

2) Keškūl (Būlāk, 1288), 8.

3) ZDMG., XXV, 244.

dîn al-Hillî (st. 750) ernstlich den Fehler aussetzt, dass der Dichter die Anwendung fremdartiger, obsoleter Wörter vermeidet. Dies entsprach dem Kunstgeschmack der gewöhnlichen Kritiker nicht. Hatte ja selbst Abû Temmâm seine Gedichte gern mit gesuchten Ausdrücken aufgezputzt ¹⁾. Die Anwendung derselben galt als Attribut der *Faşâha* ²⁾. Als der Philosoph Ibn Sînâ sich zuerst in der Poesie versuchte und dabei eine Probe seiner sprachlichen Befähigung liefern wollte, schien es ihm am zweckmässigsten, seine Erstlings-Kaşîden mit solchen fremdartigen Wörtern reichlich auszustatten ³⁾. Zur grösseren Bequemlichkeit fasste im VI. Jhd. die «fremdartigen Wörter» Dijâ al-dîn al-Kûşî (st. 599) in einem lexicalischen Lehrgedicht zusammen, das der Verfasser selbst mit einem Commentar begleitete ⁴⁾, worin ihm im IV. Jhd. Abû Bekr b. Muḥammed al-Anbârî (st. 328) vorangegangen war ⁵⁾. Vergebens kämpften gegen die Vorliebe für solche Wörter und ihre Anwendung — man brandmarkte dieselbe als *تقعير* ⁶⁾ — Kritiker vom Schlage des Ibn al-Atîr ⁷⁾.

1) Al-Âmidî, Muwâzana, 175, 17: كان مولعاً بغرائب الألفاظ.

2) Ibn Abî Uşejbi'a, I, 283, 24.

3) Ibid., II, 7, 20.

4) اللؤلؤة المكنونة والبيتيمة المصونة في الاسماء المنكرة bei al-Kutubî, Fawât al-wafajât (Bûlâk, 1299), I, 188, wo das Gedicht im ganzen Umfang mitgeteilt ist.

5) Hschr. LH.; Anfang des Gedichtes:

يا مدعى علم الغريب والقريض والمثل

تجد جوانى ما القريح والشقيج والنزل

Hinter jedem Worte folgt die Erklärung desselben.

6) Al-Dabbî, ed. Codera-Ribera (Bibl. Arabo-Hisp., III, Madrid, 1885), 515, 13: ويقول الشعر على جهة (so ist wohl das 7 der Edition zu verbessern) التقعير

7) Ueber التقعير (auch تقعر Ag. XXI 246, 14) Al-Kâfî, Nawâdir (Pariser Hschr.) fol. 162a, Ad. kât. 7 f.

7) Al-Maṭal al-sâ'ir, 99—106, macht allerdings eine Ausnahme für wohlklingende Wörter.

VI.

Es konnte bei der Betrachtung der oben angeführten Proben nicht entgehen, dass mit der seit dem III. Jhd. immer mehr zur Geltung gelangenden Vindication der neueren Dichterschulen nicht selten die Polemik gegen jene verbunden wird, welche in diesen Fragen, auch in modernen Zeiten, den Anschauungen der alten philologischen Kritiker treu blieben. Die Urtheile des Ibn Rašîk und Ibn al-Atîr sind eben nicht zur herrschenden Ansicht der gesammten gelehrten Gesellschaft des muhammedanischen, und speciell des arabischen Orients geworden. Es hat immerfort Reactionäre gegeben und noch heutigen Tages hat man im Verkehr mit orientalischen Gelehrten und Schöngeistern Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, mit welcher Entrüstung der Versuch zurückgewiesen würde, z. B. nur die Dichter der mittleren Zeit der poetischen Literatur in einem Athemzuge mit den Mu^callaqât-Dichtern zu nennen.

Mit welcher Zähigkeit in weiten Kreisen die Vorurtheile haften blieben, welche schon Ibn Kutejba zu bekämpfen versucht hatte, darüber kann uns z. B. die Mittheilung des Ibn Chaldûn (st. 808) belehren ¹⁾, dass «eine grosse Anzahl von Lehrern der schönen Wissenschaften, mit denen er verkehrte, die Dichtungen des Mutanabbî und des Abû-l-^cAlâ' al-Ma^carrî nicht als in die Kategorie des *šî'r* gehörig anerkennen, weil diese beiden Dichter *nicht in den Wegen der alten Araber wandeln*». (لأنهما لم يجريا على). (أساليب العرب فيه). Und in der That erfahren wir aus derselben Zeit, dass ein Kritiker an dem Dîwân des Şafî al-

1) Not. et Extr., XVIII, 335.

Werken zeitgenössischer Dichter und Schöngeister. Vom V. Jhd. an arbeiten die Literaten der folgenden Zeitalter eifrig an der Fortführung des Werkes von al-Ta^ʿâlibî, wenn sie sich auch nicht, wie ihr Vorbild, in der würzigen Atmosphäre von Hamdâniden-Fürsten bewegen, und Herrscher wie Sejf al-daula und Dichter wie al-Mutanabbî in den Mittelpunkt ihres literarischen Kreises stellen können. Das *Dumjat al-kaṣr wa-ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr* von al-Bâcharzî (st. 467) ist die erste Probe, al-Ta^ʿâlibî's Werk weiterzuführen; ein würdiges Seitenstück findet es an des ʿImâd al-dîn al-Iṣfahânî (st. 597) *Charîdat al-kaṣr wa-ġarîdat al-ʿaṣr*. Man ersieht schon aus den Titeln dieser, so wie der gleichen Werke aus den späteren Jahrhunderten, dass sie alle sammt demselben Zwecke dienen und dass ihrer Abfassung dieselbe Absicht zugrunde liegt. Ganz unzweideutig äussert diese Absicht noch ein Autor des XI. Jahrhunderts, Ṣadr al-dîn al-Madanî, in seiner Anthologie: *Sulâfat al-ʿaṣr fî maḥâsin aʿjân al-ʿaṣr*. Die Berechtigung seines Bestrebens, den Dichtern seiner eigenen Zeit einen Ehrenplatz neben den alten Dichtern zu erobern, will er den Lesern durch einige naive Vergleiche nahe führen. «Vieles», so meint er, «was später kommt, ist dem Vorhergehenden an Werth überlegen, der Regen dem Donner, die Erfüllung dem Versprechen; auch in der Zahlenreihe gehen die minderwerthigen den hohen Zahlen voraus (wenn man sie nämlich von rechts nach links betrachtet). So können auch die Leistungen der Spätgeborenen höher stehen als die der Altvordern. Was wir alt nennen, war einst neu, und was uns jetzt neu ist, wird in später Zukunft zu den Alten gehören» ¹⁾.

1) S. n°. II der „Anmerkungen“ zu dieser Abhandlung.

viel eher konnten dies jene Sammler thun, denen es gerade darauf ankam, die Beweisstellen für einen Gedanken nach Möglichkeit zu häufen. In diesem Bestreben lassen sie denn auch der neuen Poesie volle Gerechtigkeit widerfahren. In jedem Kapitel des Adab finden wir dieselbe reichlich vertreten, und die geläufigsten Gemeinplätze durch eine lästige Reihe von Anführungen aus den Dichtungen ihrer Vertreter belegt. Gleichzeitig würdigt man auch die moderne Poesie, ihre glänzendsten Producte, gleichwie man dies früher hinsichtlich der alten gethan, nach den Gattungen der Dichtkunst zu ordnen. In die Ġamhara des Šejzarî (VII. Jhd.) haben nur Dichter der muhammedanischen Epochen Einlass gefunden ¹⁾, und auch innerhalb dieses Rahmens ist, wie man aus der Inhaltsangabe ersieht, die umejjadische Epoche nur sehr spärlich vertreten. Im Laufe der Zeit wurden die Alten ungebührlich in den Hintergrund gedrängt, sodass z. B. im VIII. Jhd. Abû Bekr ibn Haġġa al-Ĥamawî (st. 837) sich veranlasst fand, über diese literarische Vernachlässigung der alten Klassiker ernste Klage zu führen ²⁾.

Besonders in einer Gattung der anthologischen Literatur kommt das Bestreben, den hohen Rang der modernen Poesie darzuthun, in hervorragender Weise zum Ausdruck: in den nach dem Muster von al-Ta'âlîbî's *Jatîmat al-dahr fî maĥâsin ahl al-ʿaṣr* verfassten Anthologien aus den

1) ZDMG., XIV, 491.

2) Ta'hîl al-ġarîb (abgedruckt am Hâmiš der Muĥâdarât ul-udabâ', II. Bd.), 265: المييل الى زخارف المتأخرين أطلق عنان القلم الى هذا الاستنطاق، وقد تعيّن ان نشرع في تكميل ما سبقوا اليه ان هم ولاة هذا الشأن والسابقون الى حلبة هذا الميدان ثم بعد ذلك نذكر ما زخره المتأخرون بعدهم من بديع الغريب في كل نوع

der Dichter der verschiedenen Zeitalter aufzuweisen; zu diesem Zwecke lassen wir die Namen der von Ibn al-Mu^ctazz citirten Dichter und die Anzahl der von denselben angeführten Proben folgen:

Imru^o ul-Ḳejs: 2, Zuhejr: 1, ^cAntara: 1, Ṭarafa: 2 (einmal, nur um die Bemerkung folgen zu lassen: ورأيتهم يذمّون (قول طرفة), al-A^csâ: 3 (einmal, um dem Citat die Mittheilung beizugeben: وسمع بشار الصيرير هذا فقال أنا والله اشعر من (أبى نصير في صفة الزرق حيث يقول Mutammim: I, Jezîd b. Mu^câwija: 1, al-Achṭal: 4, Dîk al-ġinn (شاعر الشّمام): 6, Muslim b. al-Walîd: 14, Ibrâhîm al-Nazzâm: 3, Di^cbil: 2, Abû Nuwâs: 4, al-Ma^mmûn: 2, al-Ḍabbî: 1, al-^cAṭawî: 2, Baśśâr b. Burd: 6, ^cAlî b. Ġahm: 1, Abû Temmâm: 6, al-Buḥturî: 7, Muḥammed b. Razîn: 2, Abû-l-Hindî: 2, Abû-l-Ḳâsim b. ^cÎsâ: 2, Ḥasan b. Châlid: 1, Jahjâ b. Châlid: 1, Muḥammed b. ^cAbdallâh b. Ṭâhir und dessen Bruder ^cUbejdallâh: 3, al-Ḥakamî: 56, anonyme Gedichte: 21, wobei zumeist moderne Kâtib's als Verfasser bezeichnet sind, eigene Gedichte (häufig mit der Einführung, قال ابو العباس): 44. Diese Statistik kann uns unzweideutig zeigen, in welchem Maasse zur Zeit des Verfassers die Zurückdrängung der alten und die Berücksichtigung der neuen Dichter bereits durchgedrungen war. Hatte ja der Lehrer des Ibn al-Mu^ctazz, der strenge Philologe al-Mubarrad (st. 285), das Vorurtheil von der ausschliesslichen Würdigkeit der alten Poesie bereits abgestreift und, so oft er hierzu Gelegenheit fand, auch die Modernen herangezogen ¹⁾). Um wie

1) Auch in besonderen Zusammenstellungen, z. B. Kâmil, 224 ff., 517 ff.,

770 ff.: من أشعار المولدين oder المحدثين. Mub. hält es für den Gebildeten als unerlässlich, dass er die Gedichte des Ibn al-Mu^ctazz tradire, Chams ras. (Stambul 1301) 119.

hielt auch ihre Bevorzugung in einem für die Verbreitung der dichterischen Productionen besonders geeigneten Literaturzweige Schritt.

Zur Zeit, als die berufensten Beurtheiler des Werthes der poetischen Leistungen verschiedener Zeitalter für die Vorzüge der modernen Poesie mit allem Eifer eintraten, hatte sich ihre Würdigung bereits in einer Literaturgattung Bahn gebrochen, welche, in Folge der eklektischen Richtung des Bildungsbedürfnisses im Orient, sich von Altersher bis auf unsere Zeit der meisten Ermuthigung erfreut: wir meinen die Literatur der *Anthologien*. Eins der ältesten Producte dieser Gattung ist das Buch des fürstlichen Dichters 'Abdallâh b. al-Mu'tazz (st. 296): كتاب فصول التماثيل في تباشير السرور, in welchem die auf den Wein und seinen Genuss bezüglichen dichterischen Sprüche gesammelt sind ¹⁾. Ibn al-Mu'tazz bekundet auch in diesem Buche sein Interesse für die neue Poesie, das er ferner noch durch die Abfassung von طبقات الشعراء المحدثين zum Ausdruck brachte ²⁾. Trotzdem das Thema seiner eben erwähnten Anthologie dem Sammler reichliche Gelegenheit bieten mochte, die alten Poeten zu berücksichtigen, können wir in diesem Werke eine auffallende Vernachlässigung gerade der ersten Periode der arabischen Dichtkunst beobachten. Es kann für die Feststellung dieser Thatsache von Interesse sein, wenigstens an diesem einen Beispiel das statistische Verhältniss in der Berücksichtigung

1) Vgl. darüber Loth, Ueber Leben und Werke des 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz (Leipzig, 1882), 42, ff.) Ich benutze das Buch nach einer Hschr. LH.

2) Auszüge daraus sind von Ḥamza b. al-Ḥasan al-İsfahânî zum XV. Bâb des oben (S. 145, A. 2) angeführten Dîwân des Abû Nuwâs (fol. 480b ff.) mitgetheilt:

واكثر ما في هذا الباب من حكايات عبد الله بن المعتز في الكتاب الذي صنعه في طبقات الشعراء المحدثين.

Fragen nicht den Grammatiker zu Rathe ziehen. Nur der Fachmann, der eine Wissenschaft nach innen und aussen gründlich erlernt hat, wird in derselben als urtheilsberechtigt anerkannt werden können. Aber gerade die Rhetorik hat so viel Glück bei den Menschen, dass es kaum jemanden giebt, der dabei nicht mitreden möchte. Leute aus dem Pöbel, die nicht einmal schreiben, oder auch nur einen richtigen Satz hervorbringen können, massen sich an, über Stil und Poesie zu urtheilen, und während sie die lächerlichsten Dinge sagen, nehmen sie die Miene von gelehrten Sachkennern an. Ich kann ihnen dies gar nicht übel nehmen, wenn ich bedenke, was dem Ibn al-A^crâbî, der doch ein hochberühmter Gelehrter war, zustiess. Man legte ihm ein Regez-Gedicht des Abû Temmâm vor, und er lobte es sehr, in der Meinung, dass es ein altes Gedicht sei ¹⁾; als man ihm aber den Namen des wirklichen Verfassers nannte, da fand er es plötzlich geschraubt, warf das Papier von sich und befahl seinem Diener, es zu zerreißen. Wenn nun ein Gelehrter vom Range des Ibn al-A^crâbî in dieser Sache so wenig Bescheid wusste und aus purer Unwissenheit diese höchste Stufe der Autoritätenanbetung erreichte, was werden dann erst andere Leute vorbringen? » ²⁾.

V.

Mit der von Seiten der Literarhistoriker und Kunst-richter stetig wachsenden Anerkennung der neuern Poesie

1) Dies ist um so merkwürdiger, als jener Philologe den Abû Temmâm gar nicht als *Dichter* wollte gelten lassen, al-Âmidî, 9, 3: قال ابن الاعرابي: ان كان هذا شعرا فكلام العرب باطل.

2) Al-Matal al-sâ'ir, 489.

mâm, al-Buḥturî und Abû-l-Ṭajjib al-Mutanabbî; ihnen kommt in den verschiedenen Epochen der Poesie niemand nahe. Abû Temmâm und Abû-l-Ṭajjib sind die Beherrscher des Gedankens (ربنا المعاني); al-Buḥturî ist der des schönen Ausdrucks (رب الالفاظ) ¹⁾. An einer andern Stelle nennt er die drei modernen Klassiker «die Lât, ʿUzzâ und Manât der Poesie» (وهؤلاء الثلاثة لات الشعر وعزاه) ²⁾.

«Abû ʿAmr b. al-ʿAlâʾ sagte einmal in Bezug auf al-Achṭal: «Hätte er nur einen Tag zur Zeit der Ġâhiliġja gelebt, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» (vgl. oben); «dies ist nun ein Bevorzugen der Zeiten, nicht ein Bevorzugen der Gedichte Stände mir Abû ʿAmr hoch genug, so würde ich ihn an dieser Stelle eingehender widerlegen» ³⁾.

Da es nun besonders die Sprachgelehrten waren, welche die These von den für die Modernen unerreichbaren Vorzügen der heidnischen Dichter lehrten, so kehrt sich Ibn al-Aṭîr an mehreren Stellen seines Werkes gegen die Kompetenz der Philologen in Sachen des Geschmackes. An einer andern Stelle haben wir bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass er den Ṭaʿlab für unzuständig hält, in poetischen Fragen ein Urtheil abzugeben ⁴⁾. «Darüber sind nicht die Gelehrten der ʿArabijja zu befragen, sondern ausgezeichnete Stilisten und Poeten; denn jeder Gelehrte ist seines eigenen Faches kundig. Man wird in arithmetischen Fragen nicht den Juristen, in juristischen Fragen nicht den Mathematiker, und in medicinischen

1) Al-Maṭal al-sâʿir, 490.

2) Ibid., 470, 17.

3) S. 489, oben.

4) ZDMG., XXXV, 149. Dasselbe Urtheil hat über Ṭaʿlab und seinesgleichen schon sein Zeitgenosse, der Dichter al-Buḥturî ausgesprochen; s. de Goeje zum Dîwân des Muslim b. al-Walîd, 296.

so muss man gestehen, dass die Buchstaben *mîm* und *lâm* der Gedichte des Mutannabbî so schöne und originelle Dichtungen enthalten, wie man solche in den Gedichten keines der Fuḥûl findet ¹⁾. Als ob ich nicht schon vor mir sähe, wie mancher, der diese Worte vernimmt, in Wuth geräth und die Augen rollt! Aber dies ist nichts als eitel Nachsprecherei und Unwissenheit in den Geheimnissen des Ausdrucks und der Gedanken». Nun führt er eine Menge von Stellen aus den Dichtungen des Mutanabbî an, an denen er beweist, dass kein alter Klassiker Aehnliches hervorgebracht habe ²⁾. Hier gilt, so meint er, das Wort des Propheten: *نحن الآخرون السابقون*, «wir sind die Letzten, die Vorangehenden», d. h. «wir sind die Letzten nach der Zeit, die Vorangehenden an Vorzüglichkeit». «Nur solche, die allen Vorzug in dem *Alterthum*, nicht aber in der *Qualität* der Leistungen suchen, werden dies verkennen und den Ġâhilijja-Dichtern absolute Vorzüglichkeit zuschreiben, lediglich deshalb, weil sie in alter Zeit lebten.»

«Die richtige Meinung ist nach meiner Ansicht, dass al-Farazdaq, Ġerîr und al-Achtal die vorzüglichsten arabischen Dichter sind, sowohl im Vergleich mit den alten, als auch mit den neueren Dichtern. Wer die alten Gedichte und die *Dîwâne* der Neueren studirt hat, wird mich verstehen. Man darf nicht bei Imru³ ul-Ķejs, Zuhajr, Nâbiga und al-A⁴šâ stehen bleiben. Denn jeder von diesen ragte in einer besondern Richtung hervor. . . .; jene drei aber leisteten in allen von ihnen gepflegten verschiedenen Arten Vorzügliches. Noch grösser sind in der Dichtkunst nach meiner Meinung die drei Modernen: Abû Tem-

1) Citirt bei Badî'î, al-Subḥ al-munabbî, II, 241, ff.

2) Dies zeigt er im Verlaufe seines Buches gern an einzelnen Beispielen z. B. p. 195.

al-Ġazarî hervor. Die moderne Poesie hat niemals einen beredteren Anwalt gefunden als diesen stilgewandten Vezir des ejjubidischen Sultans al-Afdal b. Şalâh al-dîn. Die knappen Anregungen des Ibn Raşîk hat er, ohne diesen Vorgänger zu nennen, in seinem, der Berücksichtigung in vielen Beziehungen noch heute würdigen Buche: *al-Matal al-sâ'ir fi âdâb al-kâtib wal-sâ'ir* (Bûlâk, 1282) ¹⁾ weiter ausgeführt. Wie er in vielen anderen Dingen den landläufigen Ansichten sein selbständiges Urtheil frei entgegenstellt ²⁾, so hat er sich auch besonders berufen gefühlt, von seinem ästhetischen Standpunkte aus, das zu seiner Zeit noch nicht vollständig beseitigte Vorurtheil der Sprachgelehrten gegen die moderne Poesie zu bekämpfen. Wir thun am besten, ihn darüber selbst reden zu lassen:

«Unter den modernen Dichtern» sagt er, «giebt es manche, welche die alten übertreffen. Ich habe aus selbständiger Prüfung, nicht aus eitlem Nachsprechen, die Ueberzeugung gewonnen, dass al-Farazdaq, Ġerîr und al-Achṭal grössere Dichter waren, als ihre Vorgänger aus den Zeiten der Ġâhiliyya, und dass zwischen jenen und diesen ein gewaltiger Unterschied ist. Fragt man mich weiter, so sage ich, dass Abû Temmâm, al-Buḥturî und al-Mutanabbî auch jene drei übertreffen. Es giebt keinen grösseren Dichter weder im Heidenthum noch im Islâm . . . Jeder von ihnen vereinigt in sich allein, was in den alten Dichtern zerstreut vorhanden war. Will man gerecht sein und Voreingenommenheit und Autoritätendienst beiseite lassen,

Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, 25 ff.). Das *laḳab* des oben 71, Anm., Z. 15, erwähnten Ibn al-Aḫrî ist mir nicht bekannt.

1) Es giebt auch eine kürzere Bearbeitung dieses Werkes (handschriftlich in Kairo, Adab, n^o. 320, Katalog, IV, 322).

2) Siehe ZDMG., XXXV, 143 ff., wo auch die an dieses Werk sich knüpfende polemische Literatur erwähnt ist.

muss der Dichter ihre Beschreibung vermeiden, es sei denn, dass sie den wirklichen Thatsachen entsprechen. Wie abgeschmackt ist es, zumal wenn der Dichter am selben Orte wohnt, wo der Besungene sich aufhält, und er, so oft er nur will, ihn sehen kann, unter solchen Verhältnissen von der Kamelstute zu sprechen (auf welcher der Dichter die Reise zu seinem Mäcen unternimmt) und von Wüsteneien, durch die er auf dieser Reise zieht!»¹⁾

Unter den ästhetischen Kritikern ragt in der arabischen Literatur der Stilist *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh Ibn al-Aṭīr*²⁾

1) 'Umda, 147—149. 'Ilm al-adab, II, 412—414.

2) Es wird nicht unnöthig sein, die in der Literatur bekannten Träger des Namens *Ibn al-Aṭīr* durch ihre Ehrennamen (*al-kātib*) auseinanderzuhalten und vor Verwechslung, der sie nicht selten ausgesetzt sind, zu schützen; namentlich, mit Rücksicht auf den hier erwähnten Autor, die folgenden drei Brüder:

(a) *Mejd al-dīn Abū-l-sa'ādāt I. a.-A.* (544—606), Vezir des Fürsten in Mosul, Verfasser vieler Werke über Epistolographie, Grammatik, Gebete, Exegese (*الانصاف في الجمع بين الكاشف والكشاف*), *Ḥadīṭ* (*جامع*), *Ḥadīṭ* (*الاصول في احاديث الرسول*), Synopsis der sechs kanonischen Sammlungen), Heiligenlegenden etc. Er wird im *Kāmil* seines Bruders, ad ann. 593 (XII, 55, Bül.), als Begleiter des Verfassers auf seiner *Ḥaǧǧ*-Reise genannt; einiges Biographische im *Keškūl*, 16. Von seinen Werken ist unlängst das *Ḥadīṭ*-Lexikon *al-Nihāja* in 4 Bden (Kairo, 'Oṭmānijja,

1311) gedruckt erschienen; sein *Kunja*-Lexikon *المرصع* wird durch C. F. Seybold herausgegeben (ZDMG., XLIX 232.)

(b) *'Izz al-dīn 'Alī I. a.-A.* (555—630), Verfasser des *Kāmil*, *Usd al-ǧāba* und anderer Geschichtswerke (von welchen ein *Kitāb al-bāhir* im *Kāmil*, ad ann. 516 (X, 230), citirt wird), sowie auch des dem *Lubb al-Lubāb* von *al-Sujūṭī* (ed. Veth, Leiden, 1840—1851) zugrunde liegenden Buches: *al-Lubāb*.

(c) *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh I. a.-A.* (558—637), von dessen Werken ausser

al-Matal al-sā'ir das in diesem, 199, citirte: *الوشى المرقوم في حل المنظوم* (durch *Ibrāhīm al-aḥḍab*, Bejrūt, 1289) gedruckt ist. Vgl. Lbl. für orient. Philol., I, 234, n^o. 17. Ein Epigramm auf die drei Brüder s. bei *Muḥammed Kibrīt*, *Riḥlat al-šitā' wal-ṣajf* (Kairo, 1293), 91. — Auch ausser diesen Brüdern *Ibn al-Aṭīr* begegnen wir (im folgenden Jhd.) mehreren Gliedern dieser Familie, deren Namen mit der muhammedanischen Geschichte von Syrien und Aegypten verknüpft ist; in der Literatur ist besonders noch *'Imdād al-dīn* (652—699) erwähnenswerth (Dozy,

vielseitigsten unter den modernen Dichtern betrachtet er (S. 187) den Ibn al-Rûmî (st. 284), obwohl er seinen Ruhm besonders der Satire verdankt.

Darum eifert auch Ibn Rašîk gegen die slavische Nachahmung der alten Poesie. Während aber Ibn Kutejba noch daran festhält, das es dem Dichter der spätern Zeit nicht erlaubt sei, in Bezug auf das von Alters her gebräuchliche Schema der Kašîden Abweichungen Raum zu geben, welche von den veränderten Lebensverhältnissen gefordert werden, findet es Ibn Rašîk unstatthaft, dass man das moderne Gedicht auf Voraussetzungen aufbaue, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Namentlich gelte dies von den Atlâl, sowie von der Stellung, die die Beschreibung des Kamels in der alten Poesie einnimmt. «Die alten Araber benutzten als Reitthier das Kamel, welches bei ihnen häufig war und bei allen Mühen, trotz Futter- und Wassermangel, ausharrte. Darum erwähnen sie es auch immerfort in ihren Gedichten, ohne damit irgend eine Unwahrheit zu sagen. Sie schildern nicht etwas, was nicht wirklicher Anschauung entspricht, wie dies die Neueren thun. Imru² ul-Kejs, der ein König war, erwähnt gelegentlich seiner Reise zum Kaiser in der That Postpferde und die Wegweiser des Barîd (فُرَانِق, 20, 45—50), obwohl sonst auch er nach der allgemeinen Gewohnheit von Kamelen spricht. Aber bei diesem Anlasse erwähnt er berberische Pferde, denen man ebenso wie den Maulthieren die Schwänze schor, damit sie in den Barîd-Dienst träten und man daran erkenne, dass sie einem König angehörten». «In unserer Zeit und in unseren Ländern ist nur wenig von diesen Dingen zu reden. Darum

rüter vorzüglichem Chrestomathie aus der rhetorischen Literatur der Araber, *‘Ilm al adab* (1889), II, 388—389 abgedruckt.

wünscht, dass die modernen Dichter den Mittelweg zwischen der mühseligen, beduinisch rohen Ausdrucksweise der Alten und der plebejischen, trockenen des alltäglichen Lebens einschlägen. Er hält es nicht für ausgeschlossen, dass der höhere Rang den modernen Dichtern zuerkannt werden würde, wenn sie die Vorzüge der Alten beibehielten, ohne damit für die neuere Zeit Unbrauchbares zu verbinden ¹⁾. In jedem Falle überragen sie jene an Reichthum und Vielseitigkeit; das Studium der neueren Dichter sei daher sehr zu empfehlen.

Wir können aus allen diesen Aeusserungen ersehen, dass Ibn Rašîk mit Ibn Kutejba die Ansicht theilt, dass der blosse Umstand, dass ein Dichter einer spätern Zeit angehört, ihm — wenn er sonst Treffliches leistet — nicht zum Schaden gereichen könne; wie es denn auch an sich ebenso wenig ein Verdienst sei, der alten Zeit anzugehören, wenn man Schwaches leistet ²⁾. Als den bedeutendsten und

war, beweist die Bemerkung des Verfassers: قال صاحب الكتاب وأنا أرجو أن أكون باختيار هذا الفصل وإثباته هنا داخلا في جملة المميزين ان شاء الله.

وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام ركيكاً سفسافاً بارداً 1) غثاً كما ليست للجرالة والفصاحة أن يكون حوشياً خشناً ولا أعرابياً جافياً ولكن حالاً بين حالين ونم يتقدم امرؤ القيس والنايغة والأعشى ألا بحلاوة اللام وظلاته مع البعد من السخف والركاكة على أنهم اذا اغربوا لكان ذلك محمولاً عنهم ان هو طبع من طباعهم فالموثد الماكدت على هذا اذا صح كان لصاحبه الفصل البين بحسن الاتباع ومعرفة انصواب مع انه ارق حوكا واحسن ديباجة.

2) Die betreffenden Textstücke aus der 'Umda (fol. 128) sind in der Bej-

nicht damit, an einzelnen Punkten die Vorzüglichkeit der Neueren gegenüber den Fuḥūl und denen, die in ihren Wegen gehen, aufzuweisen; er bildete sich vielmehr eine systematische Anschauung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Epochen und Richtungen der Poesie. Er betrachtet dieselben unter dem Gesichtspunkte der literarischen Entwicklung.

Die moderne Dichtkunst ist nach seiner Ansicht ¹⁾ eine Entwicklungsphase, welche die alte Poesie der Araber zu höherer Vollkommenheit geführt hat; sie ergänzt in fortschreitender Verfeinerung die Einseitigkeit und die Mängel der alten Dichtkunst. Die Alten hatten einen rohen, wenn auch festen Bau aufgeführt; die Modernen haben ihn verziert und verschönt; jenen eignet die unmittelbare Kraft, diese zeichnet grössere Schönheit aus; dabei ist aber nicht zu verkennen, dass sie an Natürlichkeit den Aelteren nachstehen ²⁾. Die *Muwalladūn* zeichnen sich durch angenehmeren und zarteren Ausdruck, durch grössere Feinheit und Zugänglichkeit der Gedanken aus (لعدوية الفاظها ورقتها) ³⁾. Er weist eingehend nach, wie die Wüstenbeschreibungen der alten Poeten, sowie die fremdartigen Ausdrücke, die ihre Dichtungen charakterisiren, alle Welt der Poesie entfremden würden ⁴⁾, und

1) 'Umda, Leipziger Hschr., 31b ff.; ed. Tunis, 55—57.

2) وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابندی هذا بناءً فأحکمهُ وأتقنه ثم أتى الآخر فنقشه وزينه فالكلفة على هذا ظاهرة وإن حسن والقدرة على هذا ظاهرة وإن خشن.

3) Vgl. Kāmil, 747, 10: شدة كلام العرب بروايته وأدبه وحلاوة كلام المحدثين.

4) Wie wenig selbstverständlich diese Anschauungsweise noch zu jener Zeit

Folge der Erleuchtung ihres Sinnes und der Feinheit ihrer Gedanken, sowie dadurch, dass sie ihren Eifer auf die verschiedenen Arten des Schönen verwenden, die steilen Wege dieser Methode erst geebnet. Die Fuḥūl und ihre Nachahmer nahmen es damit nicht so genau. Sie springen von einem Gegenstande zum andern über und haben keinen weitem Zweck, als den Adel, die Vorzüglichkeit und den schnellen Lauf ihrer Kamele zu beschreiben und zu schildern, wie ihre Ritter auf diesen Thieren reitend sich in den «Mantel der Nacht hüllen» ¹⁾. Zuweilen gelingt auch ihnen freilich ganz absichtslos ein feinerer Gedanke; denn die gesunde Naturanlage bricht sich auch in ihnen Bahn und lässt ihr Licht erstrahlen» ²⁾.

Dieselbe Betrachtungsweise bildet den Ausgangspunkt, von welchem ein anderer Kairawâner, der auf Sicilien (ca. 460) gestorbene Landsmann und Zeitgenosse des Ḥuṣrî, an die kritische Würdigung der poetischen Leistungen der Araber herantritt. Für die Stellung und das Ansehen des *Ibn Rašîk* innerhalb der wissenschaftlichen Literatur ³⁾ ist es nicht ohne Belang, dass ihn Ibn Chaldûn als bahnbrechende Autorität auf dem Gebiete der Poetik feiert ⁴⁾. Ibn Rašîk begnügte sich in seinem berühmten Werk über Poetik

1) Damit sind Verse gemeint, wie z. B. der des A'sâ Hamdân: اتسربل
وليل كاجلباب: الليل البهيم, Ag., V, 148, 18, oder des Dû-l-rumma: العروس أدعته
ibid., XIX, 139, 3 v. u.

2) Zahr al-âdâb, II, 213.

3) Ein Citat aus seinem Werke: كتاب الغرائب والشذوذ bei Dam., s. v.
عصفور, II, 140.

4) Prolegomena, ed. Quatremère, Not. et Extr., XVIII, 337: ذكر ذلك
ابن رشيق في كتاب العمدة وهو الكتاب الذى انفرد بهذه الصناعة
واعطى حَقَّها ولم يكتب احد فيها قبله ولا بعده.

Die früheste Aeusserung in dieser Richtung stammt aus der Feder des *Abû Muhammed ibn Kutejba*, eines jüngern Zeitgenossen des *Ġâhiz*. Durch Nöldeke's Bearbeitung der Einleitung in seine Dichterbiographien ist die Auseinandersetzung des Ibn Kutejba über diesen Gegenstand allgemein zugänglich; es genügt, wenn wir hier auf dieselbe verweisen ¹⁾. Der Gedanke des Ibn Kutejba hat in die literarhistorische Behandlung der arabischen Dichtkunst leicht Eingang gefunden. Im V. Jahrh. kann das Dogma von der Unerreichbarkeit der heidnischen Dichter als vollständig gestürzt betrachtet werden. Es war in der literarhistorischen Darstellung der Entwicklung der arabischen Poesie Sitte geworden, den Alten gegenüber die Vorzüge der Neueren hervortreten zu lassen und den Nachweis anzustreben, dass erst die Letzteren manche Einseitigkeit der Alten ausgeglichen, die Poesie von den ihr anhaftenden Mängeln befreit haben.

Der belletristische Schriftsteller *Abû Ishâk Ibrâhîm al-Ḥuṣrî* aus *Ḳairawân* (st. 453), der sich in seinen Werken durch die Schriften des *Ġâhiz* vielfach anregen liess und den Ideengang desselben gerne adoptirt, rühmt den neueren Dichtern den Vorzug nach, dass sie, im Gegensatze zu der Poesie der alten Schule, in ihren *Ḳaṣîden* eine feste Disposition beobachten, dass die einzelnen Bestandtheile ihrer Gedichte unter einander einen natürlichen Zusammenhang aufweisen und nicht so abgebrochen und fragmentarisch ²⁾ aufeinanderfolgen, wie bei den alten Dichtern ³⁾. «Die Neueren», so sagt al-Ḥuṣrî, «haben in

1) Nöldeke, Beitr. zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, 3, 9; der arab. Text in Rittershausen's Ausgabe (Leiden, 1875), 6.

2) Solch abrupten Charakter constatirt Stumme auch an den Dichtungen der heutigen Beduinen. Tripolit. tunes. Beduinenlieder, 21.

3) Vgl. Schack, *Perspectiven*, I, 285.

welche durch Gott festgesetzt ist. Al-Ġâhiz hat die Meinung, dass den grossen Männern des Islâm die Seelengrösse in viel höherem Maasse innewohnt als den Helden der Ġâhilijja. Jene stehen uns näher und wir haben sichere Kunde über ihre Thaten; die grösseren Machtverhältnisse im Islâm waren auch mehr geeignet, grosse Thaten zu erzeugen. Der Islâm, der die Menschen geeinigt und ein Band geschaffen, das werthvoller ist, als das der Blutsverwandtschaft, konnte dabei nur förderlich sein. In Wahrheit ist das, was die Kurejsiten in islâmischer Zeit geleistet, den Grossthaten der Ġâhilijja mindestens gleichwerthig; es ist aber auch leicht möglich, dass man ihre Thaten als diese weit überragend wird anerkennen müssen ¹⁾).

Wir dürfen voraussetzen, dass al-Ġâhiz dieselben Gesichtspunkte auch auf die relative Werthschätzung der poetischen Producte der Ġâhilijja und der der islâmischen Epochen angewandt habe. Leider ist uns aus seinen Werken keine Stelle gegenwärtig, in welcher er sich über diese Frage eingehend ausspricht.

IV.

Während die unbedingte Hochstellung der heidnischen Dichter zumeist durch die *Philologen* vertreten ist, die ihr Urtheil über Kraft und Reinheit der Sprache als Maassstab bei der Würdigung des Werthes der Dichtungen selbst anwandten, war es die im III. Jhd. aufkommende *ästhetische* Betrachtungsweise, welche den einseitigen Uebertreibungen der Philologen entgegentrat und den Vertretern der neuern Dichtkunst Gerechtigkeit widerfahren liess.

1) S. Note I zu dieser Abhandlung.

Muruwwa-Frage einging. Er stellt sich nicht auf den Standpunkt jener, welche die *Muruwwa* verhöhnen; er geißelt nur das in vielen Kreisen noch immer verbreitete Vorurtheil, dass *nur* die Ġâhiliġja die Eigenschaft besessen habe, dieselbe in den Seelen der Menschen zu erzeugen und zu nähren. Er beginnt damit, zu zeigen, wie launenhaft die Zufälle sind, durch welche in Literatur und Geschichte die Einen zu ruhmreichem Namen gelangen, während die Anderen, obwohl des Ruhmes oft in höherem Maasse würdig, der Vergessenheit anheimfallen ¹⁾. Nicht das Urtheil der gesunden Vernunft verleiht die Palme der Berühmtheit, sondern es sind ganz zufällige Umstände (للحظوظ والاتفاقات) dabei massgebend. Ginge es nach Verdienst, so müsste der Name des Ġâlib b. Ṣaṣaṣa in glänzenderem Ruhme strahlen, als die der edeln Wohlthäter der heidnischen Zeit, Ḥâtim und Harim b. Siuân. Aber das Vorurtheil, es gäbe nur in der Ġâhiliġja echte Ritterlichkeit, hat den Ġâlib um den verdienten Ruhm verkürzt. Wollte man frei zugestehen, dass es die Vorliebe der Menschen für die Grossthaten der Heidenzeit ist, was das Urtheil der Nachwelt blendet, so wäre diese Erscheinung verständlich. Aber dieses Zugeständniss selbst wäre ein Beweis dafür, dass man bei der Entscheidung solcher Fragen nicht durch Gesichtspunkte der Vernunft geleitet wird. In ihrem Wesen waltet in diesen Dingen ein fester Plan, eine richtige und sichere Ordnung,

1) Kitâb al-ġajwân (Wiener Hschr.), fol. 82a: فكم من بيت شعر قد سار وأجود منه مقيم في بطن الدفاتر لا تزيد الأيام إلا خمولا كما لا تزيد الذئب دونه إلا شهرةً ورفعاً وكم من مثل قد طار به الحظ حتى عرفته الإماء ورواه الصبيان والنساء وكذلك حظوظ الفرسان.

vorne als von hinten getödtet; wer heiler Haut bleiben will, möge die Feigheit dem Heldenmuth vorziehen» ¹⁾.

Solche nicht gar ernst gemeinte Paradoxa, gegen welche aber vom Standpunkte des muhammedanischen Pietismus grundsätzlich nichts eingewandt werden konnte ²⁾, schlugen eine Bresche in die von früher her gangbaren Anschauungen vom «goldenen Zeitalter der Ġâhilijja» und wurden zu dem Zwecke vorgetragen, den Zeitgenossen die Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit der Ideale jenes barbarischen Zeitalters näher zu rücken, in ihnen eine skeptische Betrachtung der bisher fast unbestrittenen Verherrlichung des arabischen Alterthums zu wecken und zu bestärken. Al-Ġâhiz fand solche Ideen vor, als er in einem, seinem «*Buch der Thiere*» einverleibten Excurse auf die

1) Al-Nuwejrî (Leidener Hschr., 2b), 195: الشجاعة متلفة وذلك ان المقتول مقبلا أكثر من المقتول مدبراً فمن أراد السلامة فليؤثر الجبن على الشجاعة. Man berief sich auch gern auf eine Stelle aus Kalîla wa-Dimna, 'Ikd, I, 53, unten. Im Heidenthum erhielt einer, der während der Flucht vor dem Feinde von hinten verwundet wurde, den Spottnamen ^{د-ع} الالابر.

2) Wohl wird auch von Muhammed eine Menge Sentenzen überliefert, die den Heldenmuth und die Freigebigkeit (الشجاء والشجاعة) verherrlichen (al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, II, 108, passim; vgl. 105, 7; 116, oben; 117 unten), namentlich aber dem Geizigen alle Würdigkeit im Sinne der Religion absprechen: „Er ist entfernt von Gott und vom Paradies, nahe der Hölle“ (ibid., 102, 12). Zumal wird der hohe Grad von Geiz und Habsucht, den man als ^{شح} bezeichnet (vgl. Sûre 59, 9; 64, 16), in vielen Ĥadîten an den Pranger gestellt: „Er kann mit dem Glauben nicht in einem Herzen wohnen“ (vgl. ZDMG., XLI, 126; XLIV, 171). Nichtsdestoweniger ist für die pietistische Anschauung eine der arabischen *Muruwwa* so gründlich entgegengesetzte Lehre möglich, wie sie Mâlik im Muwaţta', IV, 228, aufbewahrt hat: Man fragte den Propheten: „Kann der Rechtgläubige ein Feigling sein?“ Antwort: „Ja wohl.“ „Kann der Rechtgläubige ein Geizhals sein?“ Dieselbe Antwort. Erst auf die Frage, ob sich das Lügen mit dem Glauben vereinige, antwortet der Prophet verneinend.

als hohen Ruhm aufnahm — auf eine Linie zu stellen ¹⁾. Der Philosoph al-Kindî, Zeitgenosse des Ġâhiz, wies einmal einen Poeten zurecht, weil er solche Vergleiche zur Verherrlichung eines Prinzen anbrachte: «Du hast den Prinzen mit diesen arabischen Landstreichern (صعاليك العرب) verglichen. Wer sind denn aber jene, die du hier erwähnt hast und was ist ihr Werth?» ²⁾.

Mit der Zeit ging man noch weiter. Bald nach dem Sturze des Chalifates drückt der Verfasser des Geschichtswerkes Elfachri, in einem arabischen Verse seine Ueberzeugung aus, dass die edeln Eigenschaften des Mongolenfürsten Oktai, namentlich aber seine Freigebigkeit, «zerreißen was ihr zusammengeleimt habt über die Freigebigkeit des Hâtim und den Edelsinn des Ka^cb» ³⁾.

Im Zusammenhange damit ist noch auf ein anderes Moment der Geistesrichtung in den gebildeten Kreisen jener Zeit hinzuweisen. Es steht wohl in engem Zusammenhange mit den Anschauungen der Šu‘ûbiten. Man wagte es nämlich, jene Tugenden herabzusetzen, welche im alten Araberthum als Attribute der *Muruwwa* galten und um derentwegen die Bewunderer der heidnischen Generationen zu dem Geist der Ġâhilijja wie zu einem verlorenen Ideal sehnsüchtig emporblickten. Man drückte z. B. den Werth der Freigebigkeit herab und verstieg sich bis zur Lobpreisung des Geizes ⁴⁾. Nicht besser erging es dem Heldenmuth. ‘Abdallâh b. al-Muḳaffa^c sprach den Satz aus: «Heldenmuth bringt Verderben; es werden mehr Leute von

1) Al-Ḳazwîni, ed. Wüstenfeld, II, 49, unten.

2) Ibn Rašîḳ, ‘Umda, ed. Tunis, 124. ‘Abdallâh ibn al-Mu‘tazz sagt vom Chalifen al-Muḳtafi, dass neben ihm der berühmte Hâtim nicht mitgezählt werden dürfe, Dîwân, I, 113, 8. 9.

3) Elfachri, ed. Ahlwardt, 27.

4) Vgl. Muhammed. Stud., I, 161.

In einem Briefe an seinen Bruder sagt er — gleichviel, ob in ironischer oder ernster Absicht — die merkwürdigen Worte: «Beginne das Studium mit dem *Ḳorân*; gehe dann zum *Tafsîr* über; Gott wird dir dabei helfen. Lass dich von dem, was ich dir hier vorzeichne, nicht durch die *Luga*-Bücher ablenken, denn dies wäre eitel Zeitverschwendung, da doch keine *Luga* taugt, die nicht im *Ḳorân* enthalten ist» ¹⁾.

Einen anderen Gesichtspunkt bot für dieselbe Tendenz die mit dem III. Jahrhundert des Islâm hervortretende Bedeutung persischen Wesens und persischer Bildung. Durch diese wurden selbst viele gebildete Araber in dem Glauben an die geistige Hegemonie ihrer Nation wankend. Es war die Zeit, in welcher die naiven Vorstellungen von der Vollkommenheit der alten *Muruwwa* im Bewusstsein der Gebildeten eine grosse Erschütterung erfuhren. Ein Symptom für die Skepsis, die man der Verherrlichung der *Ġâhiliyya*-Verhältnisse entgegenbrachte, ist die Entrüstung, die man kundgeben konnte, wenn man die *ʿabbâsidischen* Chalifen mit den grossen Männern des Alterthums vergleichen hörte. Es gab Leute, die es als Beleidigung der Würde des Herrschers betrachteten, sie mit *Ḥâtim* und *Aḥnaf* — mit denen verglichen zu werden der *Umejjade*

1) Al-Hamadânî, *Rasâ'il* (ed. Stambul, 1298), 197: **وابداً بالقرآن قبل**
كسّل محفوظ ثم بتفسيره واللّه ولىّ تيسيره ولا تشغلنك كتب
اللغة عما رسمت لك ففيها اضاءة الزمان ولا خير في لغة ليست
فى القرآن. Hinsichtlich der *Luga* wurde dies sonst nicht behauptet; wohl aber, dass alle Schönheiten der Poesie im *Ḳorân* nachweisbar seien. Darüber belehrte *Abû Ḥâtim al-Sigistânî* den *Ibn Durejd*, wie dies in der Einleitung zu dem dieses Thema speciell behandelnden Buche *Rauḍat al-balâġa* von *Abû-l-Kâsim al-Mu'âffâ* (V. Jhd.) nachgewiesen ist (*Kairoer Hschr.*, Adab, n^o. 148, Katalog, IV, 259).

legte er denn eine Lanze ein gegen den weitverbreiteten Glauben an die Unerreichbarkeit des Alterthums.

Dabei hatte er allerdings nicht erst die Bahn zu brechen; nur in literarische Form sollte er den Gedanken fassen, der in der Generation, der er angehörte, aus verschiedenen, wohl nicht eng zusammengehörenden, aber doch ineinandergreifenden Motiven aufgedämmert war.

Zunächst begünstigte der durch den theologischen Geist, den das officielle Regierungssystem der 'Abbâsiden grosszog, immer mehr um sich greifende Pietismus die Tendenz, die Vorzüge der Ġâhilijja möglichst um einige Stufen herabzudrücken. Man hegte in den frommen Kreisen unverhohlen die Anschauung, dass das Leben im Sinne der religiösen Lehren eine höhere Stufe der Vollkommenheit darstelle, als die Ritterlichkeit der heidnischen Recken; mindestens aber pochte man darauf, dass das *Dîn* der *Muruwwa* keinen Abbruch thue ¹⁾. Damit hing Manches zusammen, was nicht nach dem Geschmacke der Ġâhilijja-Bewunderer war. So wurde z. B. der Gesichtspunkt in der Beurtheilung des Werthes der alten Wüstensprache verschoben. Wer sich an der Sprache des Korân satt wunderte, der hatte nicht viel Raum mehr für die Verbimmelung der Dichter-*Luġa*. Ein Jahrhundert später zog der erste Makâmen-Dichter, Bedî' al-zamân al-Hamadânî (st. 398), selbst ein bedeutender Kenner der altklassischen Sprache, die Summe dieser philologischen Anschauung, welche bei den Frommen schon lange vorher nicht ungewöhnlich war.

1) Um solche Anschauung zu fördern, hat man z. B. eine der angesehensten Religionsautoritäten, den Imâm al-Šâfi'î, Folgendes aussprechen lassen: „Wenn ich wüsste, dass das Trinken von kaltem Wasser die *Muruwwa* beeinträchtigt, so würde ich niemals welches trinken, und wäre ich mit poetischem Talent begabt, so würde ich ein Trauerlied auf den Hingang der *Muruwwa* dichten“. Al-Nawawî, *Tahdîb*, 70.

dem Verfall des ritterlichen Geistes, der Lebensanschauung und Lebensführung, aus denen die rechte *Muruwwa* erwächst und in denen sie gedeiht. Es ist merkwürdig, dass selbst der Dichter Abû Temmâm, der die höchste Meinung von seiner eigenen Begabung kundgibt ¹⁾ und den Fürsten und Mäcenen seiner Zeit die altmodischen Ruhmreden in überschwänglichem Maasse spendet, einmal die Betrachtung anstellt, dass «die Seele der Dichtung» (نفس الشعر) nunmehr gestorben sei, sodass der Poet über den Tod der Dichtung Trauerlieder anstimmen müsse» (سأبكي القوافي بالقوافي); «die Zelte der *Muruwwa* seien verlassen, und die Hüter der Tage des Edelsinns verschwunden ²⁾».

Aber ist der Glaube selbst, dass die *Muruwwa* mit allen ihren traditionellen Attributen, der Ehrbegierde, dem Heldenmuth, der Freigebigkeit, der Gastfreundschaft u. s. w. im alten Araberthum in höherem Maasse ausgeprägt gewesen sei als in der Gesellschaft, die der Islâm begründete, und ist der Glaube besonders daran, dass der Verfall der *Muruwwa* im Islâm eine historische *Nothwendigkeit* sei, nicht eine conventionelle Fabel, gepflegt von Romantikern, die in den Errungenschaften des *Dîn* keinen Ersatz für die verlorenen Ideale der *Ġâhilijja* erblicken mochten?

Al-Ġâhiz, der sich auch sonst darin gefiel, gangbaren Vorurtheilen rücksichtslos entgegenzutreten, hat diese Frage ernstlich aufgeworfen und zu Ungunsten der *Ġâhilijja* beantwortet. Hatte er mit dem Vorurtheile von der Verschlechterung der Generationen, mit dem Misstrauen gegen die geistige Leistungsfähigkeit der Zeitgenossen ja doch selbst, als Schriftsteller, böse Erfahrungen gemacht! So

1) Z. B. *Dîwân*, ed. Bejrût, 452, 18. 19.

2) *Ibid.*, 427, 10 ff.

eines dichterischen Mäcens dar, indem er von dessen Gedichten sagt, dass neben denselben «Abîd (b. al-Abras) Sklavenkleider trage und Lebîd völlig blöde einbergehe:»

كَسَوْنَ عَبِيدًا ثِيَابَ الْعَبِيدِ وَأَضْحَى لَبِيدٌ لَدَيْهَا بَلِيدًا¹

Aehnliche Wortspiele mit den Namen alter Dichter hat man in dieser Zeit gerne angewandt, wenn es galt, den alten Dichtern ein Schnippchen zu schlagen. Der Arzt Abû-l-Farag b. Hindû (IV. Jhd.), der sich auch in der Poesie zu versuchen pflegte, hatte eine so hohe Meinung von seinen dichterischen Producten, dass, wie er dies in einem Gedichtchen selber sagt, neben ihnen die beiden A^ʿsâ als blind (عشا) und die beiden Achṭal als Schwätzer gelten müssten (خطل)².

Für die Möglichkeit des Hervortretens solcher Freiheit war damals von verschiedenen Seiten vorgearbeitet worden.

Zunächst galt es im Allgemeinen, der herrschenden Theorie von dem fortschreitenden Verfall der Gesellschaft besonders nach einer Seite entgegenzutreten, welche wir bereits oben (S. 142 ff.) flüchtig streifen konnten. Man war früher davon überzeugt, dass die Tugenden der *Muruwwa* im Heidenthum in hellerem Glanz erstrahlten als in der Zeit des Islâm; dass der Islâm, der als das Ideal des Lebens die Anforderungen des *Dîn* hinstellte, der Entfaltung jener Tugenden nichts weniger als förderlich war. Und diese Anschauung steht gewiss in engem Zusammenhange mit der Voraussetzung, dass auch die dichterische Kraft in der Atmosphäre des Islâm sinken und erschlaffen müsse. Die Poesie gilt als die in Worte gekleidete *Muruwwa*; ihre Blüthe und ihr Verfall ist bedingt von der Blüthe und

1) *Fikḥ al-luġa*, ed. Daḥdâh (Paris, 1861), Einleit., 3, 16.

2) *Ibn Abî Uşejbi'a*, I, 227, 1.

zeigen, dass von den stummen Steinen keine Antwort zu erhalten sei. Man nennt diese Manier der Poeten: سؤال الديار (سؤال الديار¹).
 (1) واستعجابها عن الجواب).

«Gott verzeihe mir!» — sagt er einmal —²) «ich beweine nicht in stiller Einsamkeit die Wohnungsspuren, wie dies Tau'am³) gethan

Hat wohl Samsam⁴) in vergangenen Zeiten eine Ahnung davon gehabt, dass al-'Aǧǧâǧ in Samsam gestanden?

O, der du den kleinen Schäfchen Instinct verleihst (ملهم⁵), ich werde nicht den Karawanen nachziehen, welche den Dattelbäumen von Malham gleichen »⁵).

Damit werden lauter Dinge abgelehnt, die uns in der alten Poesie unaufhörlich entgegentreten.

Nun war die Bahn auch für schmeichlerische Federn geebnet, zeitgenössische Dichter über die Fuḥûl zu erheben, welche noch zwei Jahrhunderte vorher jedem Manne von Geschmack als unerreichbare Vorbilder gelten mussten. Al-Ta'âlîbî stellt den Typus für das überschwängliche Lob

1) Al-Âmidî, 184 ff.

2) Saḳṭ al-zand (Kairo, 1286), II, 155, vs. 1. 2. 6; vgl. I, 147, vs. 6.

3) Tau'am b. al-Ḥârîṭ al-Jaṣkurî, ein alter Poet, der mit Imrḳ. um die Wette gedichtet, war berühmt durch seine Atlâl-Klagen. Sein Name bietet dem Abû-l-'Alâ', der sich in paranomastischen Künsten gefällt, die Gelegenheit zu einem Wortspiel; die appellative Bedeutung des Eigennamens (Zwilling)

wird nämlich dem vorhergehenden *فدّ الشاخص* entgegengesetzt. Ausser diesem Tau'am wird der alte Dichter Ibn Chadâu als Virtuose in den Atlâl-Klagen erwähnt (Imrḳ., 59, 4); Einige identificiren ihn mit dem bei Aus (ed. Geyer, 38, 3) genannten [Ibn] Ḥidjam (Chiz. ad., II, 234). Einen eingehenden Excurs über diese Persönlichkeit (vgl. Fischer, ZDMG., XLIX, 127 f.) und die Nachrichten der alten Philologen über dieselbe findet man am Anfang des zweiten Theiles des Buches von Abû Ahmed al-Ḥasan al-'Askarî (vgl. oben S. 140, Anm. 1):

باب ما يشكل من الفاظ الشعر فيقع فيها التصكيف والتغيب

4) Mit Bezug auf einen Vers des 'Aǧǧâǧ, worin Samsam als verlassene Wohnstätte angerufen wird.

5) Anspielung auf Kaṣîdenanfänge, in denen die in der Einleitung zu al-Ḥutej'a, 45, behandelte Vergleichung angewandt wird.

nem übersprudelnden Selbstgefühl Ausdruck in den Worten :

ما نال اهل الجاهلية كلهم * شعري

«Die Leute der Gâhilijja alle reichen an mein Dichten nicht heran» ¹⁾. Eine Kleinigkeit schien es bei solchem Urtheil, die Gepflogenheiten der als klassisch geltenden Poesie zu verhöhnen. Dem *nasīb* setzt derselbe Dichter die ironische Frage entgegen: «ob denn jeder Wohlredende, dem ein Gedicht gelingt, nothwendig liebeskrank sein müsse?» Mit anderen Worten: warum denn jede *Ḳaṣīda* mit Liebesjammern zu beginnen habe? ²⁾

أكل فصيح قال شعراً متيم

Noch entschiedener tritt sein jüngerer Zeitgenosse Abû-l-^ʿAlâ^ʿ al-Ma^ʿarrî, der es sonst durchaus nicht verschmäht hat, den Vorgängern Bilder und Redensarten zu entlehnen ³⁾, der Schablone der Alten entgegen, namentlich der der alten Poesie geläufigen ⁴⁾, von den jüngeren Dichtern mit Vorliebe nachgeahmten ⁵⁾ Manier, die *Aṭlâl* zu begrüßen, oder ihnen durch vorbeiziehende Freunde Grüsse zu senden, sie um den Verbleib der Geliebten zu befragen, sie zur Rede aufzufordern ⁶⁾ und sich erstaunt zu

1) *Dîwân* (ed. Kairo, 1308), II, 186.

2) *Ibid.*, II, 246.

3) Darauf weist al-Tebrizî in seinem Commentar zu Abû-l-^ʿAlâ^ʿ öfters hin; nicht vermerkt ist, II, 164, 1, Vergleichung der Augen des Reitthieres *كمرأة*

الصناع = *Imrk.*, App., 2, 3.

4) *Nâb.*, 5, 2; App., 26, 1—5; *Zuh.*, 3, 4; 17, 2. *Lebîd*, *Mu'all.*, vs. 10. *Ḥassân*, 78, 5. *Ibn Durejd*, 103, 3, v. u. *Ag.*, XIX, 100, 19 (wo statt *عجبا* zu lesen ist: *عجنا*, wie *Ag.*, III, 19, 1, während an letzterer Stelle der Name der Dichters *شعبية* in *سعية* zu verbessern ist); vgl. *Imrk.*, App., 17, nach der Lesart. der *Ġamhara*, 4, 10.

5) Z. B. *Jâk.*, IV, 490, 16; 641, 19; 854, 17. *Ag.*, III, 112, 19—22. *Al-Mas'ûdî*, *Murûğ*, VII, 89, u. a. m.

6) Vgl. *Ant.*, *Mu'all.*, vs. 2

Gedichte die an solcher Stelle zu findenden Wehrufe und damit die vorislâmische Dichtungsart verspottet:

«Der Unglückselige bleibt bei einer Wohnstätte stehen 1), um Fragen an sie zu richten; ich aber frage nach der Kneipwirthin der Stadt.

Gott trockne nicht die Thränen derer, die Steine beweinen, und er heile nicht den Schmerz dessen, der um Zeltpflocke flennt.

Sie sagen: Erinnerst du dich wohl der Wohnstätten des Stammes der Asad? Verfluche dich Gott! Sag' mir doch: wer sind denn eigentlich die Banû Asad?

Und wer Tamîm und Ƙejs und ihre Brüder? Nichts gelten vor Gott diese Araber alle.

Lass' ab davon und trinke guten alten Wein . . . » 2).

Und so haben denn auch die grossen Dichter der ʿabbâsidischen Zeit, allen voran Abû Nuwâs selbst, und ein Jahrhundert später ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz, wenn sie auch die alte Ƙaṣîda nicht völlig vernachlässigten, die Fesseln gesprengt, in welche traditionelle Gewöhnung die arabische Poesie geschlagen. Jedoch erst im IV. Jhd. war die literarische Welt dahin gelangt, die dichterischen Producte der Zeitgenossen den Dichtungen der alten Zeit als *völlig gleichwerthig* an die Seite zu setzen, oder ihnen gar wohl noch einen *höheren* Rang als denen der Alten zuzuerkennen. In sehr kühner Weise giebt al-Mutanabbî sei-

1) *عاج الشقى*. Damit soll die Nachahmung von Anreden wie Imr̄k, 59, 3: *عوجا على الضلل الخ*, oder der Einleitung zur Muʿallaqa des Nâbîga:

عوجوا فحيوا الخ (Nâb., App., 26; Ġamhara, 52) verspottet werden.

2. Dîwân des Abû Nuwâs, ed. Ahlwardt, n°. 26 Aehnliche Gedichte des A. N., in welchen diese Art der Poesie, sowie im Allgemeinen die Verhältnisse des Wüstenlebens verspottet werden, hat Hamza b. al-Ḥasan al-İṣfahânî in seiner Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs im V Hadd, XII Bâb *في الجون* VIII. Fann, einheitlich gesammelt (Hschr LH, fol 408a–416a = Berliner Hschr., Ahlwardt's Katalog, n°. 7532, fol. 234a ff.), wo er auch Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht hat.

gung und die an diese Gesinnung sich anschliessende sclavische Nachahmung der Alten lässt nicht lange auf sich warten.

Die Unnatur der mit allem traditionellen Zubehör an den Verhältnissen der Wüste haftenden *Ḳaṣīda* drängte sich am unmittelbarsten auf angesichts der Entwicklung der städtischen Cultur, welche die Dichter an die Mittelpunkte der Staats- und Provincialregierung zog. Bereits in der Umejjadenzeit fühlten besonnene Leute die Lächerlichkeit solcher poetischen Ergüsse; an anderem Orte haben wir auf absprechende Aeusserungen und ironische Sprichwörter, die sich bereits im I. Jhd. daran knüpfen, hinweisen können¹⁾. Der Zeitgenosse des 'Abd al-Malik, 'Ubejd Allāh ibn Ḳejs al-ruḳajjāt, konnte die spöttischen Zwischenrufe hören, mit welchen Sa'īd b. al-Musajjib die Anreden höhnte, die der Dichter an die Aṭlāl gerichtet²⁾. Al-Farazdaq selbst findet diese Art etwas lächerlich³⁾. In einem anonymen Gedicht aus umejjadischer Zeit, das man gerne auch gesungen hat, heisst es:

«Sie ist verwundert, wenn sie sieht, dass ich die seit Jahr und Tag verödete Niederlassung klagend anrufe;

Dass ich bei den Wohnsitzen verharre und weine, wo ich nichts als die Spuren (*ṭulūl*) sehe⁴⁾.

Wie kannst du denn Leute beweinen, die nicht müde werden, fortzuziehn?

So oft du meinst, jetzt haben sie sich endlich ruhig niedergelassen, da blasen sie immer wieder zum Aufbruch»⁵⁾.

Besonders Abū Nuwās hat gern an den Anfängen seiner

1) Muh. Stud., I, 32, Anm.

2) Aġ., IV, 165.

3) Aġ., II, 134, 19.

4) Die beste Erklärung dieses Begriffes findet man bei Mejd., II, 235.

5) Aġ., I, 27, 21–24; vgl. den Vers eines Dichters von den Bāhila, bei Sībawejhi, I, 182, 19.

gentlich auch der Dichter Abû Temmâm ¹⁾ hin), wird die Theorie von der mit dem Fortschritt der Zeit zunehmenden physischen und intellectuellen Entartung der Menschheit gelehrt. Auch in der historischen Literatur des Islâm durchzieht diese Anschauungsweise die gesammte Betrachtung der Geschichte ²⁾. Dieselbe Stimmung hat das Urtheil auch in literarischen Dingen beeinflusst. Auch in der vergleichenden Abschätzung des Werthes der poetischen Producte der verschiedenen Perioden ist sie zur Geltung gekommen; man hat jedoch auf diesem Gebiete das «goldene Zeitalter» jenseit der Anfänge des Islâm zurückverlegt.

III.

Aber auch die Reaction gegen die unbedingte Bevorzu-

macht al-Gâhiz folgende Bemerkung (citirt bei al-Zamachšarî, Rabî' al-abrâr, Cap. LXIV — über Stolz und Hochmuth — LH., fol. 224b, und, wie es scheint, daraus im Mustatraf, Cap. XXVII, — I, 163 —, mit Textvarian-

ten): لِّجَاحِظٍ، لَوْ لَمْ يَصِفِ الطَّبِيبُ مَصَالِحَ دَوَائِهِ لِلْمُتَعَالِجِينَ لَمَّا كَانَ لَهُ طَالِبٌ وَلَا فِيهِ رَاغِبٌ وَلَمَّا أَبْدَعَ ابْنُ الْمُفَقِّعِ فِي رِسَالَتِهِ سَمَاهَا الْيَتِيمَةَ نَزَّهَا لَهَا عَنِ الْمَثَلِ وَلَوْ لَمْ يَنْحَلْهَا هَذَا الْأَسْمَ لَكَانَتْ — كَسَائِرِ رِسَائِلِهِ فَسَكَنْتْ مِنَ الْقُلُوبِ مَوْضِعَ أَرَادَتِهِ مِنْ تَعْظِيمِهَا رِسَالَتِهِ الْمَعْرُوفَةَ بِالْيَتِيمَةِ: Ibn Abî Ušejbi'a, s. v. Barzûje, I, 308, 5 v. u.: Die bei Elfachri, ed. Ahlwardt, 31, unten, von Ibn al-Muḳaffa' ohne nähere Angabe (في كلام له) angeführte Stelle findet sich genau in dieser Risâla, ed. Kairo, 19, 8 ff.

1) Dîwân, 41, 10, in einem Gedicht zum Preise von al-Ḥasan b. Wahb: (فَكَانَ ...)

وَكثِيرٌ عِزَّةٌ يَوْمَ بَيْنِ يَنْسَبُ وَابْنُ الْمُفَقِّعِ فِي الْيَتِيمَةِ يُسْهِبُ

2) Kremer, a. a. O. Vgl. al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 63, 5 v. u.: اَنَّ الزَّيْمَانَ كَانَ صَالِحًا فِي أَوَّلِهِ وَفَسَدَ فِي آخِرِهِ.

des Entwicklungsganges der menschlichen Gesellschaft förderte. Schon vor Zeiten hat man den alten Menschenschlag vor dem neuen bevorzugt ¹⁾. Die muhammedanischen Religionslehrer flössten ihren Gläubigen noch aus ganz anderen Gesichtspunkten die Lehre von der fortschreitenden Verschlechterung der Menschheit ein. Diese Weltanschauung ist es, welche bereits dem Heiden Durejd b. al-Şimma die Worte in den Mund giebt: «Eure Altvordern waren gute Ahnen, und immer ist der Stamm der Vorfahren besser als der der Nachkommen» ²⁾. Dies ist im Sinne einer ganzen Menge von Ḥadīten gedacht, welche — natürlich im Hinblick auf die immer schlechter werdenden Reichsverhältnisse ³⁾ — den fortschreitenden Verfall der gesellschaftlichen und moralischen Zustände lehren. «Es giebt kein Zeitalter, das von dem nachfolgenden an Schlechtigkeit nicht übertroffen würde, bis dass ihr euerem Gotte begegnet (d. h. bis zum Tage der Rechenschaft» ⁴⁾; und im Sinne dieser Lehre ist das «allerälteste Zeitalter das allerbeste» ⁵⁾.

In der Einleitung zu einer berühmten Abhandlung des ‘Abdallāh ibn al-Muḳaffa‘ (al-Durra al-jatīma) ⁶⁾, welche in der Literatur gewöhnlich unter dem Namen *al-Jatīma* bekannt ist ⁷⁾ (unter diesem Titel weist auf dieselbe gele-

1) Ḥassān, *Dīwān*, 72, 18: من الطراز الأول; vgl. eine specielle Beziehung dieses Attributes bei al-Suhejlī zu I. Hiś., 892, 8 (II, 204).

2) *Ag.*, XVI, 142, 2.

3) Der bei Kremer, *Ibn Chaldūn* und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche (Wien, 1879), 31, im Namen eines Schülers des Ibn Sab‘īn angeführte Spruch ist ein verbreitetes Ḥadīṭ; die Stellen in *Muh. Stud.*, II, 31, Anm. 6. Noch weitläufiger wird der Gedanke ausgeführt in einem Ḥadīṭ bei *Usd al-gāba*, II, 129.

4) *B. Fitan*, n^o. 6.

5) Ibn Durejd, 257, 15: خير هذه الأمة التمتط الأول.

6) *Hschr.* des British Museum, Supplement to the Catalogue of Arabic Manuscripts (1894), n^o. 1003, IV. — Die Schrift wurde (1893) herausgegeben vom Emīr Šukejb Arslān (Kairo, o. J.). *O. B.*, VII, 1894, n^o. 2435.

7) Ueber den Titel der Abhandlung (vgl. *Fihrist*, 118, ult., und Noten z. St.)

den Alten nicht aufkommen zu lassen. Der Dichter Ibn Munâdir fordert den Abû 'Ubejda auf, sein Gedicht mit dem des 'Adî b. Zejd zu vergleichen. Er wünscht ein gerechtes Urtheil von ihm: «Sage nicht, jener sei ein Ġâhilî, ich aber ein Poet aus der Zeit des Islâm; jenes ein altes, Gedicht, dies hingegen ein modernes, als ob du zwischen den beiden *Zeitaltern* zu urtheilen hättest. Entscheide vielmehr zwischen den beiden *Gedichten* und lasse das Vorurtheil (العصبية) bei Seite.»¹⁾

Man wird das zum Nachtheil der neuen Schule vorgefasste Misstrauen der philologischen Kritiker, und wohl auch des grossen Publicums, besser würdigen, wenn man in Betracht zieht, dass sich dasselbe nicht bloss auf dichterische Producte beschränkte, sondern sich auf die Literatur im Allgemeinen erstreckte. Al-Mas'ûdî (st. 346) hält es für nothwendig, der Ueberschätzung der Alten auf Kosten der Modernen in einem eigenen Excurs entgegenzutreten, in welchem er auch ein bemerkenswerthes Geständniss des Ġâhîz erwähnt. Dieser Schriftsteller beklagt sich darüber, dass die Werke, die er unter eigenem Namen herausgab, bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang fanden. Wollte er einem Werke Popularität sichern, so gab er es unter dem Namen irgend einer ältern Autorität heraus; unter solcher Flagge erlangte er dafür bald grosse Nachfrage; man beeilte sich, Abschriften davon zu verlangen²⁾.

Auf die Befestigung des Vorurtheils, welches in der Abschätzung der Leistungen der neueren Zeiten maassgebend war, hat nicht zum wenigsten auch die Anschauungsweise Einfluss geübt, welche die religiöse Betrachtung hinsichtlich

1) Ag., XVII, 12, oben.

2) Al-Mas'ûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 76.

Chalil b. Aḥmed überlieferte lexicalische Werk das Resultat späterer Ergänzungen des von Chalil selbst verfassten Grundstockes sei, wird auch die Thatsache angeführt, dass man unter den Šahid-Stellen Verse neuerer Dichter (wie Šâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs, Baśšâr b. Burd, Abû Dulâma u. A.) findet. Es sei undenkbar, dass Chalil selbst Verse dieser Dichter als Beweisstellen angeführt habe ¹⁾.

Solche Ansichten der Philologen mussten um so mehr Einfluss auf die Richtung der neuen Dichtkunst und auf die Bestrebungen der zeitgenössischen Dichter üben, als ja die Letzteren mit ihren Hervorbringungen zumeist dem Urtheil der Gelehrten preisgegeben waren, welche die öffentliche Meinung, wenn sie auch nicht *immer* mit dem Geschmack der Kritiker übereinstimmte ²⁾, zu Gunsten oder zum Nachtheil der neu auftauchenden Dichter zu beeinflussen vermochten. Während man die Dichter der heidnischen Zeit ganz unbesehen als klassische Meister erklärte, mussten die modernen vom strengen Urtheil der Philologen ihre Zulassung erbetteln.

Chalil b. Aḥmed, der Begründer der arabischen Metrik, berühmt sich, dass die Dichter von ihm abhängig seien und dass sein Urtheil den Dichtungen des einen Verbreitung schaffe, die des andern ins Dunkel der Vergessenheit versetze ³⁾. Und die philologische Kritik war — wie wir sehen konnten — stets geneigt, die Neuen neben

1) Al-‘Askarî, Šarḥ mâ jaḳa’u fihi al-tašḥîf wal-taḥrîf (LH., fol. 23a):

استشهدوا بأشعار المولدين مما لم يكن للخليل يلتفت اليه ولا يستشهد بمثله . . . وهذا أدل دليل على ان الكتاب مفسد،
مزيد فيه،

2) Ein Beispiel, Ag., VII, 187, 5. 7. 9.

3) Ag., XVII, 16, unten.

Nur 'Omar b. Abî Rabî'ca scheint von vornherein Gnade in seinen Augen gefunden zu haben ¹⁾. Er verfügte über die reichlichsten Daten hinsichtlich der Sprache und der Antiquitäten; ein ganzes Zimmer war vom Boden bis zur Decke voller Hefte, deren Inhalt er den besten Gewährsmännern nachgeschrieben hatte. Allerdings soll er, als er in einem Anflug von Pietismus, dem Studium des heidnischen Wesens den Rücken kehrend, sich dem Korân zuwandte ²⁾ (تَفَرَّأَ), diesen reichen Apparat den Flammen übergeben haben und nach seiner Rückkehr zur Philologie (الى علمه) (الأول) auf sein Gedächtniss angewiesen gewesen sein. In seinem Material hatte sich nichts befunden, was nicht in ununterbrochener Ueberlieferungskette bis in die Zeit des Heidenthums zurückreichte ³⁾.

Ueber die neueren Dichter befragt, sagte er: «Was sie Schönes bieten, darin ist man ihnen zuvorgekommen; was sie aber Hässliches haben, das ist ihr Eigenthum. Nicht alle Teppiche sind gleich; es giebt deren aus feinem Seidenstoff, andere aus Sackleinwand und andere aus Lederzeug⁴⁾).

Als einen Beweis dafür, dass das als *Kitâb al-'ajn* des

1) Al-Aşma'î, Fuḥûlat al-şu'arâ': وعمر بن أبى ربيعة مؤيد وهو حاجة سمعت أبا عمرو بن العلاء يحتاج في النحو بشعره ويقول هو حاجة.

2) In dieser Zeit hat sich wohl sein Schüler al-Aşma'î, den bei seiner pietistischen Sinnesart die religiösen Dinge mehr interessirten, als dies bei anderen Philologen zu geschehen pflegte (so z B befragt er den Theologen Sa'id b. Abî 'Arûba wegen eines Ḥadîṭ, Usd al-gâba, III, 389, unten; vgl. auch TA., s. v. عقل), mit ihm über die Dabîḥ-Frage (ob Isaak oder Ismael) unterhalten können. (Dam., s. v. كمش, II, 318, oben). Nach Ibn 'Asâkir, s. v. Muḥammed b. Idrîs, soll er bei al-Şâfi'î gehört haben — allerdings die Kaşîda des Şanfarâ und den Dîwân der Hudejliten!

3) Al-Gâhîz, l. c.: vgl. Flügel, Grammat. Schulen, 32.

4) Ibn Raşîk, 'Umda, Hschr., fol. 31 b; ed. Tunis, 55.

der Poesie vorwiegend durch *sprachliche Gesichtspunkte* leiten¹⁾. Die Dichter kamen ihnen in erster Linie als Fundgruben und Quellen des klassischen Sprachausdrucks in Betracht, insofern ihre Werke die Beweise und Argumente (*huġaġ*) für die gute *luġa* liefern sollten. Dafür konnten sie nun die Neueren durchaus nicht mehr anerkennen. Nicht nur in lexicalischer Beziehung sprachen sie ihnen Vollwerthigkeit ab; es stand auch bei ihnen fest, dass kein nachislâmischer Dichter frei von Sprachfehlern sei²⁾.

Abû 'Amr b. al-'Alâ' hat während der ganzen zehn Jahre, die al-Aşma'î in seiner Gesellschaft zubrachte, niemals den Vers eines muhammedanischen Dichters als *locus probans* benutzt³⁾ und sich erst spät, und auch damals recht schwer, zu dem Zugeständniss bequemt, von seinen Jüngern die Gedichte des Ġerîr und al-Farazdaq recitiren zu lassen.

Auf die Einrede des Beduinen, dass ihn sein *Sprachgefühl* leite, entgegnet Abû Hâtim, dass ihn seine *Wissenschaft* eines Besseren belehre, Ag., XX, 185. Nicht so leicht wurde ein Schulmeister mit al-Farazdaq fertig. Als 'Abadllâh b. Ishâk al-Nahwî in einem Gedichte des Farazdaq Sprachfehler corrigiren wollte, überschüttete der Dichter den Grammatiker mit einer Fluth von Schimpfreden, die man Chizân. adab, I, 116 nachlesen kann. Die sprachliche Kritik des Aşma'î an den Gedichten des Abû-l-Naġm, Ag., IX, 82, unten. Man vgl. al-Sujûtî, Muzhir, II, 248 ff., das Kapitel معرفة اغلاط العرب. Ein عيوب الشعراء verfasste noch im VI. Jhd. Aḥmed al-Ġawânî (von kurdischer Abstammung), Schüler und Commentator des Ḥarîrî, angeführt bei Ibn al-Mulâkkin, Leidener Hschr., Warner, 532, fol. 139 c.

1) Ueber ihren Maasstab in der Beurtheilung der Gedichte vgl. auch Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Chalifen, II, 378, Anm.

2) Al-Âmidî, Muwâzana, 12, 20: لأن اللحن لا يكاد يعرى منه أحد من الشعراء الأحدثين ولا يسلم منه شاعر من الشعراء الإسلاميين.

3) Al-Ġâhiz, 'Bajân, fol. 105b: فآما أبو عمرو فكان أعلم الناس بأمور العرب مع صاكنة سماع وصدق لسان وحدثني الأصمعي قال جلست الى أبي عمرو عشر حجج ما سمعته يجتج بيت إسلامي.

zeichnet¹⁾. Aber auch in Bezug auf die Dichter der frühern Zeit geizt er mit den auszeichnenden Epithetis. Wir haben bereits S. 130, A. 3, gesehen, wieer den Lebîd mit der für einen Dichter fragwürdigen Bezeichnung eines «braven Mannes» abfertigt²⁾. Auch ‘Adî b. Zejd und ‘Urwâ kommen in eine tiefere Rangklasse zu stehen. Al-Aşma‘î hat sogar einen neuen Terminus festgestellt, durch welchen er, gleichsam in schonender Weise, hochberühmte Dichter der Ġâhilijja aus der Ordnung der eigentlichen Klassiker entfernt, ohne damit ihren Werth völlig herabzusetzen. Er nennt diese Dichter zweiter Ordnung: *karîm*, edel³⁾. Auch al-A‘şâ und ‘Amr b. Kulţûm müssen sich bescheiden, in dieser Reihe zu stehn.

Die Philologen, welche, wenn auch mancher von ihnen selbst nicht arabischen Stammes war, mit dünkelfhafter Pedanterie nicht selten den aus echtem und angeborenem Sprachgefühl entspringenden Ausdruck von Beduinen und Poeten schulmeisterterten⁴⁾, liessen sich in ihrer Schätzung

1) Dass sich dieser Dichter nicht gesträubt hat, Dichtungen selbst eines lebenden Zeitgenossen als *sein* Eigenthum zu betrachten, ersieht man aus Ag., XVI, 116, 15 ff. Diese Stelle bietet Anlass zu weitergehenden Betrachtungen über die Anschauung, die man sich zu jener Zeit von dem persönlichen Antheil bildete, den der Dichter an seinem Producte hat. Al-Farazdaq nöthigt den Du-l-rumma, ihm vier Verse zu überlassen, *da er* (Farazd.) *mehr Recht* (oder Würdigkeit) *besitze*, dieselben *hervorgebracht zu haben*.

2) Vgl. auch das Urtheil des Abû ‘Amr b. al-‘Alâ’, Morgenländische Forschungen, 241, Anm., Z. 2—3.

3) Z. B. Hâtim: *شاعر: ‘Urwâ*; *أَنَّمَا يُعَدُّ بِكَرَمٍ وَهُوَ يُقَدُّ أَنَّهُ فَحْلٌ كَرِيمٌ وَنَبِيسٌ بِفَاعِلٍ*.

4) Der von Persern abstammende Jânus b. Ḥabîb (st. ca. 183—185) bekrittelte den Sprachgebrauch des Ibn Kejs al-rukajjât, und als man ihm vorhielt, dass der Dichter ein echter Hîgazener gewesen sei, wusste er sich nicht anders zu helfen, als dass er sagte: „Wie kann er denn klassisch geredet haben und glaubwürdig sein, da er doch in Tekrît wacker dem Wein zugesprochen hat?“ (Ag., IV, 162). Abû Hâtim al-Sîgîstânî bemängelt an der Kaşîde des Beduinen

Abû ‘Ukejl ‘Umâra den Ausdruck: *الْأَرْوَاحُ وَالْأَمْطَارُ*; man müsse *الْأَرْوَاحُ* sagen.

« hätte er nur einen einzigen Tag der Gâhiliġja gesehen, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen » ¹⁾. Da er jedoch in islâmischer Zeit das Licht der Welt erblickte, so könne er trotz aller Vorzüge den alten Dichtern an Werth nicht gleichgestellt werden.

Al-Aşma'î, der Schüler des Abû-l-'Alâ', hat diese Theorie in sonderbarer Weise mit seinem muhammedanischen Pietismus (der grosse Philolog war شديد التألم ²⁾) in Einklang gebracht. « Die Poesie ist roh, darum wird sie kräftig und geübt im Schlechten; auf Gutes angewandt, wird sie schwach. Darum war Ḥassân nur als Heide ein grosser Dichter; als der Islâm kam, verfiel seine dichterische Kraft » ³⁾. — Derselbe al-Aşma'î war aber auch gegen die alten Dichter nicht wenig streng; nicht leicht würdigte er auch Leute der alten Epochen des Titels eines *Fahl*. Unter seinen Schriften findet sich eine Abhandlung unter dem Titel *Fuḥûlat al-şu'arâ'*, in welcher seine Urtheile über den Werth der anerkanntesten arabischen Dichter, wie sie sein bester Schüler Abû Ḥâtim al-Sigistânî (السجستاني) aus dem Munde des grossen Lehrers überlieferte, gesammelt sind ⁴⁾. Die Dichter der umejjadischen Zeit kommen darin sehr schlecht weg; namentlich al-Farazdaq, den der Lehrer des Abû Ḥâtim als complete Plagiator ⁵⁾ kenn-

1) Ag., VII, 172, 8.

2) Muzhir, II, 204, wird diese Seite seines Charakters in ihrem Zusammenhang mit seiner philologischen Thätigkeit ausführlich geschildert. Vgl. auch Muh. Stud., II, 402, Anm. 5. 3) Usd al-gâba, II, 5, unten.

4) Ich habe die bei LH. befindliche Abschrift eines Originals aus Damaskus wohl desselben, welches Iammens in seiner oben, S. 96, A. 1, angeführten Monographie über al-Achtal, S. 155, erwähnt) benutzen können.

قلت (ابو حاتم للاصمعي) كيف شعر الفرزدق قال تسعة اعشار 5) شعره سرقة قال وأما جرير فله ثلثون قصيدة ما علمته سرق شيئا قط الا نصف بيت

erhielt nicht wenig Nahrung aus den Anschauungen, welche in der *philologischen Schule* herrschten und, wie es scheint, im Kreise der gebildeten Leute in den beiden ersten Jahrhunderten des Islâm weit verbreitet waren.

Bei den grossen Philologen, denen man die Sammlung und Erhaltung der Ueberlieferungen des arabischen Heidenthums verdankt, die ohne ihre Sammelarbeit und exegetische Mühe unrettbar verloren gegangen wären, stand es gleichsam dogmatisch fest, dass das Ideal arabischer Poesie im Alterthum zu suchen sei und dass die Vollkommenheit der alten Poeten von den Neueren wohl angestrebt werden müsse, aber nimmermehr erreicht werden könne. Und zwar nicht nur, weil etwa die kräftige Sprache des Heidenthums ihnen abhanden gekommen — denn diesem Mangel liesse sich durch nacheiferndes Studium abhelfen —, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil nur in jener alten Zeit die äusseren Bedingungen für die Entfaltung dichterischer Kraft vorhanden waren. Der *Ġâhilijja* allein, mit der dieselbe kennzeichnenden Sinnesart der Menschen, war die Fähigkeit, die wirklichen *Fuhûl* hervorzubringen, immanent. Nicht die dichterische Kraft allein macht den Menschen dieser Benennung würdig; diese bezieht sich vielmehr auch auf die Eigenschaften des ritterlichen Charakters ¹⁾. Unter dem Islâm und seinen veränderten Verhältnissen sei diese innere Fähigkeit geschwunden. So etwa mag der grosse Sammler Abû 'Amr b. al-'Alâ' (st. 154) gedacht haben, als er in Bezug auf al-Achṭal den Ausspruch that: *لو أدرك الأخطل يوماً واحداً من الجاهلية ما فضلت عليه احداً*,

mehr als zwanzig gefunden. Die Leute dieses Faches finden darin eine grosse Zahl", Ibn al-Aṭîr, *al-Maṭal al-sâ'ir*, 193, unten.

1) Z. B. Ṭarafa in *Ġamhara*, 33, 23.

1) ربيعة اخو كليب وائل مهلهلا لانه اول من ارق الشعر.
 Einem verwandten Ideengang verdankt auch der Terminus
 غَزَل (Ghazel, Liebesgedicht)²⁾ seine Entstehung: von غَزَلَ,
spinnen.

Im spätern arabischen Sprachgebrauch wird — im Zusammenhange damit, dass die Schönheiten der Poesie mit allerlei Schmuckgegenständen und Zierrathen verglichen werden — von der Verfertigung künstlerisch geformter Gedichte gern صاغ gebraucht, das sonst besonders vom Handwerk des Goldschmiedes angewandt wird. Abû Temmâm rühmt in einem Lobgedicht an den Chalîfen al-Mu'tasim das Geschlecht der 'Abbâsiden:

سُورُ الْقُرْآنِ الْغُرِّ فِيكُمْ أَنْزَلْتُمْ وَلَكُمْ نَصَاغُ مَحَاسِنِ الْأَشْعَارِ

«Die glänzenden Sûren des Korân verkünden euch³⁾; euch zum Ruhme werden die Schönheiten der Gedichte geschmiedet»⁴⁾.

II.

Das Bestreben, in Sprache und Ideengang strenge in den Fusstapfen der Alten zu wandeln, die Gewohnheit, auch den Gedankeninhalt der Dichtungen möglichst dem aus alter Zeit überkommenen Inventare zu entnehmen⁵⁾,

1) Vgl. De Sacy, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions, L, 351.

2) Zur Charakteristik des Ġazal wird erwähnt, dass es die Mitte hält zwischen der strammen, kräftigen Kaşida und dem leichtgeschürzten Lied: بَيْنَ

السَّهْلِ وَالْفَحْلِ, Ag., XX, 19, 11; vgl. XIX, 48, 16.

3) Abû Temmâm, Dîwân, 245, 14, weist der Dichter auf solche Sûren besonders hin.

4) Ibid., 138, 13. Besonders A.T. wendet den Ausdruck gern an, z. B. 218, 4:

فَهَلْ لِلْقَبِيصِ الْغَضُّ أَوْ مَنِ يَصَوِّغُهُ

5) „Abû Temmâm gilt für den erfindungsreichsten unter den späteren Dichtern; man hat die von ihm erdachten neuen Motive (معاني) gezählt und deren

Synonyma derselben ¹⁾, wie z. B. سَدَى), die zum Ausdruck dieses Gedankens gebraucht werden ²⁾. Die Poeten sind die «Weber» der Dichtungen (حَاكَةُ الشَّعْرِ فِي حَاكَةِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ ³⁾); sie besitzen eine «webende, kunstfertige Zunge (لِسَانٌ حَائِكٌ صَنَعَ) ⁴⁾. Die Elativform أَحْوَكُ wird angewandt, um auszudrücken, dass ein Gedicht an künstlerischer Vollendung ein anderes überragt ⁵⁾. Da es aber der Ġinn ist, der dem Dichter die poetische Rede eingiebt, so kann der Dichter auch sagen, dass «sein Ġinnen-Bruder (Genosse) die Rede in schönstem Farbenschmucke webt» ⁶⁾. Al-A'šâ, einer jener alten Poeten, deren Dichtungen die literarhistorische Ueberlieferung vorzugsweise durch verbale Inspiration von Ġinnen entstehen lässt ⁷⁾, vertraut darauf, dass ihm sein Helfer Mišhal ⁸⁾ — sein spiritus familiaris — die Rede weben werde ⁹⁾. — Der Kašiden-Dichter al-Muhalhil b. Rabî'a soll diesen Namen aus dem Grunde erhalten haben, weil er zuallererst grössere Gedichte mit zarterem Gewebe verfertigte; diese Art des Webens heisst *halhala* (Ġauh., s. v.). وَقَدْ هَلَّهَلَ النَّسَاجُ الثُّوبَ إِذَا أَرَقَّ نَسَاجَهُ وَخَفَّفَهُ . . . وَيُقَالُ سَمِيَّ أَمْرًا الْقَيْسِ بْنِ

1) Auch حَبِكَ, aber, wie mir erinnerlich, nur in der spätern Literatur.

2) Uebersetzung aus dem Arabischen ist das im Neuhebräischen gewöhnliche שָׂרַר; Beispiele bei Zunz, ZDMG., XXV, 442. Der bereits aus älterer Zeit nachgewiesene Gebrauch dieses Verbuns in der Bedeutung: «schaffen, ordnen» ist demnach von dessen, der arabischen Kunstsprache entlehnten speciellen Anwendung auf die Dichtkunst zu scheiden.

3) Ag., VIII, 79, 4.

4) I. Hišâm, 937, 13. Ḥassân, Dîw., 112, ult.

5) Auf die Frage, weshalb er so gedehnte Dichtungen verfasse, antwortet ein Dichter: يَكُونُ أَحْوَكُ وَعَلَى أَفْوَاهِ الرِّوَاةِ أَعْلَفَ, Muḥâd. ud., I, 52.

6) Ḥassân, Dîwân, 39, 4; vgl. oben 3.

7) Ag., VIII, 101, 7.

8) Vgl. Van Vloten, WZKM., VIII, 65.

9) شَدَّ إِذَا مَسَّحَلَ سَدَى لِي الْقَوْلِ أَنْطَقَ الْخُ.

menhängenden Rede schon im Allgemeine sagt ¹⁾, dass sie *gewebt* werde ²⁾, so gilt dies noch viel mehr von der *dichterischen Rede*. Unter den Verben, welche im altarabischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Thätigkeit des Dichters verwandt werden ³⁾, ist keines häufiger als das Wort *weben*, welches (*vā*) auch bei den alten Indern von den Erzeugnissen der Dichter gebraucht wurde ⁴⁾.

Die *Kâfija* ⁵⁾ oder *Kašida* wird gewebt ⁶⁾. In der Regel sind es die Verba *حَاك* und *نَسَج* (zuweilen auch andere

1) Auch *tabbîr* wird hin und wieder von der Prosa-Rede gebraucht. 'Ik̄d, II, 156, 3 v. u.: *جَرَى شَيْءٌ مِنْ ذِكْرِ الْخُطْبِ وَتَكْبِيرِ الْكَلَامِ*; 157, 1: *رَأْسُ الْخُطْبَةِ الطَّبَعِ وَعَمَدُهَا الدَّرَايَةُ وَحَلِيهَا الْاِعْرَابُ وَبِهَاءُهَا تَكْبِيرٌ*; vgl. *ibid.*, I, 216.

2) Náb., 17, 19: *أَنْتَاكَ بِقَوْلِ قَهْلِهِ النَّسَجِ كَانِبٍ*. Ag., VI, 156, 22: *وَلَمْ يُدَلِّحُوا قَوْلًا مِنَ الشَّرِّ يُنَسِّجِ*; vgl. *textus*; מְסַבֵּר, und Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, xcix. — Vgl. noch die Anekdote *خَيْرُ حَائِكِ الْكَلَامِ*, 'Ik̄d, II, 211 f.

3) Vereinzelt ist wohl in dieser Anwendung *حَدَا* (gewöhnlich vom *Zuschneiden* der Schuhe gebraucht) in einer schlechten Variante zu Abū Du'ejb, Ag., VI, 62, 12: *أَحَدُو قَصِيدَةً* für das richtige *أَحَدُو*; vgl. oben 95, Anm. 2.

4) "Es *webten* (die Götterfrauen) Indra ein *Lied*" (Rigv., I, 61, 8). "Nicht reisse der Faden, wenn das *Lied* ich *webe*" (*ibid.*, II, 28, 5). Prof. Hillebrandt war so freundlich, mir diese Stellen nachzuweisen.

5) Auch hier ist ersichtlich, dass *kāfija* nicht den *Reim* bedeuten kann; diesen hätte man sicherlich nicht *Gewebe* genannt.

6) *أَحْسَنُ حَوْكِهَا*, Ag., XIV, 108, 7; XV, 147, 20. *وَأَفْيَاةٌ أَحَوْكِهَا*, Hassân, *Dîwân*, 63, 8. *قَصَائِدُ حَكْتِهِنَّ*, Ag., XVI, 84, 8 v. u. In der spätern Poesie wird dies häufig nachgeahmt. Ru'ba: *قَلْتُ وَقَوْلِي مَسْتَجِدُّ حَوْكًا*, Ag., XXI, 86, 18. *أَحْمَدُ ب. تَاهِرٍ: إِذَا نَحْنُ حَكْنَا الشَّعْرَ*, Muhâd. ud. I, 136.

bar¹⁾ (wobei man an شِعْر zu denken hat), oder muḥabbara²⁾ (d. h. قصيدة oder قافية). Al-Farazdaq³⁾ gedenkt, seinem Mäcen alljährlich eine solche Kaṣīda zu widmen: ستأتينك منى كل عام قصيدة محببة. Nicht auffallend kann es sein, dass man mit dem Begriff des taḥbīr leicht die Vorstellung verbindet vom Gekünstelten, Schulmässigen, oder auch nur äusserlich Glänzenden⁴⁾, im Gegensatz zu dem Natürlichen. In diesem Sinne bezieht man den Ausdruck auch auf mühsam gezimmerte und gefeilte Kunstproducte⁵⁾, gegenüber solchen Dichtungen, welche im Drange poetischer Kraft gleichsam spontan entstehen. Dem Ḥuṭej'a wird eine Verszeile zugeschrieben (sie findet sich weder in dem von mir herausgegebenen Dīwān, noch unter den im Anhang zu dieser Ausgabe gesammelten Fragmenten und Citaten), in welcher er von einem seiner Gedichte sagt, es sei ein unmittelbar entstandenes, und nicht wie das taḥbīr eines Dichters, der einen Monat lang herunkünstelt, wenn er ein Wort zu sagen hat⁶⁾.

Diesem Anschauungskreise entspricht noch ein anderer überaus häufiger Ausdruck. Wenn man von der zusam-

1) Al-Ḥakam al-Ḥadramī سيار سبّار كل محبّر سبّار, LA., وطح, III, 477.

2) بكل محبّرة سائرة, Tīrāz al-maǧālis, 96, 6; vgl. oben 94, 3.

3) Ed. Boucher, 59 penult.

4) In einer vergleichenden Charakteristik mehrerer alter Dichter heisst es in Bezug auf 'Amr b. al-Aḥtam: فان شعرك كبير حبرة ينللاً في البصر

فكلما أعدته نقص, Ag., XXI, 174, 14 f.

5) Vgl. Dīwān des Ḥuṭej', Einleit., 42.

6) Muḥāḍ., ud., I, 49, 53:

فهذا بديه لا كتكبير قائل اذا ما أراد القول زورة شهرا

anderfügung und das *taḥbîr* befolgte: ظلّ للشعر ذا رصفٍ
وتكبير¹⁾.

Die Gedichte der Alten werden wegen der mannigfachen Bestandtheile, die das Schema der alten *Kašîda* fordert, mit buntgewirkten Kleidern (تأفية مثل للكبير المسلسل)²⁾ — die Vergleichung derselben mit Kleidungsstücken verschiedener Güte ist auch sonst gebräuchlich —³⁾ oder buntfarbigen Teppichen verglichen. Man hat auf diese Dinge schon in alter Zeit viel Kunst verwandt; man wirkte auch Thierfiguren (Hühner, Löwen) hinein: «man sieht darin die Bildnisse aller (vieler) Dinge»⁴⁾. Darum lag die Vergleichung der mit sorgfältiger Kunst gearbeiteten Gedichte mit jenen Producten des Geschmackes überaus nahe (علامات⁵⁾). Den klassischen Dichter, oder solche, die in späteren Zeiten sein Beispiel nachahmen, nannte man *muḥabbir*⁶⁾, das kunstgerechte Gedicht selbst *muḥab-*

1) Ag., IX, 47, 2.

2) Huḍ., 96, 1.

3) Z. B. in der Charakteristik des Lebîd bei al-Ašma'î in seinem noch zu erwähnenden كتاب فحولة الشعراء (LH.): فلبيد بن ربيعة قال ليس
بفاحل وقال لي مرة أخرى كان رجلا صالحا كأنه ينفي عنه
جودة الشعر وقال لي مرة شعر لبيد كأنه طيلسان طبرى يعنى
أنه جيد الصنعة وليس له حلاوة.

4) Mufaḍḍ., 25, 70 ff.; vgl. مرط مرحل, Imrḳ., Mu'all., vs. 28, ein Oberkleid, welches mit Sattelfiguren geschmückt ist. Vgl. besonders auch Fraenkel, Aram. Fremdwörter, 49 [jetzt auch Jacob, Stud. ar. Dicht., III, 100, 1].

5) Ag., XX, 147, 12. Dass man dabei speciell an Vielfarbigkeit denkt, ist aus Huḍ., 90, 17, ersichtlich.

6) Kâmil, 93, 4; vgl. Dîwân des Huḍ., 241, 5 (ZDMG., XLVII, 197).

Demgemäss ist auch الماكبير bei al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 304, 5, in الماكبير zu ändern.

betreten, Absurditäten hervor, welche den Tadel der Kritiker in ganz anderer Richtung herausfordern mussten¹⁾.

Es hat freilich nicht an Versuchen gefehlt, sich von unnatürlichen Anforderungen, denen ein wirklicher Dichter zu entsprechen nicht im Stande war, zu befreien. Gegen solche Selbständigkeitsgelüste verwahrt sich für seine Person bereits *Umejja b. Abî 'A'id*, ein Verherrlicher der Umejjaden, der es in einem Gedichte an 'Abd al-'Azîz offen heraus sagt: «er wolle ein *kunstreich geschmücktes* Gedicht *im reinsten Stile* an ihn richten, kein solches, *wie es die Neueren zusammenstoppln*».

مُكَبِّرَةً مِنْ صَرِيحِ الْكَلَامِ وَلَيْسَ كَمَا لَفَّفَ الْمُكَاخِدُونَ²⁾

Der Ausdruck *حَبْر*, welchen der den alten Traditionen treubleibende Dichter von seiner poetischen Leistung anwendet, scheint eben in solchem Zusammenhang die kunstgerechte Nachahmung der alten Muster, das Wandeln in den Pfaden der alten *Ḳaṣida* zu bezeichnen³⁾ (*تَكْبِيرُ شَعْرٍ*)⁴⁾ und auch die technische Disposition der Gedichte mit einzuschliessen. Von *Jahjâ b. Manṣûr al-'Iglî* z. B. wird gerühmt, dass er in seiner Dichtung die *festе Anein-*

1) Ag., XVII, 15. *Jâkût*, IV, 951, oben.

2) Ag., XX, 116, 6. *Chiz. ad.*, I, 422 (*Hud.*, 93, 50: *لَصَفَّ*).

3) *قصائد حبرتها*, Ag., XVIII, 24, 5. *ومديح حبرته* 3) *Jazîd b. Dabba*, *ibid.*, VI, 148, 24, sagt am Schlusse einer *Ḳaṣida* an den Chalifen *Jazîd II.*, dieselbe sei mit *taḥbîr* verfasst.

4) Ag., II, 150, 9. *Ibn Kejs al-ruḳajjât* sagt in einem Gedicht an seinen Wohlthäter *Ṭalḥa al-Ṭalahât* (*Dîwân*, MS., 4, 16. 17):

ويؤدى الثناء ركب عجالاً قال هاديهم^{a)} من الليل سيروا
طردوا عنهم النعاس بشعري وثناء يزينه التكبير

a) Var. *حاديهم*.

Auch kommt es in der That nicht selten vor, dass spätere Dichter die Namen der im *nasīb* erwähnten Orte ohne Bedenken einfach einem alten Klassiker — zuweilen recht ungeschickt — ¹⁾ nachschreiben. Beispielsweise werden Dachûl, Haumal und Tûđih, aus Imru²-ul-Ķejs' Mu^callaka, nicht nur von Kutejjir ²⁾ und nachher von al-Buḥturî ³⁾ übernommen, sondern auch der andalusische Dichter Abû Ğa^cfar aus Elvira, dessen Fuss wohl niemals die arabisches Wüste betreten hat, lässt seine beiden Genossen an diesen Stellen Halt machen ⁴⁾.

Hinsichtlich der alten Poesie, in welcher solchen Namen Ortschaften entsprechen, die von den Dichtern wirklich besucht worden waren, konnten derlei Angaben sogar als Anhaltspunkte für die Controle der Echtheit dienen, insofern man untersuchte, ob die Orte thatsächlich im Gebiet des Stammes liegen, dem der in der Ueberlieferung genannte Verfasser angehörte ⁵⁾. Für die spätere Poesie musste dieser kritische Gesichtspunkt vollständig in Wegfall kommen; dagegen traten infolge des Prunkens mit Namen von Orten, in deren Nähe man nie gewesen, von Stätten, die man nie

1) So z. B. hat al-Ḥuṭej'a einmal an solcher Stelle: بلوى زرد (3, 1). Abû

Temâm, der den Ḥuṭ. sehr gut kannte und schätzte (Dîwân, 62, 8; 80, 9, جرول), macht daraus zwei Orte: بين اللوى فزرد (3, 1). Dass A. T. Aṭlâl-Eigennamen alten Dichtern nachschreibt, ist aus Dîwân, 124, 14, bei Vergleichung mit Tarafa, 4, 1, ersichtlich.

2) Chiz. ad., IV, 403, 14.

3) Bei al-Âmidî, 197, 2: لها منزل بين الدخول فتوضح.

4) Al-Makkarî, I, 930; in einer Nachbildung von vs. 1—3, ähnlich derjenigen, welche Ibn al-Mu^tazz versucht hat (bei al-Ķazwînî, ed. Wüstenfeld, II, 258, unten). Der Beginn dieser Mu^callaka wurde auch sonst gern nachgeahmt (Jâkât, I, 406, 3), oder durch Anspielung in Erinnerung gebracht (Abû-l-'Alâ', Saḳṭ al-zand, II, 121, ult.). Humoristische Benutzung bei Ibn Abî Uşejbi'a, II, 152, penult. ff.

5) Jâkât, I, 318, 15 ff.

die vom schulmässigen Kanon freie Volkspoese ein Gebiet ist, auf welchem mit der *Kašiden-Form* auch jene inhaltliche Reminiscenz an die Wüstenpoese abgestreift worden ist ¹).

Allerdings hat man selbst in der Erwähnung der Wohnungsspuren nicht selten auch neu erworbene Vorstellungen verwerthet. ‘Ubejd-allâh ibn Kejs al-rukajjât verwendet gern die Vergleichung mit den Ruinen der Bauwerke untergegangener Völker, wie dieselben nach den Eroberungen in Syrien und im ‘Irâk immer mehr in den Kreis der Beachtung traten:

بادت واقوت من الأنيس كما أقوت محاريب دارس الأمم ²

Dû-l-rumma erwähnt in der Reihe der Aṭlâl einige Male die Ueberreste der verwüsteten *Moschee* ³). Und auch innerhalb des traditionellen Zwanges kommt es häufig genug vor, dass der Dichter statt niemals von ihm gesehener Wüstenstationen die Wohnungsspuren seiner Geliebten an Orten sucht, an denen er in seinem Wanderleben wirklich einmal verkehrt hat; wie wenn z. B. ‘Imrân b. Hiṭṭân an solcher Stelle die Stadt Tustar nennt ⁴). Spätere Dichter haben sich solche Freiheit öfters erlaubt; jedoch noch ‘Omar b. Abî Rabî‘a, der sich für seine eigene Person vom Zwange veralteter geographischer Nomenclatur losgemacht hatte, tadelt einen zeitgenössischen Dichter, dass er den Beduinen ihre Wüsten-Ortsnamen nicht habe nachsprechen mögen ⁵).

1) Gies, Neuere arab. Versarten (Leipzig, 1879).

2) Dîwân (MS.), 2, 5; vgl. *ibid.*, 49, 1. 2 = Jâkût, IV, 161, 17.

3) Dîwân (MS.), 11, 2: أجدام مساجد; 66, 5: أعضاء مساجد; vgl. Schol. zu Huṭ., 3, 2. — Spöttische Absicht scheint die Erwähnung der Ruinen des *muṣallâ* und des *masjid* veranlasst zu haben bei Abû Nuwâs, ¹, 1. (Ahlw.).

4) LA., برف, XI, 300: وأقفر منها تستر وتبارق.

5) Ag., XVI, 43; Jâkût, I, 865.

schlossen war. Dennoch beginnt Šâlih b. ʿAbd al-Kuddûs ein gedehntes Lehrgedicht, das von dem Gegenstande seiner Einleitung auch seinen Namen (Zejnabijja) erhalten hat, und das in der muhammedanischen Literatur zumeist unter dem Namen des ʿAlî Achtung genießt und vielfach commentirt worden ist ¹⁾; mit der Klage über die plötzliche Trennung von seiner geliebten Zejnab. Auch der Philosoph Ibn Sînâ beginnt einige ethische Lehrgedichte mit der durch den alten Kaşîdenkanon geheiligten Anrufung der Aţlâl ²⁾.

Wenn nun aber erst der Dichter thatsächlich Ursache hatte, eine solche Trennung zu beweinen, dann gieng er in der Anrufung der «verödeten Wohnstätten» noch viel weiter, sodass z. B. der halbverrückte ʿÂmir b. Maġnûn, der sich einbildete, in ein Ginnenmädchen verliebt zu sein, im leeren Luftraum, als der Heimath seiner Geliebten, nach den Aţlâl spähte und eine Kaşîde mit den Worten begann:

«Die Reste des Aufenthaltsortes der Ginnentochter sind in den Lüften; verschwunden sind seine Spuren, verödet wie die Steppe; Weggefegt hat sie der West- und der Südwind u. s. w.» ³⁾.

Diese Manier hat sich, wie man aus modernen Mawâwîl ⁴⁾ und Beduinenliedern ⁵⁾ ersehen kann, vielfach auch in die Volkspoesie hinein verpflanzt, so sehr auch im Allgemeinen

1) Transactions of the IXth. Congr. of Orient. (London, 1893), II, 115. Diese Kaşîde ist sowohl im blossen Text (vgl. Pertsch, Arab. Hschr., Gotha, I, XII), als auch mit Commentar handschriftlich sehr häufig zu finden. Eine Commentar-Ausgabe von al-Samallâwî, bei Brill, Catalogue périod., n^o. 412; dasselbe Werk ist auch in Typendruck, Kairo (Šaraf), 1306 erschienen. Der in der Kairoer Hschr., Adab, n^o. 336 (Katalog, IV, 219) enthaltene Commentar scheint davon verschieden zu sein.

2) Ibn Abî Uşejbiʿa, II, 11, 20 ff.; 13, 20 ff. قفا.

3) Ag., III, 17, 5 v. u.

4) N^o. 26 der Mawâwîl bei Sachau, Arabische Volkslieder in Mesopotamien, 54. 72.

5) Stumme, Tripolit. tun. Beduinenlieder, vs. 153 ff., 385 ff. In vielen volksthümlichen Liebesliedern geht dem erotischen Theile eine dem Gebiet der Religion angehörende Einleitung voraus.

geprüft hat ¹⁾, stellt in einigen Abschnitten seines Werkes die verschiedenen Arten dar, in welchen die beiden Dichter des Ruhmes der 'abbâsidischen Chalifen in den Einleitungen ihrer *Ḳaṣîden* die Wohnungsspuren der Geliebten begrüßen ²⁾ und beweinen; aus der dort zusammengestellten reichlichen Blumenlese kann man sich am besten von dem schablonenhaften Charakter dieses Bestandtheils der *Ḳaṣîde* überzeugen.

Sogar in Gedichten, deren Absicht und Inhalt einer solchen Einleitung völlig fremd, oder geradezu heterogen ist, knüpft der Dichter zunächst an den Ausdruck seiner Sehnsucht nach irgend einer erträumten Wüstenschönen an, um von diesem Exordium aus durch allerlei Uebergänge zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Dichtung vorzudringen. So z. B. beginnt A^cṣâ Hamdân die Schilderung seiner Schicksale in der Gefangenschaft mit den Worten: «Wer sind die reisenden Karawanen?», worauf noch 16 Zeilen *nasîb* folgen, ehe der Dichter zu der Beschreibung seiner Erlebnisse in fremden Landen übergeht ³⁾. Dasselbe gilt von den kraftvollsten *Higâ'*-Gedichten des Temîm ibn Muḳbil, al-Farazdaq, Ġerîr und al-Achṭal ⁴⁾, sowie auch den Schmähgedichten ihrer späteren Nachahmer ⁵⁾. Noch fremdartiger und gezwungener erscheint die Anwendung dieses Schemas in Gedichten mit ethischer und paränetischer Tendenz, weil bei ihnen, ihrem Inhalte nach, die Nachahmung alter Muster geradezu ausge-

1) Vgl. *Fihrist*, 155, 18. Das Werk wird erwähnt von Ibn Raṣîk, 'Umda, ed. Tunis, 151.

2) *Kitâb al-muwâzana bejna Abî Temmâm wa-l-Buḥturî* (Stambul, Ġawâ-'ib-Druckerei, 1287), 174—196.

3) *Āğ.*, V, 147, 22 ff.

4) Vgl. die betreffenden Gedichte in der *Ġamhara*, 160 ff.

5) Z. B. die Satire des Nâhid b. Tauma, eines Beduinendichters in früh-'abbâsidischer Zeit, *Āğ.*, XII, 34, oder Abû Temmâm, *Dîwân*, 451; in letzterer *Higâ'*-*Ḳaṣîde* ist übrigens ein Vers (17) enthalten, der im *Kâmil*, 458, 13, wörtlich im Namen des Ja'kûb b. Ibrâhîm al-Ṭâhirî angeführt wird.

Erzählung des Abenteuers, wie der Dichter al-Aḥwaṣ und der Sänger Maʿbad auf ihrer Wanderung bei einer Quelle vorbeiziehen, wo sie einem schönen jungen Mädchen aus edler Familie begegnen, das während des Wasserschöpfens ein Gedicht des Aḥwaṣ nach einer Melodie des Maʿbad singt, sagt der Dichter:

قُلْتُ مَنْ أَنْتِ يَا طَعِيمِينَ فَقَالَتْ كُنْتُ فِيهَا مَمْصَى لَالِ الْوَلِيدِ

«Ich sprach zu ihr: «Wer bist du, o Fortziehende (Zaʿīna)?»

Da sprach sie: «Ich gehörte einst zur Familie al-Walid»¹⁾.

Und dabei ist die Rede von einem Mädchen, das, wie man es selbst erzählen läßt, seit langer Zeit an demselben Orte weilt, zu Dienstleistungen im Hause verwandt wird und gar nicht daran denken kann, einen Platz im Haudağ einzunehmen und mit der Karawane weiter zu ziehen.

Mit dem Ausdruck des Schmerzes über das Scheiden der Geliebten und, damit in Verbindung, mit einer persönlichen Schilderung ihrer selbst (*nasīb*), soll jede correct alterthümelige Kaṣīde beginnen; gleichviel, ob der Seelenzustand und die örtlichen Verhältnisse, die der Dichter schildert, in dem bestimmten Falle wirklich obwalten oder nicht²⁾. Der Kritiker Abū-l-Kāsim al-Āmidi, der in einer ästhetisch-kritischen Monographie die beiden Dichter Abū Temmām und al-Buḥturī auf ihren dichterischen Werth

طعينة حتى تكون في الهودج ولا يقال للهودج طعينة حتى تكون
المرأة فيها كما يقال جنازة للميت اذا كان على النعش ولا يقال
للميت وحده جنازة ولا للنعش وحده جنازة (Hr. Dr. Van Vloten

war so freundlich, mir die Abschrift dieser Stelle mitzuthemen). Vgl. Durrat al-gawwās und al-Chafāǧī's Commentar (Stambul, 1299), 40.

1) Ag., XVIII, 201 penult.

2) Vgl. Lammens, im Journ. asiat., 1894, II, 115.

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

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

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

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

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

4) *LA.*, *طعن*, XVII, 141: *وعن ابن السكيت كل امرأة طعينة في هودج أو غيره*. Der auch bei Freytag s. v. angeführte Vers des 'Amr. b. *Kultûm*, *Mu'all.*, vs. 9, ist kein Beweis für das Alterthum dieser Uebertragung; dort hat *طعينة* noch den ursprünglichen, wörtlichen Sinn. — *Ibn Kejsân*, bei *Abû-l-fath al-Iskandarî* (Leidener Hschr. *Gol.* 1, fol. 182): *وقال أبو الحسن بن كيسان هذا من الاسماء التي وضعت على شيئين اذا فارق احدهما صاحبه لم يقع له ذلك الاسم لا يقال للمرأة*

ALTE UND NEUE POESIE IM URTHEILE DER ARABISCHEN KRITIKER.

I.

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

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

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

طَيِّفَ أَلَمٍ بَدَى سَلَمٌ¹ بَعْدَ² الْعَتَمِ³ يَطْوِي الْأَكَمَ
جَانِ نَعَمٍ⁴ وَمَلَّتْ زَمْرٌ فِيهِ هَضَمٌ إِذَا يُضَمُّ⁵
ويقال ان أول من ابتدح ذلك سَلَمٌ الخاسر⁵ يقول في قصيدة

مدح بها موسى⁶ الهادي

مُوسَى الْمَطَّرُ غَيْثٌ بَكَرٌ⁷ ثُمَّ أَنَّهُمْ أَلْوَى الْمَدَرُ⁸
كَمْ أَعْتَسَرُ⁹ ثُمَّ أَيَّتَسَّرُ وَكَمْ قَدَرٌ ثُمَّ غَفَرُ¹⁰
عَدْلُ السَّيْرِ بِسَاقِي الْأَثَرِ خَيْرٌ وَشَرٌ¹¹ نَفْعٌ وَضَرٌ¹²
خَيْرُ الْبَشْرِ فَرَعٌ مُضَرٌّ بَدْرٌ بَدْرٌ وَالْمُفْتَاخِرُ
لَمَنْ¹³ غَبِرُ

والجوهرى يسمى هذا النوع المقطع⁵

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

2)—3) LA.: بَيْنَ الْخَيْمِ * يَسْرِي عَتَمٌ Suj. nur: الخيم.

4) Suj., Tun.: بغم — Hschr.: بغم.

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

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

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

8) Tun. — Sonst: المهر. 9) Tun.: اعتصر.

10) Im Sinne der Tugend العفو عن قدرة; al-Mas'ûdî, Murûg, V, 101, 3: واعفوا إذا قدرتم. Ag., XI, 12, 15. Tkd, I, 362, 6.

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

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

13) Tun. بمن.

V.

KARĪD UND RAĠAZ. — R. MUĠATTA'.

(Zu S. 78.)

Aus *Al-'umda fi mahâsin al-šî'r* von Ibn Rašîk (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl., DC., n°. 328, fol. 65a; ed. Tunis, 1865, p. 119) 1):

قال النحاس القريض عند اهل اللغة العربية الشعر الذى ليس
برجز * يكون مشتقاً من قرص الشىء²⁾ اى قطعه كانه قطع
جنساً³⁾ وقال⁴⁾ ابو اسحاق هو مشتق من القرص اى⁵⁾ القطع
والنفرقة بين الاشياء كانه ترك الرجز وقطعه من شعره⁶⁾ وكان
اقصر ما صنعه⁷⁾ القدماء من الرجز ما كان على جزئين⁸⁾ نحو

قول دُرَيْد بن الصَّمَّة يوم هوازن

يا لَيْتَنِي فيها جَدَعٌ أَخْبُّ فيها وَأَصَعٌ⁹⁾

حتى صنع بعض المنتعبين أظنه على بن يحيى او يحيى بن

على المناجم¹⁰⁾ أرجوزة على جزء واحد و¹¹⁾

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

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

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

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

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

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

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

IV.

ALTARABISCHE FLUCHFORMELN.

(Zu S. 40.)

Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm: Kitâb *al-ġarib al-muṣannaḡ*
(Hschr. LH. vom Jahre 489), fol. 151b:

باب الرجل يدعو على الرجل بالبلايا، الاصمعي رماه الله بغاشية
وهو داء يأخذ في جوفه، وقال استأصل الله شأفته وهو قرح يخرج
بالقدم يقال منه شئفت¹ رجله شافاً والاسم منه الشافة فيكوى
ذلك الداء فيذهب فيقال في الداء أذهبك الله كما أذهب ذلك،
وقال أبان الله غصراءه وأصله الأرض الطيبة تستخرج فيقال أنبط
في غصراء فدعا الله أن يذهب ذلك عنه، أبو زيد أبطى
الله شواره² يعني مذاكبره، وقال الأحقف الله به الكوبة
وهو الماسكنة والحاجة، غيره سباه الله يسبيه وبهائه الله
كلاهما لعنه الله³، القراء تكلمتك الجتل وتكلمتك الرعبل معناهما
تكلمتك أمك، الأموى رماه الله بالنبيط وهو الموت، أبو زيد مثله
قال رماه الله بانطلاظة⁴ وهو الداء العصال،

Im Mustarraf (Capitel LXXVII, Ende, ed. Bûlâk, 1275, II, 334)
ist unter der Ueberschrift: *الظلمة والاعداء على الاعداء والظلمة*
und *ونحوهم* eine Sammlung von Fluchformeln mitgeteilt, welche zumeist
auf Beduinen zurückgeführt werden und in dieser Hinsicht Beach-
tung verdienen.

1) Hschr. شئفت.

2) Nach Ta'lab شواره, LA., VI, 105.

3) Imrġ., 52, 21.

4) Hschr. . . . بالط.

III.

RUĠŪ' AL-LA'NA.

(Zu S. 29 u. 39.)

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

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

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

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

LH.): في لعن من لا يستحقه، عن عبد الله بن مسعود سمعت رسول
الله صلعم يقول ان اللعنة اذا ووجهت الى أحد توجّهت فان
وجدت عليه سبيلا او وجدت فيه مسلما دخلت عليه والا
رجعت الى ربها عز وجل فقالت اي رب ان فلانا وجهت الى
فلان واتى لم أجد عليه سبيلا ولم أجد فيه مسلما فا تأمرني
قال ارجعي من حيث جئت،

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

عن ابى الدرداء رضه انه قال سمعت رسول الله وهو يقول اذا
لعن العبد شيئا سعدت اللعنة الى السماء فتغلق ابواب السماء
دونها ثم تهبط الى الأرض فتغلق الابواب دونها فتأخذ يمينها
وشمالا فاذا لم تجد مساعا رجعت الى السدى لعن اذا كان
اهلا والا رجعت الى قائلها،

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

جَنِيَّةٌ أَوْ لَهَا جَنْ يَعْلَمُهَا رَمَى الْقُلُوبَ بِقَوْسٍ مَا لَهَا وَتَسْرٍ¹

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

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

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

1) Ag., XIV, 156, 4.

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

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

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

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

6) Kâhil, LA., ركه, XVII, 386, unten; vgl. Sûre 17, 29: إِنَّ الْمُبْتَدِينَ

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

Bezeichnung in die Reihe von Namen für auffallende Naturerscheinungen¹⁾ gehört, deren Entstehen das Volk vom Šejtân herleitet und für ein Spiel desselben hält²⁾, wie z. B. die Fata Morgana, welche als specielle Schöpfung der Ġinnen gilt³⁾. Im Arabischen der Sudanländer heisst dieselbe *môje šejtân*⁴⁾; auch der Name *môje gazâl*, Gazellenwasser, hängt wohl damit zusammen, dass man die Gazellen für Reitthiere der Ġinnen hielt⁵⁾. Darauf deutet auch die Thatsache hin, dass unter den vielen Namen, mit welchen man die Dämonen benennt, sich auch der altarabische Name der Fata Morgana findet: *Ál*. In Persien nennt man so besonders jenen flachhaarigen Dämon, der den Wöchnerinnen nachstellt und, wenn nicht die nöthigen Vorsichtsmaassregeln angewandt werden (man verbirgt z. B. ein Schwert oder eine andere Waffe unter dem Polster der Frau), ihnen die Leber aus dem Leibe reisst und sie verzehrt⁶⁾.

Schliesslich möge noch erwähnt werden, dass der Ġinn in völlig mythologischer Weise auch dem Liebesgotte substituiert wird, und dass man ihn wie den Amor Pfeile abschiessen lässt, welche das Herz des Liebenden treffen⁷⁾. Es ist wohl nicht freie Erfindung des Muḥammed b. Bešir (st. 125), wenn er von seiner Geliebten sagt, sie sei «ein Ġinnenmädchen⁸⁾, oder vielleicht *von einem Ġinn begleitet*,

1) Auch technische Einrichtungen; so z. B. wird die verderbenbringende Wurfmaschine von Abû-l-Naġm bezeichnet als: *جَنِينَةٌ فِي رَأْسِهَا أَمْرَاسٌ* «eine Ġinnin, auf deren Haupte Seile sind», Kâmil, 501, 11.

2) Schon der alte Dichter Bišr b. Abî Châzim bringt sie mit der Anwesenheit der Ġinnen in Verbindung: «Ein Land, in welchem die Ġinnen heulen, und in ihren Steppen fliegen Sonnenstäubchen umher», LA., *سوم*, XV, 202.

3) Vgl. Tausend und eine Nacht (Bâlâk, 1279), III, 59, 8: *كَأَنَّهَا سَرَابٌ بِقَيْعَةٍ يَزْخَرُ فِيهَا الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ*.

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

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

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

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

8) Vgl. Ag., XIII, 86, 12, Achtal, 42, 1. Schöne Frauen *كَأَنَّهِنَّ السَّعَالَى*, al-A'sâ, Mu'all., vs. 64. Auch der schmucke Mann wird als *جَنِّي الشَّمَائِلِ*

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

Nichtsdestoweniger künstelt der Commentator an der Bedeutung der «Satanshörner» herum und weiss zum Schluss nichts Besseres zu sagen, als dass man darunter zwei Schaaren seiner Helfer, die in seinem Auftrage die Menschen zum Bösen anreizen, oder gar die Ungläubigen selbst, als die Heeresfolge des Teufels, zu verstehen habe (2). Und zu solchem Missverständniss giebt die Textgeschichte des Ausspruches selbst manchen Anlass. Denn bereits alten Ueberlieferern des Ausspruches scheint die wirkliche Bedeutung des *Šejtân* in diesem Zusammenhange abhanden gekommen zu sein; wie wenn z. B. das betreffende *Ḥadīṭ* in einer vereinzelt Version (3) folgende Wendung erhält: «Der Prophet sprach: 'O Gott, segne unser *Šâm* und unser Jemen'. Da sprachen die Leute: 'Und auch unser Negd'. Er aber entgegnete: 'Dort sind Erschütterungen, dort sind Revolutionen, und dort geht das Horn des Satans auf'» (*هناك الزلازل هناك*) (4). Dieser Zusammenhang legte es nahe, unter «*Šejtân*» politische Umstürzler und Aufrührer zu verstehen.

Es ist noch ein Fall zu erwähnen, in welchem man der Sonne den *Šejtân* substituirt hat. Die in der Mittagshitze sichtbaren Sonnenstäubchen (*السَّمَّيَى*), die der Araber *لُعاب الشمس*, Sonnenspeichel, genannt hat, erhielten später den Namen *مخاط الشيطان* (4) oder *لُعاب الشيطان* (5). Es ist jedoch möglich, dass diese figürliche

1) Muslim, I, 138, 3.

2) Ibid., 139: *وأما قرنا الشيطان فجانبا رأسه وقيل هما جمعاه الذنان . يغريهما باضلال الناس وقيل شيعتاه من الكفار .*

3) B. *Istiskâ'*, n°. 25.

4) S. *Ṭab.*, II, 867, unten.

5) *Ġauh.*, s. v. *لُعَب*; nach Einigen heisst die *Fata Morgana* so.

Šejtân) auf ¹⁾. Man sollte also die fälligen Gebete *nach* Sonnenaufgang und *vor* Sonnenuntergang verrichten, ohne Zweifel, um den Schein der Sonnenanbetung zu vermeiden ²⁾. Wie wir soeben gesehen haben, wird anderwärts der Sonnenaufgang selbst als «das Aufgehen der Hörner des Satans» bezeichnet; dies wird wohl die ursprüngliche Fassung der Redensart sein, in welcher man unter Satan *die Sonne selbst* verstanden hat. In demselben Hadît-Kapitel, dem wir die auf die Gebetszeit bezüglichen Worte des Propheten entnommen haben, heisst es weiter: der Prophet habe gegen Osten gewiesen und gesagt: Die Revolution ist in jener Richtung, wo das *Horn des Satans* aufgeht ³⁾, d. i. der Sonnenstrahl. In dem Bilde, das man vom Šejtân sonst entwirft, wird er nicht als gehört dargestellt; wohl aber redet man in den semitischen Sprachen von dem *Korn* der Sonne ⁴⁾. Die Redensart beruht auf der Degradirung des Šams-Gottes der arabischen Heiden (sie nannten ja die Sonne auch *ilâha*) zu einem Šejtân. Die Ausdrucksweise verflüchtigte sich nun in dem Maasse, wie das Heidenthum in immer fernere Vergangenheit rückte. Als die That-sache der einstigen Sonnenanbetung aus dem Bewusstsein der Nachwelt vollständig geschwunden war, hatte man für die Ausdrucksweise, dass «die Hörner des Šejtân im Sonnenaufgang sichtbar werden» kein Verständniss mehr und so wurde denn die ursprüngliche Redensart ahnungslos verändert oder aber durch unsinnige Erklärungen ihrer ursprünglichen Bedeutung entrückt. Wie gedankenlos darin muhammedanische Exegeten vorgehen, zeigt uns al-Nawawî, der im Allgemeinen recht umsichtige Erklärer der Traditionen des Muslim. Seine Textvorlage bietet durch Vergleichung der verschiedenen Versionen des oben als erstes Beispiel erwähnten Hadît die Sicherheit, dass unter *حيث يطلع قرنا الشيطان* ⁵⁾ der Sonnenaufgang

1) B. Bad' al-chalk, n°. 10: فانها تطلع بين قرني شيطان او الشيطان.

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

3) Bad' al-chalk, ibid.: ان الفتنه ههنا من حيث يطلع قرن الشمس.

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

5) Muslim, I, 137, 1. Am Anfange dieses Hadît ist in der von uns benutzten Ausgabe eine Lücke (بياض).

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

اسم شيطان وزعمت (العرب) ان الظاهر أيام الربيع هو قوسه ولذلك قال النبي لا تقولوا قوس قزح وقولوا قوس الله ²⁾

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

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

2) LA., قزح, III, 398. Muḥâḍarât al-udabâ', II, 322. Nach einer andern

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

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

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

4) B. Ṭalâḳ, n^o. 54. Bad' al-chalḳ, n^o. 14.

Šejtānen wurden¹⁾. Im Islām konnte auch auf diesem Gebiete die alte Bedeutung der göttlichen Mächte des Heidenthums nicht vollständig verwischt werden; dieselbe accommodirte sich dem ausschliesslichen Allāh-Glauben des Islām in Formen, die neben diesem Glauben in der Volksreligion weiter bestehen konnten. Es ist von Maspero nachgewiesen worden²⁾, dass sich selbst die heidnisch-ägyptischen *Kâ (doubles)* der Pyramiden und Gräber im Volksglauben der muhammedanischen Aegypter zu *Ġinnen* umgeformt haben³⁾. Denselben Vorgang können wir auch an der Umdeutung heidnisch-arabischer Götter im Islām beobachten. Nennt man ja vom muhammedanischen Standpunkte aus (vgl. Sûre 19, 45) die arabischen Heiden geradezu *Ġinnen-Anbeter* (*'ibād al-ġinn*)⁴⁾, und bereits Neophyten der allerersten muhammedanischen Generation, wie al-A'sā⁵⁾ und Buġejr, Bruder des Ka'b b. Zuhejr, nennen das Heidenthum, von dem sie sich eben lossagen, «die Anbetung des Šejtān», d. h. der *Ġinnen*⁶⁾.

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

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

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

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

4) I. Hišām, 216, 6.

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

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

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

Auch das Gähnen soll besonders durch den Šejṭān verursacht werden; das Lachen desselben wird in den Gähnlauten der Menschen hörbar¹⁾. Anderes findet sich in Traditionssprüchen von minderer Autorität. In der Mitte der Strassen und öffentlichen Plätze ist der Betplatz der «Verborgenen» (Ġinnen)²⁾; darum möge man sich hüten, an solchen Orten seine Nothdurft zu verrichten. Ein merkwürdiger Aberglaube ist es besonders, dass die Šejṭāne an der Grenzlinie zwischen Schatten und Sonne lagern³⁾. Ganz unverständlich klingt folgender, dem Muhammed zugeschriebener apokrypher Spruch: «Ich fürchte für mein Volk nur wegen der Milch, denn der Satan befindet sich zwischen Milchschaum und Euter»⁴⁾. Soll dies etwa bloss verhüllter Spott gegen die dem Islām nicht sehr freundlichen Beduinen sein?⁵⁾.

Die Ġinnen-Vorstellung dient im Islām auch noch als Formel für einen andern religionsgeschichtlichen Vorgang. Es ist von vornherein die Möglichkeit *der* Annahme nicht abzuweisen, dass, nach einer in der Geschichte der Religionen überaus häufigen Erscheinung⁶⁾, heidnische Götter der Ġāhilijja im Islām zu Ġinnen oder

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

2) LA., قرع, X, 141, oben: لَا تُحَدِّثُوا فِي الْقَرَعِ فَاتَهُ مَصَلَى الْخَافِينَ (وَالْخَافُونَ لِلْجَنِّ); vgl. die Note Weijers' zu al-Ta'ālibī, Syntagma, ed. Valeton (Leiden, 1844), 15, n^o. 7. Nach dem Talm. B. Ḳammā, 60a, wandelt dort (באמצע הדרכים) der Todesengel.

3) Ibn Māga, 273, 2: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَقْعُدَ الرَّجُلُ بَيْنَ الظِّلِّ وَالشَّمْسِ; bei al-Dahabī, Mizān al-i'tidāl, II, 63, mit Hinzufügung der Motivierung: وَقَالَ أَنَّهُ مَقْعَدُ الشَّيْطَانِ.

4) Ibn Māga, 60: لَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي إِلَّا اللَّبْنَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ بَيْنَ الرِّغْوَةِ وَالضَّرْعِ; vgl. Dam., s. v. فحل, II, 241.

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

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

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

In den muhammedanischen Vorstellungen von den Ginnen sind ausser den Anschauungen der jüdisch-christlichen Dämonenlehre vorzugsweise auch heidnisch-arabische Ideen verarbeitet. Andererseits haben sich im Islâm neben den erwähnten Elementen auch noch neue fabelhafte und abergläubische Anschauungen selbständig herausgebildet, von denen wir nicht wissen können, ob dieselben an Vorstellungen angelehnt sind, welche bereits im arabischen Heidenthum vorhanden waren. Was die Religion aus den heidnischen Fabeln beibehalten oder unabhängig von denselben selbständig geschaffen hat, hat zum grossen Theil in Ḥadīten verschiedener Güte Platz gefunden. In einem bei al-Buchârî gebuchten Spruch ist von der speciellen Nahrung der Ginnen die Rede ³⁾; der Šejtân beschnüffelt und beleckt Alles (حساس لتحاس) ⁴⁾, benutzt beim Essen und Trinken die linke Hand und verzehrt mit Vorliebe Abfälle und Speisereste ⁵⁾. In einem volksthümlichen Bericht werden Bohnen und verwesende Knochen als besondere Ginnen-Speise bezeichnet ⁶⁾. Träume (حلم, im Gegensatz zu رؤيا) sind Gaukelspiel des Šejtân (تلعب الشيطان) ⁷⁾.

1) Murûğ, III, 324.

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

3) العظم والروثة, B. Manâkib al-anşâr, n°. 32.

4) Al-Tirmidî, I, 341.

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

6) Muḥâdarât al-udabâ', II, 371.

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

die Realität der Ginnen zur Voraussetzung haben. Es ging nicht an, dieselbe zu leugnen; galt ja die Mission Muhammed's neben den Menschen auch den Ginnen. Die Listen der «Genossen» enthalten auch aus ihrem Kreise Individuen, welche mit dem Propheten persönlichen Umgang hatten ¹⁾. Ganz ernste Theologen entwerfen sogar eine genaue Statistik der Ginnen und der ihnen verwandten Wesen ²⁾, und die Casuisten gingen so weit, in der scharfsinnigsten Weise über alle religionsgesetzlichen Consequenzen zu forschen, welche durch die Anerkennung der Existenz von Ginnen, rechtgläubigen und ungläubigen, bedingt sind; so ist es namentlich eine der häufigsten Fragen, welche eherechtlichen und rituellen Folgen die Heirath zwischen Menschen und Ginnen nach sich ziehe (مناكحة الجن) u. a. m. ³⁾.

Nur die Anhänger der philosophischen und allegoristischen Richtungen ⁴⁾, sowie — nach al-Mas'ūdî — alle jene Leute der Speculation und Forschung, welche auf Vernunft und Untersuchung begründete Schlüsse anwenden ⁵⁾, haben Muth gezeigt, entgegen dem Wortlaute einer Menge von Ḥadīthen und dem Consensus (iǧmā') der gläubigen Gasammtheit, die Existenz der Ginnen und den damit verknüpften Volksglauben in das Reich der Fabel zu verweisen. Aber auch sie finden wir nicht allesammt unter den entschiedenen Ginnen-Leugnern. Der bedeutendste arabische Dolmetsch des Aristoteles, al-Fārābî, gesteht den Theologen die Realität der Ginnen zu und benügt sich, über die Mahnungen seines philosophischen Gewissens mit einer fragwürdigen, nicht wenig geschraubten Definition hinwegzukommen ⁶⁾. Sein Zeitgenosse al-Mas'ūdî führt die Ginnen-Erscheinungen und die

الانبياء تواتراً معلوماً بالاضطرار يعرفه الخاصة والعامة ولم ينكر
الجن إلا شذمة قليلة من جهال الفلاسفة.

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

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

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

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

5) Murûğ, III, 322, 2.

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

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

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

1) Muhammed. Studien, II, 283.

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

3) Für الدجاجة ist die Variante الزجاجة (das Glas oder Glasgefäß) zu verzeichnen. Der Voraussetzung dieser Lesart entspricht die in Bad' al-chalk, n^o. 10, mitgetheilte Version dieses Spruches: فَتَقْرُّهَا فِي اِذْنِ الْكَاهِنِ كَمَا فَتَقْرُّ الْقَارُورَةَ; vgl. Kaṣṣ., X, 541. Das Ḥadīṭ kommt noch B. Adab, n^o. 116,

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

4) B. Tauḥīd, n^o. 58: قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا سَأَلَ اِنْسَانَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْكَاهِنِ فَقَالَ اَنْتُمْ لَيْسُوْا بِشَيْءٍ فُقَالُوا يَا رَسُوْلَ اللهِ فَانْتُمْ يَجِدُوْنَ بِالْشَيْءِ يَكُوْنُ حَقًّا، قَالَ (قَالَتْ 1). فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنْ لُحْفٍ يَخْتَنِفُهَا الْجَنِّيُّ فَيَقْرُّهَا فِي اِذْنِ وَلِيِّهِ كَقَرْوَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلُطُوْنَ فِيْهِ اَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذِبَةٍ; vgl. al-Bejdâwî, II, 61, 21, zu Sûre 26, 22. 23.

5) Al-Sujûṭî citirt in der Einleitung zu seiner Schrift: لَقَطُ الْمَرْجَانِ فِي احكام الجنّ (LH) folgenden Ausspruch des ḥanbalitischen Theologen Taḳī al-dīn Ibn Tejmijja: لاَ يَخَالِفُ اِحْدٌ مِنْ طَوَائِفِ الْمُسْلِمِيْنَ فِي وُجُوْدِ الْجِنِّ وَكَذَلِكَ جَمَاهُورُ الْكُفَّارِ لِانَّ وُجُوْدَ الْجِنِّ تَوَاتَرَ بِهِ اَخْبَارُ

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

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

II.

DIE ĞINNEN IM ISLÂM.

(Zu S. 4.)

Der Islâm betrachtete den Ğinnen-Glauben der Araber nicht als solches Element der Weltanschauung, welches die neue Religion von vornherein hätte ablehnen müssen. Er traf ja in der volksthümlichen Gestaltung jener Religionen, die ihm als Quelle dienten, solche Vorstellungen reichlich an. So wurden denn dieselben auch dem Islâm einverleibt, und zu ihren Trägern jene Wesen gemacht, welche die heidnischen Araber Ğinnen nannten. Muhammed setzt an zahlreichen Stellen des Korân die Existenz derselben voraus¹⁾ — er protestirt nur dagegen, sie, nach Art der Heiden, für göttliche Wesen zu halten (6, 100) —, und auch im Hadît²⁾ wird ihr Dasein als *feststehende* Gewissheit dargestellt. Ihre Verbindung mit den Menschen³⁾ wird in einer dem Muhammed zugeschriebenen — im Grunde aus der Weiterbildung von Sûre 37, 8; 72, 9, entstandenen — Belehrung bedingungslos vorausgesetzt. Muhammed selbst anerkennt, dass Musejlîma durch einen Dämon inspirirt werde⁴⁾ und niemand zweifelte daran, dass der falsche Prophet al-Aswad al-'Ansî sein Wissen von dem ihn begleitenden Šejtân habe⁵⁾. Die Beeinflussung der Wahrsager (كـهـان) durch solche Zu-

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

2) Besonders B. Bad' al-chalk, n^o. 11—13.

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

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

5) شيطانه الذى معه, ibid., 1864, 16.

EXCURSE UND ANMERKUNGEN.

I.

SEJTÂN VOR DEM ISLÂM. — ĠINN ALS EIGENNAME.

(Zu S. 7.)

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

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

in späterer Zeit aber wieder, durch missverständliche Ableitung, auf die ganz unrichtige Bedeutung «*Reim*» beschränkt, in welcher das Wort in der Literatur der Poetik haften geblieben ist. — Jedoch neben der speciellen Benennung (*kâfija*, *kawâfi*) werden die Higâ³-Gedichte auch mit allgemeineren, auf Gedichte jeder Art anwendbaren Worten bezeichnet, wie *kaşîda*, *kaşâ'id* ¹⁾, *şîr* ²⁾ *kalimât* ³⁾, *lisân* ⁴⁾, sehr oft *kaul* u. a. m.

1) Hud., 97, 17. Ḥassân, 63, 7, als Einleitung zu einem Spottgedicht: قد حان قول قصيدة مشهورة. 'Ant., 9, 5. Hud., 162, 1: قصائد. Chaffâf, Ag., XVI, 142, 13. Başâma b. Ḥazn, Ḥam., 194, vs. 2. 'Abîd al-Râ'î gegen al-Nâbîga al-Ġa'dî, bei Ibn Raşîk, ed. Tunis, 66: فأنى زعيم أن أقول: وأن: وإن: قصيدة مبينة كالنقب الخ. Ibn Aḥmar, LA., زبر, V, 405, oben: قال عاو (غاو: Chiz. ad., IV, 379, 22) من معد قصيدة بها جرب الخ.

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

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

3) Zuh., 1, 49.

4) Note zu Ḥuṭ., 24, 3.

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

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

1) Durrat al-ġawwâṣ, ed. Thorbecke, 56, penult. Muḥâḍarât al-udabâ', I, 241. 'Ikd, II, 109, unten: اولائك قوم قد سلخت اقفائهم بالهجاء.

2) Aus b. Ḥaġar, ed. Geyer, 44, 2: الشيطان قضع في قفاهها, der Satan sitzt ihr im Nacken; vgl. Ḥadîṭ: يَعمَدُ الشيطان على قافية. Nach der spätern Vorstellung sitzt der Šejtân عند احدكم ثلاث عقد غصروف الكتف oder غصروف الكتف beim Gelenksknorpel des Schulterblattes, Dam., s. v. كركى, II, 324, unten; an dieser Stelle befand sich auch das Prophetenzeichen des Muhammed, Tab., I, 1125, 13.

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

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

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

1) Aǧ., XX, 170, 12: لا جملان إلى أعجازهنّ كلاما يبقى ميسمه . ما بقى الليل والنهار .

2) Die Wbb. s. v. قَاكَفَ. Mejd., I, 252. 'Ikd, I, 336 (رَمَى الرَّجُلَ). (غيره بالمعضلات).

3) Farazd., 124, 6: بدامغة يوهى العظام أميمها .

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

5) Ibn al-Sikkî, Alfâz, 221: ويقال قفاه بأمر عظيم إذا قدفه يقفوه قفوا .
 Tab., I, 1739, 15, sagen die Kinditen: لا نَقْفُو أَمْنَا وَلَا نَنْتَفِي مِنْ أَيْبِنَا .
 In der II. Conj.: Ḥadîṭ bei Tab., III, 2416, 4: ومن قَفَى مَوْمَنَا يَرْيِدُ .
 شينه حبسه الله على جسر جهنم حتى خرج مما قال

verschiedenen Derivaten als Bezeichnung für Higâ³ angewandt¹⁾. Stärker noch ist die Vergleichung desselben mit der Castration²⁾, oder dem Aufschlitzen des Bauches; letzteres, indem man die Spottverse بواقر nennt³⁾. In dieser Reihe ist auch zu erwähnen, dass einer der gebräuchlichsten Termini dieser Gruppe, لَحَا, ursprünglich das Entfernen der Rinde vom Baumstamme bedeutet; auf den Gegenstand der Schmähung angewandt, also ungefähr so viel besagen will, wie: *schälen*, *schinden*⁴⁾. Al-Ḥaǧǧâg droht in seiner berühmten ĩrâķischen Antrittsrede den Kūfensern, dass er sie abschälen werde, gleichwie man Holz abschält⁵⁾. Die Bedeutung von سَبِّ ist ursprünglich so viel wie «jemanden in den Steiss stossen» (طَعَنَهُ فِي السَّبَّةِ), TA., I, 292. LA., I, 440), und dem entspricht auch die Drohung des Ĝerîr: «Ich

1) مَنطِقٌ قَدَحٌ, al-A'šâ, Ĝamhara, 6, ult. مَنطِقٌ قَدَحٌ, Zuh., 10, 33. قاذعوني, Nâb., 30, 4. Ğamra, Abû Zejd, Nawâdir, 54, 3; Zejd al-chejl, ibid., 80, 12. المَقْدَعُ مِنَ الْقَوْلِ, Ag., II, 55, penult. فاشتموه واقْدَعوه, Tab., III, 234, 13. أن يقذفوا بالقَدْعِ عِرْصَكَ, Tarafa, 4, 74. قَدَحٌ, Zuh., 1, 62. مَقْدَعٌ, Hud., 65, 9; مَقْدَعَةٌ, ibid., 72, 1.

2) LA., حلق, XI, 351:

خَصَبَيْتِكَ يَا ابْنَ حَمْرَةَ بِالْقَوَافِي كَمَا يُخَصِّي مِنَ الْحَلْفِ الْحَمَارِ
Ḥalaķ ist eine bei Thieren vorkommende Krankheit, welche nur durch Castration beseitigt werden kann; vgl. خَصَبِيَّتٌ مَجَاشِعًا, Ĝerîr, Chiz. ad, 448, 10.

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

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

5) Tab., II, 865, 2: لِأَلَّا تُحَوِّنَكُمْ لَأَخَوِ الْعُودِ.

seiner Jungen dem Angreifer zufügt¹⁾. Der Hudejlite Abû Şachr bedroht seinen Feind mit Higâ²⁾ in den Worten: «Meine Nägel werden dich erreichen (ich werde dich zerkratzen), und meine Feile (Zunge)³⁾ wird dich schaben»³⁾; und in demselben Sinne ist es wohl gemeint, wenn al-Chansâ⁴⁾ ihren verstorbenen Bruder Şachr damit rühmt, dass er als Waffen «Zähne und Krallen» besessen habe⁴⁾. Dahin gehört auch سَبَعَ, beissen⁵⁾ (wie ein Raubthier), welches Wort in der syrischen Wüste noch heute so viel wie *fluchen* (لعن) bedeutet⁶⁾ sowie auch عَصَّ⁷⁾, نَهَشَ⁸⁾, in ihrer Anwendung auf Schmähdgedichte; ferner قَرَصَ, kneipen, zwicken; man gebraucht auch das Wort قَوَارِص als Epitheton von Spottreden⁹⁾. Als vernichtenden *Schlag* bezeichnet den Schmähspruch die Benennung قَارَعَةٍ¹⁰⁾; auch قَدَعَ, mit dem Knüttel schlagen, wird in

1) I. Hišâm, 235, 11: مَرَّتَكَ بِقَفَائِيَةِ; Dîwân, 58, 15: كَهْمَزَةٌ صَبِغِمَ بِحَمَى عَرِينَا. Die erstere Stelle scheint eine Variante von vs. 6 des letztern Gedichtes zu sein. 2) Vgl. Note zu Hud., 26, 3.

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

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

5) Vgl. ZDMG., XXX, 584.

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

7) Ag., XXI, 84, 6: قَدَّ عَصَّهُ بِهَجَاءِ; vgl. عضوض, Acht., 290, 4.

8) Ag., VII, 40, 9; al-Ašma'î sagt von Ġerîr: كَانَ يَنْهَشُهُ ثَلَاثَةَ وَأَرْبَعِينَ شَاعِرًا, es bissen (oder stachen) ihn drei und vierzig Dichter.

9) Al-A'sû, oben 91, A. 4. Al-Farazdaq, ed. Boucher, 60, 6: قَوَارِصٌ تَأْتِيْنِي. LA., VIII, 337, unten. Im Lehrgedicht des 'Abd Ķejs b. Chufâf al-Burġumî (bei 'Ajnî, II, 203, 7):

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مِنَ الْعَدُوِّ قَوَارِصٍ فَاقْرَصْ كَذَاكَ وَلَا تَقُلْ لِمِ أَفْعَلْ

10) Ġerîr, Ag., VII, 40, 22: رَمَيْتَهُ بِقَارَعَةٍ أَنْفَاذَهَا تَقَطَّرُ الدَّمَا; vgl.

تَقَرَّعَ مَرُوقِي: Hud., 252, 20. كَانَتْ مَقَالَتَهُمْ قَرَعًا عَلَى الْكَبِدِ. Nâb., 5, 40:

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

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

1) Ag., X, 171, 27: *لَأَطْوِقَنَّكَ طَوْقًا لَا يَبْلَى*; *ibid.*, 30: *قَدَلْتُ عاصِمًا*;
 2) *مَطْوِقَةٌ*; *Hârîta* b. *Badr*, Ag., XXI, 24, ult.: *يَجْزَى بِهَا فِي الْمَوَاسِمِ قَوْلًا مِنْ بَقِي الْكَلَامِ الْمَشْهُورِ*; *أَقَلَّدَكَ . . . قَوْلًا* *فِي بَقِي الْكَلَامِ الْمَشْهُورِ*; vgl. *al-Farazd.*, Ag., XIX, 49, ult.: *قَلَائِدٌ مِثْلُ اطْوِاقِ الْحِمَامِ*; *Schmach als Halskette aufgefasst*, Ag., XVI, 140, 7, u.: *وَقَدَلْتُ بَنِي كِنَانَةَ قَلَائِدَ الْعَارِ*; vgl. *Ḥam.*, 127, vs. 1. Dahin gehören auch die „Halsketten der Bauza“, sprichwörtlich für *Schmach* und *Schande*, woraus das *tašhîf* قَوَزَع entstanden ist (*LA.*, قرع, X, 145), das man als *Appellativ* in der Bedeutung *الفصائح* erklärt hat; vgl. darüber Ausführliches in *Chiz.* ad., IV, 561 ff. Aber auch von rühmenden Versen wird *قَلْدٌ* gebraucht, z. B. *Chiz.*, *ib.*, 385, 4 = *Gámhara*, 13, 11: *قَدَلْتُكَ الشَّعْرَ*.

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

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

روى¹⁾ anknüpfenden Namen روى²⁾, und noch Abû-l-Aswad macht einen scharfen Unterschied zwischen dem *rawî* und der *kâfija*; jenes ist ein einzelner, besonderer Theil der *Ķâfija*, deren Theile (Füsse) ohne Schloffheit stramm aneinandergefügt sind, wie das feste Ineinandergreifen der Ringe eines von Künstlerhand gefertigten Ringelpanzers³⁾.

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

Unter den mannigfachen Bezeichnungen für Schmäh-

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

على أننى لم أرم في الشعر مسلماً ولم أهج إلا من روى وهجاني

„... Ich sage ein *Higâ'* nur gegen den, der spottende Gedichte gegen mich dichtet“ (Ag., XI, 42, 5). Damit können wohl nur eigene Producte des feindlichen Dichters gemeint sein. Demgemäss ist روى V (تروى) so viel wie „Verse vom Verfasser übernehmen, damit man sie dann weiter überliefern könne“.

كنت أختلف

الى كثير أنتروى شعره , Ag., VIII, 36, 4. Aber auch die Bedeutung „*anderer* Dichter Verse recitiren“ ist alt, Ag., XXI, 22, 17; 24, 24; in diesem Sinne

روى der Gegensatz von قال الشعر. Vgl. Farazd., 222, 2: وراو على

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

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

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

وقافية حذاء سهل رويها كسر الصناعات ليس فيها تواتر

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

IX.

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

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

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

3) 'Ikd, III, 143, 14: *أثما الشعر بناء يمتنيه المبتنون*. LA., عوض, VIII, 325, unten, anonym:

وَأَبْنَى مِنَ الشَّعْرِ شَعْرًا عَوِيصًا يُنَسِّي الرُّوَاةَ الَّذِي قَدْ رَوَا

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

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

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

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

اعزَّزْتَنِي مَيَّادَ لِسِقْوَانِي * وَأَسْتَسْمِعِيهِمْ وَلَا تَخْشَانِي *
سَتَجِدِينَ أَبْنَكَ ذَا قَذَافٍ

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

Höre dieselben ruhig an und fürchte nicht;

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

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

1) Ag., II, 89, 14.

2) Vgl. oben S. 88.

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

فَأَصْبَحْتُ أَرْمِيكُمْ بِكَلِّ غَرِيْبَةٍ
تُجِدُّ السَّيَالِي عَارَهَا وَتَزِيدُهَا
قَوَافِ كَشَامٍ ²⁾ الْوَجْهَ بِسَاقِ حَبَابِهَا
أَذَا أُرْسِلَتْ لَمْ يَثْنِ ³⁾ يَوْمًا ⁴⁾ شَرُودُهَا
يُوَافِي بِهَا الرُّكْبَانَ فِي كُلِّ مَوْسِمٍ ⁵⁾
وَيَكْسُو بِأَنْوَاهِ الرُّوَاةِ تَشْشِيدُهَا

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

1) Der Stamm der B. Imru' ul-Ḳejs (Ag., VII, 61, 15) und nicht der alte Kindite dieses Namens ist es, den Dû-l-rumma in seinem Dîwân sehr häufig verhöhnt. Herr Lammens hat in seiner Abhandlung über al-Achṭal (Journal asiatique, 1894, II, 115) irrigerweise den Mu'allaka-Dichter als den Gegenstand des Higâ' vorausgesetzt und einen Vers, in welchem der Dichter den zeitgenössischen Mitgliedern des Stammes (in alter Zeit hat sich Zuhejr, 6, mit ihnen beschäftigt) vorwirft, dass sie schlechte Muhammedaner seien, zum Erweise der These benutzt, Imrk. sei Christ gewesen. Dû-l-rumma wirft dem Stamme der Imru' ul-Ḳejs auch sonst ihre Schlawheit in der Religion vor; auch von den Frauen sagt er, dass sie die Gebetszeiten vernachlässigen und dem Trunk ergeben seien (Dîwân, 64, 44. 45):

نساء بنى امرئ القيس اللواتى كسبن وجوههم حممًا وقارا
أضعن موافيت الصلوات عمدًا وخالفن المشاعيل والججرا

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

2) A: كسام; vgl. Muf., 16, 61.

3) Vgl. Farazd., 144, 10: أَصَعَدَتْ لِحَى إِذَا هِيَ أَصَعَدَتْ لِحَى; vgl. oben, S. 92.

4) A: إِذَا لَمْ تَبْنِ يَوْمًا وَيَان.

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

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

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

Hier ist die *Ḳâfija* als Schmähdgedicht dem Lobgesang als Gegensatz gegenübergestellt.

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

2) Vgl. *Muh. Stud.*, I, 47, 1, und Anm. *Zuhejr*, 7, 7: *يَعْتَلِدُ رُكْبَانَ الْمُطَيِّ*
اذا خَرَجَتْ مَتَى تَرَى: von Spottversen; *Farazd.*, 47, 13 (gegen *Ġerîr*): *كُلُّ شَاعِرٍ يَدِبُّ وَيَسْتَحْدِي لَهَا حِينَ تُرْسَلُ*, d. h. die Verse werden als *حداء* benutzt; keineswegs wie *Boucher*, 119, erklärt: *tu vois tous les poètes accablés se prosterner devant eux* (als ob B. das Wort mit *ساجد* verwechselt hätte!). — Als *Hidâ'*-Verse begegnen nicht nur (wie z. B. *Kâmil*, 279, 11 ff.) einfältige *Regez*-Gedichte (*Ag.*, XV, 6; XIX, 113, wo in beiden Fällen *Hidâ'*-Verse bei Chalifenreisen; *Usd al-ġâba*, I, 75, unten; der Kameltreiber des Propheten, *Ag.*, XXI, 86, 3), sondern gewerbsmässige *Hâdî's* (man nennt sie auch *سائق*, *Zuhejr*, 9, 13) verwenden auch *Ḳasîden* berühmter Dichter (*Ag.*, X, 128, unten: ein langes Gedicht des ältern *Murakkiš*; vgl. auch *Tab.*, II, 1738, 8. *Ag.*, XV, 154, 16; XVII, 43, 14). Bemerkenswerth ist der Sprachgebrauch: *أَحْدُو قَصِيدَةٍ* (*Abû Du 'ejb*) *Ag.*, VI, 62, 11 (erklärt: *أَغْنَى*). Vgl. *Huṭ*, 8, 10. *Dû-l-rumma* setzt hier eine ähnliche Anwendung seiner Gedichte voraus als Beweis ihrer Berühmtheit und Volksthümlichkeit. Zur Charakteristik der gewöhnlichen *Hidâ'*-Verse dient übrigens ein im *LA.*, *جود*, IV, 113; *جود*, V, 14; *روى*, XIX, 67; *Chiz. ad.*, IV, 532, 5 v. u. angeführter anonymer Vers: „Hätte sie (die Thiere) *Abû-l-ġûdî* (oder *A. ġûdî*) angetrieben mit *Regez*-Versen von hüpfendem Reimgang“ (*بِـرَجَزٍ مُسَاكِنِغِرِ الرَّوِيِّ*); Schilderung des *Hidâ'*, *Kâmil*, 502, 14.

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

1) 42, 26—29¹⁾:

سَيَأْتِيكُمْ مِنِّي تَنَائِدٌ وَمُدْحَاةٌ مُكْحَبَةٌ²⁾ صَعْبٌ غَرِيصٌ قَرِيصُهَا
 رِيَاضَةٌ مَلْجُومٌ³⁾ وَكُلُّ قَصِيدَةٍ وَأَنْ صَعَبَتْ سَهْلٌ عَلَيَّ عَرُوضُهَا
 وَقَفِيئَةٌ مِثْلَ السِّنَانِ نَطَقْتُهَا⁴⁾ تَبَيَّدُ النِّمَّارِيُّ فِي بَاقٍ مَضِيصُهَا
 وَتَزْدَادُ فِي عَيْنِ الْكَبِيبِ مَلَاحَةً وَيَزْدَادُ تَبْغِيصًا إِلَيْهَا بَغِيصُهَا

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

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

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

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

3) Ms. ملاجوح; allerdings ist in der von uns angenommenen Bedeutung

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

4) Ms.: بطقها. Von Gedichten sehr oft: نَطَقَ, z. B. Ka'b b. Zuhejr. 'Ikð, II, 25, 10: مَنَطَقٌ: ثَوَابِكُ عِنْدِي الْيَوْمَ أَنْ يُنَطِقَ الشَّعْرُ: Zuh., 10, 33.

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

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

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

يَجِدُّ بَلِيَّيَ كُلِّ عَامٍ عَرُوضُهَا ذَلُولٌ لِرَاوِي الشَّعْرِ وَالْمَتَمَثِّلِ

Die Vergleichung des Gedichtes mit dem Kamel ist auch der für die Benennungen جاحات und شوارد leitende Gesichtspunkt. Vgl. auch Farazd., 221, 3: جاحات. القصائد.

Nach dem Vorhergehenden dürfte es nicht als unwahrscheinlich gelten, dass Kâfija, Kawâfi in ihrer ursprünglichen Anwendung nicht Verse jeder Art, sondern speciell *Schmähsprüche* bedeuten und dass diese Ausdrücke zur alten Terminologie des Higâ² gehören. Allerdings wird eine *sichere* Bestimmung des Sprachgebrauchs erst dann zu erschliessen sein, wenn man auch die vielen noch unedirten Materialien altarabischer Poesie nach dieser Richtung wird durchmustern können. Fänden wir die allgemeine, unbeschränkte Anwendung dieser Benennung in Versen aus vorislâmischer Zeit ¹⁾, so böten dieselben (wenn anders ihre Echtheit keinem Zweifel unterliegt) einen Beweis dafür, dass die Verallgemeinerung der Bedeutung des Terminus bereits zu jener Zeit Platz gegriffen habe, aus welcher die betreffenden Verse stammen. Die Entscheidung der Frage nach der *ursprünglichen* Bedeutung der Kâfija würde dadurch nicht beeinflusst werden.

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

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

2) Vgl. z. B. Farazd., 144, 11. „Würden sie die harten Kieselsteine treffen, *تصيح من حد القوافي صلابها*“. „Die Stricke der K. sind fest geflochten gegen die Banû Fadaukas (den Stamm des Achtal)“, Ġamhara, 169, v. 20. — Aġ., XIV, 161, 4. Ĥam., 678, v. 1, u. a. m.

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

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

للعرب: وأبدي وعوائد كانوا يرونها فضلاً وقد دلّ على بعضها القرآن الح
في أخبار العرب الجاهلية وأبديهم

1) وافي لها من بعد هلكهم بقاء 1 (vgl. Bišr, Muchtârât, 67, 1)

فالموم يبقى والجبال تنزل Hassân, 125, 4, und die in Muh. Stud., I, 46, angeführten Stellen). Hingegen ist der Ruhm vergänglich, Zuhejr, 3, 42.

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

3) Vgl. al-Ḥutej'a, Einleit., 20, Anm. 6. Zuhejr, 8, 7: بان الشعر ليس

لها مرد.

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

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

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

diesen Sinne haben sie oft die Epitheta (مشهورة¹ , شوار²), (أوابد³). Die beiden letzten Wörter, neben welchen, so wie auch neben anderen Epithetis femin. gen.⁴), das Wort تافية bzw. der Plural desselben auch weggelassen wird, bedeuten in dieser Verbindung: Gedichte, welche in die weite Welt hinauslaufen (und Verbreitung finden), sowie das Thier, welches mit diesen Epithetis bezeichnet wird, seinen Zustand als Hausthier verlässt (تَفَرَّتْ مِنَ الْإِنْسِ), in die Wildniss läuft, um als Wild unbehindert umherzuschweifen. Die Epitheta beziehen sich demnach auf die *Verbreitung* der Schmähsprüche⁵).

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

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

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

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

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

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

Vgl. auch Hud., 72, 2; 120, 2, wo Ḳawâfî speciell von Schmähsversen gebraucht wird. Dasselbe zeigen auch viele Stellen aus dem Diwân des Ḥassân b. Ṭâbit:

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

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

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

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

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

1) Vgl. Achṭal, 105, 6: وَالْقَوْلُ يَنْفَعُ مَا لَا تَنْفَعُ الْأَبْرَءُ; vgl. fast wörtlich al-Ḳuṭâmî, LA., V, 58, ult.; Zuhejr, bei Dyroff, 30, 9, vergleicht den Tadel mit Ahlen (أبرء).

2) Ibn Rašîk, ʿUmda (ed. Tunis) 46, 9, führt den Vers von Ṭarafa an.

3) Vgl. Ag. XII, 65, 6 v. u. Hut. 88, 4, und Note z. St. Al-Mutalammis, Mucht., 32, 3: جَعَلْتُ لَهُ فَوْقَ الْعَرَانِيْنَ مَيْسِمًا. Ḥam., 194, v. 2: لِلْعَدَى
أَسْمُ الْقَصَائِدِ. Abû Temmâm, Diwân (Bejrût, 1889), 443, 16 ff. Besonders die auf Familienverhältnisse bezügliche üble Rede drückt ein ميسم auf. Ibn Badrûn, 170, 4.

4) سيذهب غورا خروجا بافواه الرواة, Ag., VII, 40, 23; XX, 171, 20. تافية شذعاء تشنهر, Zuhejr., 7, 7. بعد اتجام

قوافي كالسّلام اذا استتمّت¹⁾ فليس يرتّ مذهبهما التّنظّي

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

وقافية مثل حدّ الرّدا ة لم تتّرك لها جيب مقالا

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

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

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

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

oben), وقافية كأنّ السّمّ فيها وليس سلميها أبدا بنامى

صرفت بها لسان القوم عنكم

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

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

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

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

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

بسمّ; vgl. Sîbaw., I, 204, 21. Auch Schwerter wurden vergiftet:

Lebid, 49, 6, Ag., XIX, 163, 18. سيفه المسموم. I. Hišâm, 472, 10: ثمّ امر

أنّ رجلا حدادا من. عمير بسيفه وشاهد له وسمّ

السلاح المسمومة; vgl. Mutan., II, 251 ult.: الازارقة كان يعمل نصلا مسمومة

Talmud babyl., Gittin, 70a, über die Lanzen der Perser: אלונכי דפרסאי.

5) Ḥassân, I. Hišâm, 234, 11, anders Dîwân, 58, 12.

(vgl. Genes., 49, 24) und Wurfsteine ¹⁾ schleudert (رَمَى) ²⁾. In einer Ueberlieferung reizt der Prophet den Ḥassân zum poetischen Angriff seiner Feinde mit den Worten an: «Dein Gedicht ist ihnen gefährlicher als das Treffen der Pfeile in finsterner Nacht» (oben, S. 31, Anm. 1) ³⁾. Der Higâ'-Dichter ist demnach auch شديد الرّجام باللسان وباليد, hart im Steinewerfen mit Zunge und Hand (Zuh., 3, 33). Denn den Felsblöcken gleicht das Higâ'-Wort ⁴⁾; «wenn es ins Rollen kommt, kann es keine Überlegung zurückhalten»,

1) Vgl. Farazd., 144, 9: قصيدة مَرَجِمٌ, Tab., II, 108, 15: قصيدة رجوم; vgl. auch das häufige رجم بالغيب, Ġamhara, 9, 6 v. u. S. auch Van Vloten's Abhandl. über الشيطان الرجيم (1891).

2) Muzarrid, Muf., 16, 61. Kâmil, 142, 2. Ġerîr, Ag., XX, 171, 19: رميته رميته بكلمة (بقافية كلمة scil. الاعراض: 123, 11). Achṭal, 123, 11: بقافية الخ.

3) رمى حسن عبد الله . . . ببيت . . . Tab., I, 1646, 7: باقى رسوماها

رمى mit ب so viel wie «einer Sache beschuldigen» (Sûre 24, 6); die falsche Beschuldigung, die man gegen jemand geschleudert hat, kehrt auf den Verleumder zurück: لا يرمى رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر الا ارتدّت عليه B. Adab, n°. 43. Man sagt auch: . . . رمى عن, d. h. durch Spottgedichte

den auf einen Stamm geschleuderten Spott abwehren, erwidern: وما زلت ورمى عن ربيعة من رمى اليها بكل شرود الخ

وما زلت: erwidern: وما زلت ورمى عن ربيعة من رمى اليها بكل شرود الخ

Farazd., 226, 4; vgl. ibid. 32, 2: أرمى عنم; dasselbe ist: . . . ناضل دون, z. B. Achṭ., 105, 4. Man

vgl. auch den Gebrauch des synonymen قذف, schleudern (قذف der Wurfsteine schleudert, Nöldeke, Beiträge, 194, ult.), verleumden. Vom Higâ': Muf.,

16, 18. Farazd., 153, 2, gegen Ġerîr: حَسِبْتَ قَذافى الخ (wo von der Bedeutung: verleumden nicht die Rede sein kann); besonders: تقاذفوا بالشعر, Tab., I, 1401, 13.

3) Bei ähnlicher Gelegenheit sagt er von den Gedichten des Ibn Rawâḥa: لهى اسرع فيهم من نضخ النبل

4) Vgl. كالجلاميد, Ḥassân, Dîwân, 35, ult. Kâmil, 141, 19,

dieser Voraussetzung kann man Stellen wie z. B. folgenden Vers des A'sâ richtig verstehen ¹⁾:

سَأَقِ شِعْرِي لَهُمْ قَافِيَةً وَعَلَيْهِمْ صَارَ شِعْرِي دَمْدَمَةً

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

أَذُودَ الْقَوَافِي عَنِّي زِيَادًا زِيَادَ غِلَامٍ جَرَى جِرَانًا ²⁾

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

Die *Kawâfi* werden, und dies deutet vornehmlich auf Schmähsprüche, am liebsten mit gefährlichen Waffen und Wurfgeschossen verglichen ³⁾, die der Dichter wie Pfeile ⁴⁾

1) Ġamhara, 6, 24.

2) Imrk., 11, 1. Wir geben der Lesart الجِرَانِ, Kām., s. v. ذُودِ, den Vorzug vor jener der Ahlwardt'schen Ausgabe: الجِرَانِ (LA., مرج, III, 189, ult.: جِيَادًا). Das Gedicht kann übrigens kaum dem berühmten Imrk. zugeschrieben werden; Kāmūs (TA.), l. c., führt v. 1 von Imru' ul-Ķejs b. Bekr an. Es fehlt im Dîwân ed. Slane, sowie auch in den Commentar-Redactionen des Baṭaljûsî (Kairo, 1308), und des Abû Sa'îd al-Sirâfî (Hschr. LH). Eine Reminiscenz an den Ausdruck in v. 1 findet man bei Muslim b. al-Walîd, ed. de Goeje, 15, 23: ذَاكَ الْقَوَافِي عَنِ حَمَاهَا.

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

4) Ĥam., 646, v. 4: سَلَّتْ سِهَامُهُ الْحَجَّ; vgl. Achṭal an Ġerîr, Dîwân

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

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

Wir möchten noch weiter gehen und die Meinung aussprechen, dass das Wort *al-ḳâfija*, welches freilich, wie auch das zuletzt erwähnte Beispiel aus der mittlern Umejjadenzeit zeigt, bei Dichtern der jüngern Epoche unzweifelhaft auf Gedichte jeder Art angewandt wird, in den ältesten Zeugen seiner Anwendung für die Bezeichnung einer ganz bestimmten Gattung von Versen und poetischen Sprüchen gebraucht wurde. Wenn wir die uns zugänglichen Reste der ältesten arabischen Dichtung durchmustern, gelangen wir zu dem Resultate, dass das Wort vorzugsweise von *Schmähsprüchen* gebraucht wird, dass es ursprünglich ein Terminus des *Higâ*³⁾ war, ehe es auf Gedichte und Verse im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Richtung, Zweck und Inhalt derselben, angewandt ward. Nur unter

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

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

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

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

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

2) *Hud.*, 96, 1.

Ḳâfija's (قواف عين) entgegengetreten werde¹⁾, so kann er ja damit unmöglich die letzten Silben der Verse gemeint haben, sondern mindestens die ganzen Verse oder auch ganze Sprüche. Und wenn man 'Omar, die Poesie des Zuhejr charakterisierend, von diesem Dichter sagen lässt: لا يعاظم من القوافي ولا يتبع حوشى الكلام, dass er in den Ḳawâfi nichts auf einander häuft, und dass er nicht seltsamen Ausdrücken nachjagt²⁾, so kann damit sicherlich nicht die Eigenthümlichkeit der *Reime*³⁾, sondern nur die der *Gedichte*⁴⁾ des Zuhejr gemeint sein. 'Uwejf al-ḳawâfî hat diesen Beinamen von seinem Spruche erhalten: «Ich sage: jeder ist ein Lügner, welcher vorgiebt, dass ich die Ḳawâfî nicht gut mache (لا اجد القوافي يا), wenn ich spreche»⁵⁾. Damit will er nicht sagen, dass seine Feinde seine *Reime* schlecht finden, sondern wohl, dass man ihm die Fähigkeit zum Dichten abspricht. Dasselbe gilt andererseits von der Bezeichnung des Ṭarafa als «Schatz der Ḳawâfî⁶⁾ und ihre Stadt» (كنز القوافي ومدينتها); auch damit will man nicht die *Reimfertigkeit* des Ṭarafa rühmen⁷⁾, ebenso wenig wie der Dichter Suwejd b. Kurâ^c in

1) Hud., 72, 2; vgl. zu عَيْن Ag., III, 23, 24: قال بشار لى اثنا عشر: الف بيت عين.

2) 'Ik̄d, III, 117, 15.

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

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

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

ياجيد الشعر.

6) Al-Hamadânî, Makâmât (ed. Bejrût, 1889), 3, 2. Auch al-Mutanabbî rühmt sich als أدين القوافي, Dîwân (ed. Kairo, 1308), II, 404, v. l.

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

أذى لمدينة الشعر منها يخرج واليه يعود

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

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

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

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

القافية لانك لا تبني بيتا على انه من الطويل ثم تخرج منه الى البسيط ولا الى غيره من الاوزان ومنهم من جعل القافية القصيدة

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

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

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

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

alltäglich hervorgehoben, er sei ¹⁾ شاعر مقدم في القصيد والرجز; Hisam al-Mar'i verfügte nicht über diesen Umfang der Formfahigkeit.

VIII.

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

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

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

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

2) Muhit al-muhit, s. v. شرد, I, 1069b: تسمية للكلم باسم البعض; das dort angefuhrte Beispiel ist verkehrt gewählt und dient gerade fürs Gegentheil.

nehmen sollte, dass das Higâ² durch dieses Wort mit dem Donner verglichen werde.

Es kommt die Zeit, in der auch das Higâ², das den Charakter der alten Zaubersprüche schon längst eingebüsst hatte, sich in jene künstlicheren Metra kleidet, welche sich in der arabischen Poesie geraume Zeit vor dem Islâm ausbildeten. Es stellt sich hiedurch den übrigen Arten der Dichtung vollends gleich, bleibt jedoch immerhin eine gefürchtete Specialität gewisser Dichter, die, ob nun durch ihren sarkastischen Charakter oder durch ihre hierauf ausgebildete Anlage, besonders als Higâ²-Dichter hervorragen. Die, welche nach altem Stil im Spottgedicht noch immer das Regez pflegen, können nun mit diesen Kunstdichtern nicht concurriren und müssen, wie dies das Beispiel des eben erwähnten Hisâm al-Mar²î dem Dû-l-rumma gegenüber zeigt, von anderen Dichtern gewissermassen poetische Almosen erbetteln. «O Abû Harza — so sagt jener Hisâm zu Gerîr —, was soll ich thun? Jener spricht Kaşîden, ich aber kann nur Regez; Regez kann aber der Kaşîde nicht die Wage halten. So hilf du mir doch aus!» ¹⁾ Nicht jeder Regez-Dichter war zugleich, wie dies al-Ağlab al-Iğlî von sich rühmt, auch der Kaşîde fähig ²⁾. Noch von einem Dichter zu Ausgang der Umejjadenzeit wird als nicht

1) Ag., VII, 61, 7 v. u.: *فأصنع يا أبا حرزة وهو يقول القصيد وأنا* ; *أقول الرجز والرجز لا يقوم للقصيد فلو رقدتني* ; *ibid.*, 62, 8, sagt der Sohn des Gerîr: *أني هشام المرثي أبي فاسترقد على ذي الرمة*. Ausser dem Ausdruck *رقد* finden wir auch *طرح* III für solche Aushilfe, Ag., XVII, 14, 13. Ibn Munâdir ist mit dem Klagegesang (*نباحة*) der Takîfiten über den Tod ihres Stammesgenossen nicht zufrieden und giebt zu diesem Zweck aus eigenem eine Kaşîde: *أطارحك فطارحني* : *القصيدة التي يقول فيها الخ*.

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

während jener Slave (Hišâm al-Mar'î) يَرَجُزُ بِكَ (Ağ., VII, 61, 14). Daher sagt man von der gegenseitigen Schmähung ('تراجز'). — أَرَجِيزَةٌ, pl. أَرَجِيزٌ, als Bezeichnung des Schmäh-spruchs, z. B. in einem Verse des Kumejt: «Als ob die Meer-wogen in ihrer Brandung die Schmähsprüche der Aslam wären, wenn sie die Ġifâr schmähen»²⁾. Dieser mächtigen Vergleichung kaum an die Seite zu stellen ist der Einfall des Dû-l-rumma: «Es folgt ihnen (den Eselinnen) ein Wild-esel³⁾, als ob sein Geschrei an ihrer Seite das Regez-machen des Schmähers wäre»⁴⁾. In diesem Verse wird رَجَزٌ VIII, das gewöhnlich von den Donnerwolken gesagt wird⁵⁾, wie I oder III gebraucht, wenn man nicht vielmehr an-

1) Vgl. Dîwân des Huṭej'a, Einleitung, 18 ff.

2) Ağ., I, 139, 11:

كَأَنَّ الْعُطَامِطَ مِنْ غَلِيْبِهَا أَرَجِيزٌ أَسْلَمَ تَهَجُّوْ غِفَارًا

Vgl. Kâmil, 323, 19, von Dû-l-rumma.

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

4) Dîwân (MS.), 67, 59:

حَدَاهُنَّ شَحَاجٌ كَأَنَّ سَاكِبِلَهُ عَلَى حَاقَتَيْهِنَّ ارْتِجَازُ مَفَاضِحِ

Schol.: كَأَنَّ صَوْتَهُ عَلَى جَانِبِ الْأَتَنِ ارْتِجَازٌ مِنْ اثْنَتَيْنِ يَرْتِجِزَانِ
لِيَفْضَحَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، مَفَاضِحٍ فِيهِ فَضَاحٌ وَسِبَابٌ

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

إِلَّا يَا دَارَ مِيَّةَ بِالْوَحِيدِ كَأَنَّ رَسْمَهَا قَطْعُ الْبُرُودِ
سَقَاكَ الْغَيْثَ أَوْلَهُ بِسَجَلٍ كَثِيرِ الْمَاءِ مُرْتَجِزُ الرُّعُودِ

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

كَأَنَّ ارْتِجَازَ الْجَعْتَمِيَّاتِ وَسَطِّهِمْ نَوَائِحُ يَشْفَعْنَ الْبُكَا بِالْأَزَامِلِ

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

1) Insbesondere n°. 34. Vgl. auch die Higâ'-Verse Ag., XV, 55; vielleicht gehört auch Imrġ, n°. 53 in diese Gruppe.

2) Tab., I, 1416, 2.

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

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

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

Mit der Festigung des Régez wurde das Saġ^c allmählig auch vom Gebiet des Higâ³⁾ verdrängt. Auch für die Schmähsprüche trat das Régez ein, zu dessen frühesten Anwendungen ja ohnehin das improvisirte Kampfesgedicht gehört ⁴⁾. Auch auf dem Schlachtfelde ist es an Stelle der ältern Saġ^c-Anwendung getreten ⁵⁾. Mehrere Beispiele für

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

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

3) In dem Epilog des Muḥammed 'Otmân Ġalâl zu seiner Uebersetzung des Racine (الروايات المفيدة في علم التراجيدية), Kairo, Serķijja, 1311), 136, 8:

قلتها بالنظم من باكر الراجز * حيث انه باكر لشعر العواجز

والعبيد ان صح منهم فرد شاعر

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

Sîrat Sejf (1. Ausg., IV, 58, 5): ومث اليه السنان من غير شعر ولا اوزان.

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

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

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

1) Verwandtes Metrum finden wir auch in dem Trauerspruche Tab., I, 1692, 5. Unvollkommenes Regez zeigt auch der der Zauberin Zarkâ' al-Jamâma zugeschriebene Seherspruch, Ag., IX, 175, 11. Chiz. ad., IV, 300, 11. al-Tebrizî zu Nâb., 5, 35 (30) in Ten ancient arabic poems, ed. Lyall, 156, 10—11.

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

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

Auch B. Adab, n°. 89, macht in der Aufschrift den Unterschied: ما يجوز من الشعر والرجز; vgl. Ag., XXI, 89, 3. Auf dem Titelblatt des Kitâb al-ġarîb al-muṣannaf von Abû 'Ubejd al-Kâsim b. Sallâm (Hschr. LH) wird eine Statistik des Inhaltes dieses Werkes zusammengestellt, u. a.: وعدد الابيات المستشهد بها في الكتاب خمسمائة واربعة وتسعون بيتا،

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

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

4) S. Excurse und Anmerkungen, V.

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

يا حارِ جَنِيًّا (1) * حَرًّا قُطَامِيًّا * ما كُنْتَ تَرَعِيًّا *
 في البَيْتِ ضَجَعِيًّا * اذَّنِي (2) لُبَاخِيًّا (3) * مَمَلًّا عِيًّا *

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

Das metrische Schema - - - - -

kann hier nicht als *Verkürzung* des *ursprünglichen* Regez oder gar als verkürztes Basîṭ 5) betrachtet werden, wie solche Verkürzungen in relativ moderner Zeit hervortreten 6); sondern es ist in einem so alterthümlichen Stück als Reminiscenz an jenes Stadium anzusehen, in welchem das Regez, wie wir es heute haben, und wie es wohl auch schon zur Zeit der Entstehung jenes Trauerliedes existirt hat, noch nicht zur festen Ausgestaltung gelangt war, sondern sich eben erst aus dem numerisch undisciplinirten Saġ' herausarbeitet, welches in alter Zeit in Trauerliedern angewandt wurde 7). Denn eben das Trauer-

1) Aġ., حارِ حَنِيًّا.

2) Aġ., اذَّنِي. Die Correcturen hat Fraenkel vorgeschlagen.

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

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

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

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

7) Eine Reminiscenz daran: Ibn Numejr al-Taġafi, Kâmil, 43, 2: كَمَا سَجَعِ النِّوَاتِحِ بِالرَّائِي. Todtenklage in Saġ' findet man bei Mejd., II, 137,

Sprichw. (لا مَهْبَأَ لِعَطْرِ). Hud., n°. 211, Ende. Tab., II, 370, 6. Die metrische Martija der Ġanûb über ihren Bruder 'Omar Dû-l-kalb wird durch Saġ' *eingeleitet* bei al-Sukkarî, Chiz. ad., IV, 353, unten.

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

VII.

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

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

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

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

Charakter jener alten Form der Verwünschungssprüche so viel wie vollends aus dem Bewusstsein geschwunden war ¹⁾ und auch das Higâ' selbst seine ursprüngliche Bedeutung seit langer Zeit ganz und gar eingebüsst hatte und bereits nichts mehr war, als der Ausdruck individueller Gehässigkeit und persönlicher Rivalität der Dichter, die einander damit verfolgten. Wir erfahren nämlich, dass der berüchtigte Schmähdichter Ibn Mejjâda einem andern Dichter Namens Ḥakam ein Stelldichein nach Medîna gab, um sich mit ihm zu messen. Leute aus dem Stamme Kurejś, die mütterlicherseits mit dem von den B. Murra stammenden Ibn Mejjâda verwandt waren, wollten ihn davon zurückhalten, dass er sich dem Ḥakam stelle. «Wie könntest du ihm entgegentreten, da du ihm doch nicht ebenbürtig bist? Er könnte unsere Mütter und unsere mütterlichen Onkel und Tanten schmähen, denn er hat eine böse Zunge». Ḥakam konnte nämlich viel Saġ^c sprechen. *وكان حَكَمٌ يَسْجَعُ*. Darauf erwiderte Ibn Mejjâda: «Wenn ich mit ihm zusammentreffe, so spreche ich, noch bevor es zum Wortkampf kommt, ein Saġ^c gegen ihn, durch welches ich ihn zu Schanden mache». *لَأَسْجَعَنَّ بِهِ قَبْلَ (المقارضة سَجَعًا أَفْضَلَهُ بِهِ* und darauf wird ein solches Saġ^c mitgeteilt, mit den Worten beginnend: *وَاللَّهِ لَأَسْجَعَنَّ* *سَجَاعًا، لَتَسْجِدَنِي شُجَاعًا، الخ²⁾* Wir ersehen hieraus, dass noch in der Umejjadenzeit (unser Dichter blühte während der zweiten Hälfte der Regierung dieser Dynastie) das Saġ^c gerade zu Higâ'-Zwecken üblich war, und können daraus

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

2) Ag., II, 100.

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

أَخْرَاهَا اللَّهُ وَقَدْ أَخْرَاهَا، مَنْ بَاعَهَا خَيْرٌ مِمَّنْ اشْتَرَاهَا، لَا تَرْفَعُ
إِذَا ارْتَفَعَتْ، وَلَا تَرَوَى إِذَا شَرِبَتْ، أَخْرَاهَا اللَّهُ لَا تَهْتَدِي طَرِيقًا،
وَلَا تَعْرِفُ صَدِيقًا، أَخْرَاهَا اللَّهُ لَا تُطِيعُ رَاعِيًا، وَلَا تَسْمَعُ دَاعِيًا،

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

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

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

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

1) Ġamhara, 38, 20.

2) Ag., IX, 78, 10. Es ist wohl nicht Zufall, dass (oben, S. 54.) eine alte Higâ³-Formalität durch denselben Abû-l-Naǧm dargestellt wird.

gen eine Gesamtheit, sondern bloss gegen einen Einzelnen gerichtet war, hat man sich dieser Form bedient, wie man aus einem auf Asmâ' b. Châriga gemünzten Fluch des Muchtâr ersehen kan: ¹⁾ لَتَنْزِلَنَّ نَارٌ مِّنَ السَّمَاءِ، تَسْوِفُهَا

رِيحٌ حَالِكَةٌ دَهْمَاءَ، حَتَّى تَحْرِقَ دَارَ أَسْمَاءَ وَآلَ أَسْمَاءَ،

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

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

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

2) لا تَرَارَ عَلَيَّ زَارٌ مِنَ الْأَسَدِ, aus Nâb., 5, 41. Mejd., II, 148, 20 (vgl. 'Âmôs, 3, 8).

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

اللَّهُمَّ أَحْصِهِمْ عَدَدًا، وَأَقْتُلْهُمْ بَدَدًا، وَلَا تَدْرُ عَلَى الْأَرْضِ،
منكم احدا، welches man noch in späterer Zeit im Kampfe

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

اللَّهُمَّ مَنْزِلَ الْكِتَابِ، سَرِيعَ الْحِسَابِ، [اللَّهُمَّ] اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ
اهْزِمِهِمْ وَزَلِّهِمْ ⁴⁾. Auch wenn die Verwünschung nicht ge-

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

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

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

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

4) B. *Ġihād*, n°. 97. *Magāzī*, n°. 31. *Tauhīd*, n°. 35. *Al-Bejhakī*, ed. Nylander, 79.

in Saġ^c vortrugen und vorgaben, dieselben aus göttlicher Offenbarung zu haben. Das Saġ^c war eben von altersher die Form, in der sich Inspiration und Offenbarung bekundeten. Angeerbte Vorstellungen, die sich mit dieser eigenthümlichen Assonanz verbanden, drängten ehrliche Begeisterung zur unwillkürlichen Wahl dieser Form und in ihr gestaltet sich auch das falsche Pathos betrügerischer Absichtlichkeit. Alles geheimnissvolle, der grossen Menge verschlossene Wissen kommt in Saġ^c-Form zum Ausdruck ¹). Die Genealogen ²), deren Stammvater ja eigentlich der Kâ'if ist — und auch der 'Â'if hat aus dem Vogelfluge genealogische Fragen erschlossen — ³) benutzen dieselbe in ihren Sprüchen; auch die Wetterpropheten ⁴) geben ihre Regeln in Saġ^c-Sprüchen kund ⁵).

von Ma'mûn al-Hâritî wird nach einem Bericht des Abû 'Ubejda mitgetheilt in den Amâlî al-Kâlî (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. arabe, n^o. 1935), fol. 73b.

1) Auch schriftliche Prophezeiungen; vgl. z. B. Chron. Mekk., II, 69, 14 ff.

2) S. Muhammed. Studien, I, 183 (besonders die, Anm. 4 und 5 angeführten Stellen) und 184.

3) Mejd., I, 299, zu dem Sprichw. اسَّعَ بِجَدِّكَ.

4) Vgl. al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 42, 11, von den Sternen: وللعرب اقوال في مطالعها ومساقطها وصورها واسماءها وانواعها وما فيها من الامطار والرياح والحَرِّ والبرد ولهم اسجاع في طلوع نجوم نجومه. In den darauf folgenden Artikeln über die einzelnen Gestirne werden solche Saġ^c-Regeln aus der arabischen Ueberslieferung reichlich mitgetheilt. Saġ^c-Sprüche über die einzelnen Nächte des Mondmonates, al-Mas'ûdi, Murûġ, III, 426—429. Eine Reihe von Sprüchen, welche die Sternbilder betreffen, theilt auch Ibn al-Atîr (st. 669) mit in seinem Buche: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات (Hschr. LH), fol. 19 ff., u. d. T.: فصل في منازل القمر.

5) Ibn Kutejba, Kitâb al-anwâ', bei al-Sujûfî, Muzhir, II, 362: قال ساجع: العرب الخ. Unter derselben Ueberschrift werden Wetterregeln mitgetheilt LA., V, 192; قنع, X, 175; لها, XX, 126; vgl. die Wetterregeln bei

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

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

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

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

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

4) Aġ, XIV, 42.

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

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

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

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

Den Kâhinspruch charakterisirt eben سَاجَعٌ und سَاجَعَةٌ⁴⁾, das geheimnissvolle Murmeln, mit welchem der Mann seine Wahrsprüche vortrug. Im Ausdruck سَاجَعٌ selbst ist die Vergleichung desselben mit dem Girren der Tauben gegeben⁵⁾.

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

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

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

mit ihm vor Mu'âwija als Kläger erscheint: هَذَا رَجُلٌ سَاجَعٌ, Aġ., XXI, 270, 7. Der Vater eines treulosen Sohnes trägt die Klage gegen denselben vor 'Omar im Saġ' vor; Huġejl., ed. Wellhausen, 69, oben.

3) I. Badrûn, 170, 8.

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

5) سَاجَعٌ wird übrigens auch von anderen Thieren gebraucht: von den Klagetönen der Kamele, Mutammim, bei Nöldeke, Beiträge, 102, ult. Hud. 280, 2: سَاجَعٌ الْهَدَادِدِ. Aġ., XIII, 5, 21, (vgl. صَوْتٌ هَدِيدٌ, Kâmil,

sei ¹⁾. Denn gerade den Zaubersprüchen war in jener alten Zeit die Saġ^c-Form eigenthümlich. Man bringt dieselbe auch später in Legenden, in denen von Exorcismen die Rede ist, immer zur Geltung ²⁾ und behält sie auch im Islâm in Heilsprüchen (تعويذ) ³⁾ und besonderen, dem Propheten zugeschriebenen wirksamen Schutzgebeten ⁴⁾ bei, während sie in gewöhnlichen Gebeten vermieden werden sollen ⁵⁾. Auch die heutigen Raḳwe's gegen das böse Auge u. a. m. sind im Saġ^c gehalten ⁶⁾. In der Literatur werden sogar Bettelsprüche in diese Form gekleidet ⁷⁾, als ob dieselben

1) Al-Muwatta', IV, 35. B. Tibb, n^o. 46. Muslim, IV, 136. Ibn Chaldûn, l. c. XVI, 183: انما هذا من اخوان الكهّان.

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

3) Rukja-Formeln des Propheten: اذهب الباس، رب الناس، الخ، B. Tibb., n^o. 38. Muslim, V, 36 ff.; اعين كما بكلمات الله التامة، Tirm., II, 6. 'Ikd, I, 398.

4) Z. B.: اللهم انى اعون بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، [وعين لا تدمع، ودعاء لا يسمع]، ومن نفس لا تشبع، Muslim, V, 307 [erweiterte Fassung: 'Ikd, I, 397, unten]. Bei Ibn Mâga, 281, ist das Saġ^c noch weiter ausgeführt, indem das Gebet mit den Worten beginnt: انى اعون بك من اربع; darauf wird 1. 2. 5. 3 aufgezählt. Auch das Gebet vor dem Eintritt in Medîna, Tab., III, 2428, 16, kann als Beispiel angeführt werden. Vgl. eine Sammlung von Beispielen im Rabî' al-abrâr, Cap. XXIX, und die vom Propheten überlieferten kurzen Gebete bei al-Iklîsî, Kitâb al-naġm min kalâm sejjid al-'arab wal-'aġam (Kairo, 1302), 33 ff. Auch die kurzen Talbija-Sprüche der Stämme sind im Saġ^c, al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 296.

5) Man hat sogar ein Hadîth dafür angeführt: لقوله صلعم اياكم والساجع، Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 325, oben).

6) Beispiele in ZDPV., XII, 214—219.

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

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

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

für Hârûn al-Râsîd geschriebenen Kitâb al-charâġ zeigt den Umschwung, der in der stilistischen Kunst in den dazwischen liegenden Jahrzehnten eingetreten war.

1) Ibn Chaldûn, Not. et Extr., XVIII, 356: *وَأَمَّا جَمَلُهُ عَيْبُهُ مَا كَانَ مِنْ مَمْلُوكَةٍ مِنَ الْعَاجِمَةِ وَالْبَعْدُ عَنْ صَوْلَةِ الْخُلَافَةِ*.

2) Al-matal al-sâ'ir (Bûlâk, 1282), 114 ff.

3) Der berühmte Epistolograph Jahjâ b. Zijâda al-Şejbânî (st. 594) *وَكَانَ الْغَالِبُ فِي رِسَائِلِهِ عَنَابَةُ الْمَعْنَى أَكْثَرَ مِنْ طَلَبِ التَّنْسِجِيعِ*, Ibn Challikân, n^o. 818, ed. Wüstenfeld, IX, 82. Dasselbe wird auch von Ibn al-Kašîra, einem Stilisten des Almohadenreiches, berichtet, al-Marrâkišî, 2. Aufl., 115, 15.

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

1) Tab., III, 1676, 1 — 1677, 12.

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

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

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

gestalten: *اطال الكتاب وهو أول من*, Tab., II, 270, 17. Die epistolographische Kunst vertritt zu allererst 'Abd al-Ḥamîd al-ašġar (st. 132), der in

der zweiten Hälfte der Umejjadenzeit (von Sulejmân an) fast unter sämtlichen Chalifen dieser Dynastie als Kâtib diente

وكان أول من فتنف أكمام

البلاغة وسهل طرفها وفك رقاب الشعر, 'Ikḍ, II, 206, 11. Mehren,

Rhetorik d. Araber, 264, 9) und dessen Briefe man später auch gesammelt hat (al-Mas'ûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 328). Ob aber diese Stilisten bereits Saġ^c anwandten, ist aus diesen Daten nicht ersichtlich.

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

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

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

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

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

متكلم يومئذ وكان شاعرا خطيبا Ṭab., II, 1054, 5 ff.; der sî'itische

Missionar 'Ubejd Allâh b. 'Abd Allâh al-Murrî (v. J. 65): ما رأيت من هذه

الامة احدا ابلغ من عبيد الله في منطق ولا عظة Ṭab., II, 507, 9; oder der chârîgîtische Redner 'Ubejda b. Hilâl, dessen Redekunst (*balâġa*) ganz ausdrücklich gerühmt wird, II, 515, 18. Alle diese Virtuosen der Redekunst sprechen ohne Saġ^c.

3) Ṭab., II, 632, 13 ff.; 642, 15 ff..

4) Ṭab., II, 375, 4 ff.

5) Ṭab., III, 426—33. Es ist dies umsomehr zu beachten, als die Berichte über die Reden dieser Epoche Anspruch auf wörtliche Genauigkeit erheben; ibid., 446, 16: يجعل فيما كربك وحزنك مخرجا او قل فرجا ومخرجا.

die Anwendung des Saġ^c in öffentlichen Ansprachen als den thatsächlichen Verhältnissen nicht entsprechend gefunden hat. Der rhetorische Charakter solcher Ansprachen be-
thätigt sich in alter Zeit bloss in dem zur Anwendung
kommenden Parallelismus; im Uebrigen unterscheidet sich
das formale Gefüge dieser Reden nicht von gewöhnlicher
Prosa. Als Beispiele dafür könnte man mehrere aus alter
Zeit überlieferte Chuṭba's anführen; ich erwähne als Spe-
cimina beispielsweise die Antritts-Chuṭba des Abû Bekr¹⁾,
oder folgende dem 'Alî zugeschriebene kürzere Ansprache:
«O, Menschen! Fürchtet Gott, der hört wenn ihr sprecht,
— und weiss, wenn ihr verbergt. Eilet dem Tode entge-
gen, der euch erreicht, wenn ihr ihn flieht, — und euch
fasst, wenn ihr verbleibet»²⁾.

Es ist keineswegs nebensächlich, dass uns bis zur 'Ab-
bâsidenzeit in keiner der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Cha-
lifen- und Statthalter-Chuṭba's, es sei denn in einzelnen
formelhaften Assonanzen³⁾, die *durchgehende Saġ^c-Form* be-
gegnet. Die grosse Rede, welche der Statthalter Zijâd im

1) I. Hišâm, 1017, 13 ff. Ṭab., I, 1829, 2 ff. Selbst da, wo rhetorischer
Schwung beabsichtigt wird, findet man kein Saġ^c in den von Abû Bekr über-
lieferten Reden, Ṭab., I, 1845, 17 — 1847, 19, ebenso wenig wie in Chuṭba's
des 'Omar ibid., 2160. 2219 ff.

2) Kâmil, 215, 5: يا أيها الناس اتقوا الله الذي ان قلتم سمع
وان اضمرتتم علم وبادروا الموت الذي ان هربتتم ادرككم وان
أقمتتم أخذكم.

3) Z. B. bei al-Ḥaġġâġ: واهل الشقاق واهل التَّفْصِاقِ, Tab., II, 868, 3; vgl. II, 1258, 17 ff.; 1412, 2;
III, 431, 9; 706, 14; woraus ersichtlich ist, dass diese Phrasen formelhaft
sind. Ebenso wenig beweisen leichte Anflüge von einzelnen Homoioteleuten in
grossen Reden, die im Ganzen den Charakter prosaischen Stils zeigen, Tab.,
II, 545; 1369, 6; III, 339, 8; 340, 1; 341, 8, oder in schriftlichen Kund-
gebungen, wo sie auch hin und wieder vereinzelt erscheinen, II, 280, 15 ff.

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

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

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

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

لا عتاب الخ 4) Kâmil, 694.

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

6) 'Ikd, II, 156 ff. Nur humoristischen Werth hat eine Chuṭba in Reġez, die der Chalîfe al-Walîd b. Jezîd im Kreise seiner Zechgenossen an einem Freitag extemporirt. Aġ., VI, 128, unten.

7) Auch in der legendarischen Wallfahrts-Chuṭba des Hâsîm b. 'Abd Manâf (al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 279, unten) hat man das Saġ' nicht angewandt.

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

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

Jene Chaṭîb-Ansprachen, welche in einem speciell die-

1) Ikd, I, 132, wo Zeile 22 وجدناه in ولدناه zu verbessern ist nach Muh. Stud., I, 95, Anm. 3; vgl. auch Kâmil, 302. 787. Fragmenta hist. arab., ed. de Goeje: وان هاشما ولد عليا مرتين وان عبد المطلب

ولد حسنًا مرتين. A'sâ Hamdân, Ag., V, 154, 20.

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

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

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

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

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

نَاحِنُ قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ كَمَا قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ

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

اليوم نصر بكم على تنزيله ضربا يزيل الهم عن مقيله

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

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

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

Namentlich gilt dies von den *Wufûd*-Reden, deren Aus-

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

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

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

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

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

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

1) Usd al-gâba, II, 130, penult: ان هذا الشعر ساجع من كلام العرب به يعطى السائل وبه يكظم الغيظ وبه يوتى القوم في ناديهم vgl. ibid., I, 219, 20. Eine Variante dazu ist 'Ikd, III, 122, 10: وقال عمر بن الخطاب الشعر جدل من كلام العرب يسكن به الغيظ الحج Rauḍ al-achjâr (Auszug aus Rabî' al-abrâr) von Muḥammed b. Kâsim (Kairo, 1292), 194, 5, hat جدل. Keine der beiden Formen bietet einen annehmbaren Sinn; es ist wohl جَزَل zu lesen, wie bei Ġamhara, 12, ult.: الشعر

كلام من العرب جَزَل.

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

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

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

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

Einem Anklang an jene alten arabischen Quellen- und

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

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

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

aufgehoben werden soll¹⁾. Es ist nicht unmöglich, dass auch Jes., 58, 9, **שֶׁלַח אֶצְבָּע** in die Reihe solcher Gebräuche gehöre²⁾. Der Name *al-sabbâba* birgt das letzte Residuum dieser heidnischen Zaubergebräuche, und es ist merkwürdig, dass der Islâm, der seinen religiösen Purismus sonst auch auf die Ausmerzung heidnischer Sprachausdrücke auszudehnen pflegt³⁾, denselben nicht in seinen Index verpönter Wörter aufnahm, sondern ganz unbehelligt fortbestehen lässt und selbst in religiösen Texten nicht anstößig findet⁴⁾, obwohl er ihn doch im Sinne seiner eigenen Religionsgebräuche durch andere ersetzt hatte⁵⁾.

VI.

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

Erst durch das Metrum wurde für die Gedächtniskraft

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

2) Blossen Spott bezeichnet das „Deuten mit dem Finger“ (vgl. Prov., 6, 13): **تُحْنَى الَى**. Hassân, 63, 11. Hud., 252, 31. Ag., XII, 51, 6. Vgl.

يشار باصبع الأصابع, Tab., I, 1921, 15.

3) Vgl. Muh. Stud., I, 264–266.

4) Sehr oft im Hadîf, z. B. B. Talâk, n°. 24. 32; Nikâh, n°. 23. u. a. m.

5) Im selben Had. neben **مَسْبَكَة**, B. Libâs, n°. 25. Zuweilen wird, vielleicht eben zur Vermeidung der heidnischen Reminiscenz, der Name des Zeigefingers so umschrieben: **النَى نَلَى الابهام**.

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

المَسْبِجَةُ وَسَمِيَّتْ سَبَابَةَ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يُشِيرُونَ بِهَا عِنْدَ النَّسَبِ
وَالْمَخَاصِمَةِ وَكُوهَا، قَالَ ابْنُ يُونُسَ فِي شَرْحِ التَّعْجِيزِ وَنَسَمَى أَيْضًا
(³⁾ سَبَابَةَ وَمَهَلَّةً وَدَعَاءَةً).

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

1) Der Zeigefinger heisst daher شاهد، türk. شاهد پرمغی، weil er beim Aussprechen der Bekennnissformel (*šahāda*) gebraucht wird (ZDMG., XXXIX, 599; vgl. z. B. Minhâg al-ʔalibin, ed. Van den Berg, I, 89). Der Talmūd verbietet das *Deuten mit den Fingern* gerade bei ähnlicher Gelegenheit, Báb. Jômâ, 19b: ולא יורה באצבעותיו (vgl. die folgende Anm.)

2) Zum Gebrauch dieses Fingers beim Du'â' (vgl. Usd al-gâba, IV, 49, 11) ist ein Ḥadīṭ bei Tab., III, 2415, 2, zu erwähnen: اذَّه رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدًا فِي الصَّلَاةِ وَاضِعًا ذِرَاعَهُ عَلَى فِخْذِهِ الْيَمِينِي رَافِعًا أَصْبَعَهُ السَّبَابِيَّةَ قَاعِدًا فِي الصَّلَاةِ وَاضِعًا ذِرَاعَهُ عَلَى فِخْذِهِ الْيَمِينِي رَافِعًا أَصْبَعَهُ السَّبَابِيَّةَ. Nach LA, XVIII, 283, ob., wird diese Benennung nicht nur auf den Zeigefinger, sondern auf alle anderen Finger bezogen: والدَّعَاءَةُ الْأَنْمَلَةُ يُدْعَى بِهَا كَقَوْلِهِمُ السَّبَابِيَّةَ كَأَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَدْعُو كَمَا أَنَّ السَّبَابِيَّةَ هِيَ الَّتِي كَأَنَّهَا تَسُبُّ. In einem Ḥadīṭ bei al-Azraqī, I, 5, 9, heisst es von den erschrockenen Engeln, die Gott um Gnade anfehen: «sie deuteten mit den *Fingern*» (واشاروا بالأصابع ينتصرون). Ueber den Gestus bei verschiedenen Arten des Gebetes vgl. einige Ḥadīṭe bei Zurk. zum Muwaṭṭa', I, 392. 'Ikd, I, 395: كيف يكون الدعاء.

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

sprüchen zusammenhängendes äusserliches Moment hingewiesen werden.

Ob bereits in der Zeit des Heidenthums, gleichwie der Eid ¹⁾, auch der Ausspruch des Segens ²⁾ von einem bestimmten Gestus begleitet war, können wir aus der Literatur nicht erfahren. Bei der Verwünschung jedoch war dies sicherlich der Fall. Wie die Benennung *al-sabbāba* für den *Zeigefinger* (d. h. Schmähfinger) ³⁾ zeigt, wurde bei der Verwünschung (سب) ⁴⁾ dieser Finger in besonderer Weise verwendet, und wenn einmal berichtet wird, dass ein Araber vor dem Higâ³ «mit der Hand» gegen den zu Schmähenden deutete ⁵⁾, so wird darunter wohl das Ausstrecken des Zeigefingers zu verstehen sein. Dies wird auch der Grund sein, warum im Ḥadîṭ verboten wird, beim Gruss «mit einem Finger zu deuten» ⁶⁾. Wohl wird aber die besondere Anwendung des Zeigefingers beim Glaubens-

1) باسط لييمينه قسماً Muf., 7, 19 (al-Ḥâdira, 9, 1).

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

يرفع يده الى السماء ثم يضعها على فعرقت انه يدعو لي
Levit., 9, 22. Der Ritus des priesterlichen Segens heisst im Talmûd (bab. Sôṭâ, 38a) נשיאות כפים.

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

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

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

6) Al-Dahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 162: تسليم الرجل باصبع واحدة. يشير بها فعل اليهود. Was eine solche Motivirung zu bedcuten habe, s. meinen Aufsatz in Revue des Études juives, XXVIII (1894), 80.

wurden, bereits keine sichere Klarheit mehr vorhanden war.

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

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

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

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

3) Ag., IX, 78, unten.

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

Vom diesem Gesichtspunkte aus ist es nun auch von Bedeutung, dass nach der Ueberlieferung Muhammed seinen Gläubigen streng verbietet, sich nach der Şammâ²-Art zu kleiden (نهى النبي صلعم وان يشتمل الصماء)¹). Der Grund dieses Verbotes wird wohl nicht mit den Theologen in der Schicklichkeitsrücksicht zu finden sein, dass in Folge dieser Art der Umhüllung die *‘Aura* sichtbar werden könnte, sondern vielmehr auch in diesem Falle in dem Umstände, dass die Şammâ² im Heidenthume in besonderer Beziehung zu den Stammesfehden stand. Allerdings müssen wir gestehen, den Zusammenhang zwischen der Benennung «die taube Umhüllung» und dieser Kleidungsart nicht ergründen zu können. Die Thatsache, dass die Philologen des III. Jahrhunderts die widersprechendsten Angaben darüber machen, was unter der Şammâ²-Umhüllung zu verstehen sei (in besserem Einklange mit der Benennung «taub» meinen einige, man verstehe darunter die *vollständige* Einhüllung des Oberkörpers, durch welche die Hände völlig unsichtbar und unfrei werden)²), weist schon an sich darauf hin, dass man es nicht mit einer actuellen³) Kleidungsart zu thun habe, sondern mit einer Gewohnheit des Alterthumes, über deren Natur zur Zeit, als jene überlieferten Texte Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung

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

2) Glosse zu Ibn Mâga, 263, oben: قال ابن قتيبة سميت صماء لأنها سد المنافذ كلها كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع

3) Ibn Chaldûn (Histoire des Berbères, I, 106) sagt von der Kleidungsart der Berbervölker: ويشتملون الصماء بالأكسية المعلمة, giebt aber keine nähere Bestimmung.

auf Böses sinnt ¹⁾. Ich möchte mit den Kleidungsgebräuchen bei der Herausforderung und dem Higâ' eine in der alten Literatur öfters erwähnte Art, das Oberkleid zu tragen, in Verbindung bringen: nämlich das in vielfach widersprechender Weise erklärte ²⁾ اشتمال الصماء. Unter den verschiedenen Erklärungen dieses schwierigen Ausdrucks beansprucht, mit Rücksicht auf die oben in Betracht gezogenen Daten, unsere Aufmerksamkeit die Angabe des Buchârî, nach welcher unter *al-šammâ'* zu verstehen sei: ان يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو أحد شقيه ليس عليه ثوب, «dass man das Kleid um die eine Schulter hüllt, sodass dann die andere Seite vollends unbedeckt bleibt» ³⁾. Dies ist ungefähr die Art, wie derjenige, der sich zum Higâ' anschickt, sein Izâr unnahm. Dass aber das *štimâl al-šammâ'* in diesen Kreis der altarabischen Bräuche gehörte, folgt aus einer aus heidnischer Zeit überlieferten Nachricht über den Kampf der Aus und Chazrağ (Jaum Bu'ât). Da heisst es, dass Ḥađîr al-katâ'ib al-Ašhalî, welcher die Aus-Leute zum Kampfe anfachte, vor ihnen sass: وعليه بدة قد اشتمل بها الصماء «in seinen Mantel nach der Šammâ'-Art gehüllt» ⁴⁾. Dies galt also als das Zeichen (vielleicht Symbol) kriegerischer Absicht. Es liegt nach alledem nahe, zu vermuthen, dass zwischen dieser Šammâ'-

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

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

واشتمال الصماء ان يردّ فضلة ثوبه على عضده اليميني.

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

4) Ag., XV, 163, 15.

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

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

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

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

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

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

معى كل مسترخى الازر كأنه * اذا ما مشى من جن غيل وعبقوا

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

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

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

2) Vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, IV, 61.

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

Im Ḥadīṭ wird mit besonderm Nachdruck verboten, dass Jemand nur an einem Fuss die Sandale trage; man möge entweder beide Füße damit versehen, oder beide davon entblößen: عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم قال لا يمشين أحداكم في نعل واحدة لئِنَعَلَهُمَا جميعا او لئِيُخَفِّهُمَا جميعا¹⁾

Die Nachricht stammt von Abû Hurejra, dem man schon in älterer Zeit nicht Alles glaubte, was er vom Propheten gehört zu haben vorgab²⁾. Wie viel Gewicht er aber auf die soeben angeführte Nachricht legte, ersieht man aus einer Mittheilung des Abû Razîn: «Abû Hurejra trat zu uns heraus, schlug mit seiner Hand nach der Stirn und sagte: Ihr munkelt wohl, dass ich Lügenhaftes im Namen des Propheten mitzutheilen pflege, damit *ihr* auf den rechten Weg geleitet werdet, während *ich* dabei auf dem schlechten Wege bin³⁾; fürwahr ich bezeuge, vom Propheten gehört zu haben: Wenn Jemandem von euch der Riemen der einen Sandale zerreisst, so möge er die andere nicht am Fusse behalten, bis er nicht jene in Ordnung gebracht»⁴⁾.

1) Muwaṭṭa', IV, 109. B. Libâs, n°. 40. Ibn Mâga, 266.

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

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

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

هريرة فضرب بيده على جبهته فقال ألا انكم تحدثون انى اكذب على رسول الله لتتهتدوا وأصل ألا وانى أشهد لسمعت رسول الله صلعم يقول اذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشى فى الأخرى حتى يصلحها.

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

Es ist kaum anzunehmen, dass das Ausziehen des einen Schuhes beim Higâ² mit der hier erwähnten Uebung, für welche ausser dem Schuh jedes andere Kleidungsstück verwandt werden konnte, in Zusammenhang stehe. Die

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

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

I, 2148, 17: انزع عما منته عن رأسه; vgl. 2149, 7.

3) Ag., I, 12, unten: فقال عبد الله بن ابي عمرو بن حفص بن المغيرة المخزومي خلعتُ يزيدُ كما خلعتُ عما منتهى ونزعها عن رأسه . . . وقال آخر خلعتنه كما خلعت نعلى وقال آخر خلعتنه كما خلعت ثوبى وقال آخر خلعتنه كما خلعت خفى حتى كثرت العمائم والنعال والخفاف واظهروا البراءة منه.

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

mehr gut Rechenschaft geben können, deren Verständniss jedoch durch Beibringung von Parallelen aus weiteren Kreisen gefördert werden könnte. Andererseits kann die Absicht einiger von Muhammed erlassener Kleidungsverbote, über deren eigentliche Ursache man im Unklaren ist, im Zusammenhange mit jenen alten heidnischen Gewohnheiten verständlicher werden. Wir werden hier sehen, dass einige in diese Gruppe gehörige Verbote mit der Bestrebung im Zusammenhange stehen, die mit den Stammesfehden der heidnischen Araber verbundenen Bräuche aus dem Islâm zu verbannen¹⁾. Von diesem Gesichtspunkte aus haben die betreffenden Ḥadîṭ-Daten besondern Werth für unsere Untersuchungen; sie bekräftigen die Thatsächlichkeit der aus anderen Quellen geschöpften Berichte über die Formalitäten beim Higâ²⁾.

Zunächst das Schuhsymbol. Das Ausziehen des einen Schuhs²⁾ begegnet uns noch in späterer Zeit als Symbol der Aufhebung des Treue-Eides³⁾. Wenn man einen Herrscher, dem man früher den Eid der Treue geleistet hatte, des Thrones für verlustig erklärte, so pflegte man in feierlicher Versammlung einen Schuh vom Fusse abzuwerfen, um anzuzeigen, dass der Entthronte von der Herrschaft

حَوْلِ رِءَاءِ, B., Istiskâ', n°. 3) und die Sunna verlangt, dass die ganze Gemeinde während des Regengebotes mit umgewandtem Mantel sitze (Muwaṭṭa', I, 344). Vgl. über das Umwenden der Kleider, Wellhausen, Heidenthum, 156, unten.

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

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

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

auch dieser selbst, unfehlbar stürbe ¹⁾). Es ist dies eine ironische Bemerkung, die darauf hinweist, dass in der Furcht der Araber vor dem Higâ' noch ein latenter Rest von jenen alten Anschauungen schlummerte, die den Higâ'-Sprüchen auch üble Wirkungen auf Person und Familie des Besprochenen zumutheten ²⁾).

Diesen Anschauungen entspricht auch die Thatsache, dass das Higâ' in alter Zeit auch durch die äusseren Umstände, unter welchen der Šâ'ir dasselbe vorbrachte, sich von der Recitation gewöhnlicher Gedichte unterschied. Das Higâ' wird vielmehr als eine mit bestimmten Formalitäten ³⁾ verbundene ceremonielle Handlung dargestellt. Nach der vereinzelt Mittheilung eines Philologen haben wir bei anderer Gelegenheit ⁴⁾ ganz kurz auf den Bericht hingewiesen, wonach der Dichter, der sich anschickte, die Schmä- hnung zu sprechen, «bloss eine Seite seines Haupthaars salbte, seinen Mantel schlaff herabhängen liess, und nur einen Fuss mit der Sandale versah», eine Reihe von symboli- schen Handlungen ⁵⁾, über deren Bedeutung wir jetzt nicht

1) 'Ikd, II, 155, unten.

2) Man sagte in alter Zeit vom Higâ' „dass es nichts schont und nichts übrig lässt“ (لا تُبْقِي ولا تَدْرُ), Zuh., 7, 6); dies bezieht sich allerdings

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

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

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

4) Al-Huṭej'a, Einleitung, 5, Anm. 5.

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

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

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

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

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

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

2) Z. B. Imr̄k., 57, 1. 2. Nâb., App., 41, 2 = Ag., IX, 165, penult.

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

1) B. Hudûd, n°. 5.

2) Usd al-ġâba, IV, 236: فيل للنبي صلعم العن بنى عامر قال لم لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا. Der Prophet sagt: أبعث لعانا al-Ta'âlibî, Syntagma, ed. Valeton, 9, 7.

3) Vgl. B. Adab, n°. 37: لم يكن النبي صلعم سبأيا ولا فحاشا ولا لعانا.

4) Der Dichter ist der ^{مؤدى} *مؤدى*; der eigentliche *قائل* des Gedichtes ist der *Ginn*. Ġamhara, 31, 17.

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

1) Den dieser Fluch trifft, ist مُقْبَحٌ (al-Chansâ', ed. Bejrût, 3, 8), oder ان رجلا نال من عاتشة عند مَقْبُوحٍ, Usd al-gâba, V, 503, ult.: عمار بن ياسر فقال اغرب مقبوحا منبوحا أتؤذى حبيبة رسول الله

2) Beides zusammen: قَبِّحَ اللهُ تَمَّ ثَنِّي بِلَعْنِ Ag., IX, 165, penult.

3) Al-Farazdaq wendet einmal wegen eines kräftigen Wortspiels ein Synonym von لحا an: قَشَّرَ الْإِلَهُ بَنِي قَشِيرٍ an: Ag., XIX, 28, penult.

4) خَيَّبَكُمْ اللهُ, I. Hišam, 326, 13.

5) Ibid., 35, 6. 8.

6) Nâb., 16, 9.

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

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

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

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

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

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

Im Islâm hat man die Wirkung des ungerechten Fluches im Sinne der Anschauung angedroht, die in der Randlesart zum Ausdruck kommt: *مَنْ لَعَنَ شَيْئًا لَيْسَ بِأَهْلِهِ* (1), und daraus wird die Angst erklärlich, die Jedermann davor empfindet, einen Fluch in aller Form deutlich auszusprechen. Statt die Person zu *nennen*, welche man mit einem Fluche oder bösen Wunsche belegt, nimmt man Zuflucht zu Formeln, bei welchen das Object des Fluches unbestimmt gelassen wird, wie z.B. *لَعَنَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ* «Gott möge den Entfernten verfluchen» (2) — (diese Formel findet sich auch bei nicht ernsten, in humoristischem Sinne gemeinten Selbstverwünschungen) (3), — oder man bedient sich anderer, synonymen Redensarten (4), denen die Absicht ge-

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

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

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

قطع الله رجل الأبعد كما الخ. Dam. s. v. *عصفور* II, 143 (aus I. Chall).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) B. Magâzi, n°. 7.

2) Tab., I, 1396, 11: أَنَشِدُكَ اللَّهُمَّ وَالرَّحِمَ.

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

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

sonen, von denen man Unrecht erleidet; dies ist einer der ältesten Anlässe und eine der primitivsten Formen dessen, was man in alten Zeiten *Gebet* genannt hat ¹⁾. «Gott möge zwischen mir und dir richten» ²⁾, wie es im A. T. häufig heisst ³⁾. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in den die Legende das Unglück Abrahams mit dem in Versform ausgesprochenen Fluche bringt, den 'Ikrima b. 'Âmir gegen ihn schleudert. In demselben wird Gott zur Bestrafung des Frevlers angerufen (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), diesem jedoch nicht, wie in der Dîsa-Erzählung ein *specielles Uebel*, sondern *im Allgemeinen* Unglück und Verderben angewünscht ⁴⁾. Und auch die muhammedanische Legende weiss für den Propheten gegen die ihn in seiner Andacht verhöhnenden ungläubigen Kurejsiten kein wirksameres Mittel zu finden, als dass er gegen die Ka'ba gewendet, Gott gegen sie anruft (صلى على)

اللَّهُمَّ اُدْعُ اللَّهَ عَلَى بَكْرِ بْنِ وائل. Beispiele für Segen und Fluch, welche mit اللَّهُمَّ eingeleitet sind, bei al-Azraqî, Chron. Mekk., I, 382, 19; 383, 7. Ebenso beginnt auch der Segenspruch des Propheten über die Anşâr beim Graben, B. Manâkıb al-anşâr n°. 9.

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

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

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

4) I. Hişâm 35, 6 ff.

لَا هُمْ أَنْ كَانَ مُعَدًّا فَتَاجِرَةً فَاجْعَلْ أَمَامَ الْعَيْنِ مِنْهُ بِنْتَةً¹
تَأْكُلُهُ حَتَّى² يُوَافِيَ الْحُقُوفَةَ³

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

Die Eigenartigkeit und Wirksamkeit des Segens (vgl. Num., 6, 27)⁴) sowie des Fluches ist durch die *Anrufung Gottes* für oder gegen eine Person bedingt; diese Anrufung *Gottes* (اللَّهُمَّ، لَا هُمْ) ist das charakteristische Merkmal der feierlichen Verwünschung und bestimmt ihr eigenthümliches Wesen: ... دعا (scil. اللّٰهَ) على...⁵ (ebenso wie auch in ... دعا لـ, segnen, als Object اللّٰهَ zu suppliciren ist, d. h. «zu Jemandes Gunsten Gott anrufen»)⁶). Man ruft *Gott als Richter* an gegen Per-

1) Usd: فَتَاجِرَةً (viell. فَتَاجِرَةٌ, Höhlung?); der Zusammenhang erfordert jedoch eher das oben vermuthete Wort; Hud., 72, 21: جَدْرَةٌ. Man nennt solche

tödliche Pusteln auch عَدَسَةٌ, cf. Tab., I, 1340, 10 ff., oder طَاعُونَةٌ, Pestbeulen. An einer solchen stirbt (53) der den Frommen verhasste Statthalter Zijād; man sagte, sie sei an seinem Finger in Folge des Gebetes des 'Abd Allāh b. 'Omar und seiner frommen Genossen entstanden, die, gegen die Kibla gewendet, Verwünschungen gegen den gottlosen Statthalter aussprache. Tab., II, 158, unten.

2) Hud: حَبِين.

3) Hud.: الْجَمْرَةَ.

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

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

6) Man findet denn auch sowohl bei لـ als auch bei على die volle Construction, z.B. al-Tirmidî, II, 314, 24. Eine Frau sagt zum Propheten: يَا

رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ خَادِمُكَ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثَرُ مَا لَهٗ وَوَلَدَهٗ وَبَارِكْ لَهُ فِي مَا أَعْطَيْتَهُ. Jākūt, III, 477, 20. فدعوا لله لنا. 'Ikḍ, III, 90, 4 v. u.:

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

«Hat wohl Dîša Recht, o Stamm der Ḍamra, wenn er wähnt, dass Allāh keine Gewalt über ihn habe?»
und nach der Kennzeichnung des Vergehens des Dîša mit den Worten schliessend:

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

1) Dies ^{sw}تبرو war ja Sinn und Zweck des *Chal'*, z.B. bei al-Barrâš b. Ḳejs al-Kinânî: كان وهو في حبيبه عيباً فانكأ بجني الجنائيات على اهله فخلعه: (Mejd., II, 29); Ḳejs b. al-Haddâdijja (Ag., XIII, 2); وعامر يومئذ احد للخلعاء قد تبرأ قومه من جرأته: 'Amir b. Ġuwejn: vgl. رجل شريد قد تبرأ منه قومه, Schol. Muslim b. al-Walîd, I, 1, und 6, 5. Auch die ihm zugefügte Verletzung ist dem Stamme gleichgiltig, Tebr. Ḥam. 256, 12 ff.

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

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

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

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

In der Literatur sind einige überlieferte Erzählungen erhalten zum Erweise dafür, mit welchem Erfolg derjenige, dem ein Unrecht geschehen, unter Anrufung Gottes jenen verwünschen kann, der sich die Vergewaltigung zu Schulden kommen liess. *بَهَل*, ein Synonym von *لَعَنَ*, ist der Terminus dieser Art von Verwünschung. Sie trifft umso sicherer, wenn man sie an geweihtem Orte und in weihevoller Zeit¹⁾ ausspricht. Man scheint es auch als eine Art Gottesgericht betrachtet zu haben, zum Erweis der Wahrheit Flüche gegen einander auszusprechen (*بَهَل* III. VIII); das Eintreffen der Verwünschung ist ein Beweis dafür, dass derjenige im Rechte ist, dessen Fluch sich als wirksam erweist²⁾. Von diesem *بَهَل* wird eine Reihe von sehr lehrreichen Beispielen in Sukkarî's Bearbeitung des *Hudajliten-Dîwân's*, n°. 245, mitgetheilt³⁾. Wir beschränken uns auf die Wiedergabe eines von denselben, welches mit einigen Varianten auch aus einer andern Quelle bekannt ist⁴⁾ und uns in sehr anschaulicher Weise zeigt, welche unmittelbare Wirksamkeit die Araber von dem durch einen Unrechtleidenden ausgesprochenen Fluche erwarteten⁵⁾.

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

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

امهل حتى اذا دخلت الاشهر الحرم انتهى

الى الحرم فاجعل يرفع يديه ويقول اللهم ادعوك الخ

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

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

4) Usd al-ġâba, I, 203.

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

6) Usd hat irrthümlich *خلعنا* für *خلعنا*. Dîsa war *خليفة* des Stammes, wegen seiner bösen Handlungen durch *chal'* (Muh. Stud., I, 62) aus dem Stammes-

verbande ausgeschlossen, *طريد جنائيات*, wie Šanfara sich nennt (Lâmijja, V. 45),

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

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

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

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

1) Oder, weil die nächtlichen Pfeile gefahrbringender sind, da man sich vor denselben nicht hüten kann. Der Prophet sagt zu Ḥassân: لَشَعْرِكَ أَشَدَّ

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

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

أَتَهَزَأُ بِالدُّعَاءِ وَتَزْدِرِيهِ وَلَمْ تَنْدُرِي بِمَا فَعَلَ الدُّعَاءُ
سِهَامُ اللَّيْلِ لَا تُحْطِي وَلَكِنْ لَهَا أَمَدٌ وَلِلْأَمَدِ انْقِصَاءُ

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

بِأَشْفَاهِ تَهَمُّهُمْ فِي دُعَاهَا وَأَجْفَانٍ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ

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

Ehe wir dafür Beispiele anführen, wollen wir nur noch darauf hinweisen, dass diese Anschauung in eigenthümlichen Formen auch in den Islâm mit hinübergenommen worden ist. «Nehmt euch in Acht vor der Verwünschung desjenigen, dem ihr Unrecht zugefügt habt, denn dieselbe wird auf den Wolken getragen»; oder «sie steigt in den Himmel, als ob sie Sprühfeuer wäre»¹⁾. Darin wird auch der Schmerzensschrei des Ungläubigen mit eingeschlossen; keine Scheidewand trennt ihn von der Erhörung²⁾. — Man verglich die Gebete, Klagen und Verwünschungen, die der Unschuldige gegen seinen Unterdrücker zum Himmel sendet, mit *Pfeilen*³⁾ und Wurfgeschossen⁴⁾, die den Ruchlosen unfehlbar treffen. In der Voraussetzung, dass der durch seinen Tyrannen zur Verzweiflung Getriebene in einsamer Nacht sich zu Gott um Schutz wendet, nannte man solche

1) اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا تُكْمَلُ عَلَى الْعِغْمَامِ, Hadîth, bei Tab., III, 2400, ult. تَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ كَأَنَّهَا شِرَارَةٌ, Zurk. zu Muwaṭṭa', IV, 246.

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

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

4) اتَّقُوا مَجَانِبَ الضَّعْفَاءِ (أَيْ دَعْوَاتِهِمْ) Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 327, 12).

Sie stellten sich die Wirksamkeit des unter Anrufung Gottes ausgestossenen Fluches in ganz materieller Weise vor. Wir werden noch sehen, dass man sich denselben gegenständlich dachte, unter dem Gleichniss des abgeschossenen Pfeiles. Die feierlich ausgesprochenen *Worte* vernichteten den, den sie treffen. Man bestrebt sich demnach, dieselben von sich abzuwenden; und dies in körperlicher Weise. Darum pflegte derjenige, gegen den ein Fluch ausgesprochen wurde, sich auf die Seite zu legen, damit der Pfeil des Fluches über ihn hinwegfliege¹⁾ und er so der directen Wirkung des Wortes entgehe. Würde er dabei, gleichsam als Zielscheibe, aufrecht stehen bleiben, so würde er unfehlbar getroffen werden. In diesem Zusammenhange wird uns erst die Nachricht verständlich, dass die Juden von Medîna das Bildniss ihres Feindes, des Anführers der Chazrag, Mâlik b. al-‘Aglân, der ihre Unterdrückung unternahm, *in ihren Synagogen anbrachten* und, so oft sie diese Räume betraten, Flüche gegen Mâlik aussprachen²⁾. Der Fluch musste sich gegen einen greifbaren Treffpunkt richten, wenn er sicher wirksam sein sollte; das Bildniss des Feindes sollte ihn zu diesem Zwecke vergegenwärtigen und als wirklicher Zielpunkt der abgesandten Fluchpfeile dienen. Auf wen sich der Fluch niederlässt, der entgeht seiner Wirkung nicht; dieselbe ist dem durch den Fluch Ereilten immanent; sie geht ihm allenthalben nach und folgt ihm selbst über das Grab hinaus³⁾. Durch moralische Momente wird die Eignung des Fluches, Schaden zu bereiten, gesteigert.

1) I. Hišâm, 641, 15: وكانوا يقولون ان الرجل اذا دُعِيَ عليه

فاضطجع جنبه زلت عنه

2) Ag., XIX, 97, 21.

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

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

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

1) Geschichte des Priesterthums, II, 373.

2) In diese Reihe gehört auch die auf die Voraussetzung der *nothwendigen Wirkung des ausgesprochenen Wortes* beruhende talmudische Warnung: אַל תִּשְׁמַע בְּפִי לְשׁוֹן וּפְתַח אָדָם פִּי לְשׁוֹן, Bab. Berâkhôth, fol. 19a; vgl. ZDMG., XLII, 588. Auch die Wirkung der Träume ist von dem „Munde des Traumdeuters“ abhängig; sie richtet sich nach der Deutung, die ihr der „Mund“ des letztern giebt: כָּל הַחֲלוֹמוֹת הוֹלְכִין אַחַר הַפֶּה, Talmud, ibid. fol., 56a. Dieselbe Vorstellung herrscht auch im muhammedanischen Aberglauben, al-Dârimî, 283 (Tirm.,

II, 45): الرُّوْيَا عَلَى رَجُلٍ طَائِرٍ (جَنَاحٍ ط): ما لَر يَحْدُثُ (Dam., II, 111, 1: إذا حَدَّثَ بِهَا (تَعَبَّرَ: Dam., I. c.: وَقَعَتْ إذا عَبَّرْتُمْ لِلْمُسْلِمِ الرُّوْيَا فَاعْبُرُوهَا عَلَى الْخَيْرِ فَإِنَّ الرُّوْيَا يَكُونُ عَلَى: 288: ما يَعْبُرُهَا صَاحِبُهَا.

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

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

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

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

1) Ham., 232.

2) In den gegnerischen Antworten auf ein Higâ² findet man sehr häufig die Zurückweisung solcher *Drohungen*; vgl. Ham., 641, V., 5—7. Ag., XIX, 128, 10. 18. Muhammed verspottet die feindlichen Dichter damit, dass sie ihre *Drohungen* nicht ausführen können; dies ist wohl der Sinn von Sûre 26, 226.

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

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

5) Tab., I, 1387, 5.

Gedichte gebraucht wird. Dasselbe Wort wendete man auch, wie wir bald sehen werden, bei Gelegenheit von Beschwörungen und Eidflüchen an. So dunkel es auch in etymologischer Beziehung sein mag, — die arabischen Philologen geben ihm die Grundbedeutung: «die Stimme erheben» —, so kann doch als wahrscheinlich angenommen werden, dass es in alter Zeit nicht für profane Rede angewendet wurde. Es haftet dem Worte der Begriff des Zauberischen an, der namentlich in seiner Anwendung bei Beschwörungen zur Geltung kommt. In einem Verse des alten Dichters Abû Duwâd, den Ġauharî, s. v., anführt (vgl. L A., s. v., IV, 431), ist ناشد der *Seher*, der, wie der Prophet Samuel dem Saul, das verlorene Gut (bei den Arabern handelt es sich zu meist um verlaufene Kamele: الصالّة) nachweist. Jedenfalls wird (gegenüber der gebräuchlichen Anwendung von نشد I. für das Suchen und Ausrufen des verlorenen Gutes) IV. vom مَعْرِفٍ¹), d. h. dem Seher, gebraucht. Es kann wohl nicht als zufällig betrachtet werden, dass man dieselben Worte zur Bezeichnung des dichterischen Vortrages angewendet hat.

1) Auch عرّاف. Dieser unterscheidet sich vom *Kāhin* dadurch, dass er verborgene Verhältnisse der Gegenwart kundgibt, während der *Kāhin* Zukünftiges prophezeien kann. Al-Chattābî, bei al-Nawawî zu Muslim, IV, 41; ان الكاهن أنما يتعاطى الأخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار والعرّاف هو الذى يدعى معرفة الشىء المسروق ومكان الصالّة ونحوها من الامور. Vgl. das Sprichw. Mejdânî, II, 237: ما بقى من اللص اخذه العرّاف. Der christliche Arzt Abû-l-Faraġ ibn al-Tajjib (IV. Jhd.) verfasste eine مقالة في عرّاف أخبر بما ضاع, Ibn Abî Ušejbi'a, ed. A. Müller, I, 241, 13.

Gesinnung war erst mit dem Islâm der Boden gewonnen; da mochte man vielleicht, wie dies dem Chalifen 'Otmân zugeschrieben wird, sagen: «den Dichtern sei nichts heilig» (1) الشاعرو لا حريم له. Zur Zeit des Imru' ul-K̄ejs sah man die Liebesgedichte und die Satiren mit anderen Augen an, als wie dies später die religiöse Kritik von Medîna that. Wohl war aber auch schon damals die alte Anschauung von der Inspiration des Dichters nicht mehr lebendig. Die Dichtkunst war auf dem Wege, als blosse *Kunst* betrachtet zu werden, schon weit fortgeschritten, obwohl auch von der alten Vorstellungsweise mancher bedeutsame Rest im Bewusstsein der Dichter und ihrer Hörer noch vorhanden gewesen sein mag.

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

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

11). Vgl. Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî, Rasâ'il (Leidener Hschr. n°. 1049 Warner, fol. 131): وزعم صاحب المنطق في كتابه الثاني من الكتب الأربعة: أن الكذب ليس بقبیح في صناعة الشعر والخطابة ولذلك استبحرت أن العرب أن تقبل وتفرط وتُسرف في الشيء وتُعرق (folgen Beispiele aus Dichtern). Unter den arabischen Dichtern hat sich zu allererst Muhaihil solche Freiheit erlaubt, al-Huṣrî, Zahr al-âdâb, I, 213.

1) Ag., XX, 4, oben.

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

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

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

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

2) Ag., VIII, 68, 6. Die Verstossung galt nach Ibn Da'b (Ġamhara, 38, 10 ff.) dem Umstande, dass der abenteuerlustige Prinz mit seinen Liebesgedichten die Damen des Stammes beunruhigte. In dem von al-Zamachšarî im Rebi' al-abrâr (nach dem Auszuge des Muḥammed b. Kâsim, Rauḍ al-achjâr, Kairo 1292, p. 94) benutzten Berichte wird nur so viel erzählt, dass der König zum

Dichter gesagt habe: *يا بُنَيَّ إِنَّ أَحْسَنَ الشَّعْرِ أَكْذِبُهُ وَلَا يَأْخُصِّنُ*

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

emporhob; man erhoffte Glück und Segen aus der Befolgung seines Rathschlages (التيمّن برأية¹). Den obenerwähnten Zuhejr b. Ġanâb hat man in der That geradezu als *Kâhin* bezeichnet²), und wenn ein ġassânidischer König, dessen Hof er aufsuchte³), den Dichter um ein Arzneimittel angeht⁴), so konnte diese Zumuthung wohl den Glauben an den *‘Arrâf*-Charakter des Dichters zur Voraussetzung haben⁵). Der Glaube an die Erleuchtung der Dichter muss demnach mit der Vorstellung, dass sie von einem Ġinninspirirt werden, in Zusammenhang gedacht werden. Man sagte z. B., dass den Uĥejĥa b. al-Ġulâĥ einen vorislâmischen Fürsten von Medîna, der den Anschlag des jemenischen Tobba^c auf Medîna durchschaute, «ein Schutzgeist» (تابع) von den Ġinnen inspirire, der ihn immer das Richtige treffen lasse⁶).

186, 5. B. Wakâla, n^o. 7: *حتّى يرفعوا الينا امرّكم عرفاءكم*; Kast.: *وهو الذى يعرف أمور القوم وهو النقيب ودون الرئيس*; vgl. B. *‘Atk.*, n^o. 13. Das Amt des *‘Arîf* heisst *عِرافة*, Usd al-ġaba, II, 302, 8: *أن عِرافة أسنعمل إباه على عِرافة قومه*. In späterer Zeit verliert der *‘Arîf*-Titel (freilich hatte sich im Chalifat der Charakter der betreffenden Würde wesentlich verändert) sein ehemaliges Ansehen; wie in aller Obrigkeit sieht man auch im *‘Arîf* nur den *Unterdrücker*. Bezeichnend ist folgende volksthümliche Anschauung: *إنّ الله تعالى لا يستجيب دعاء عريف ولا شرطى ولا صاحب كوبة*, al-Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 324); vgl. Usd al-ġaba I, 302, 23.

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

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

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

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

5) Der Arzt ist *‘Arrâf*, vgl. Wellhausen, 141; das Gedicht des liebeskranken *‘Urwa* b. Hizâm, al-Muwaššâ, ed. Brünnow, 57, 11.

6) Ag., XIII, 120, 16.

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

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

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

1) Aġ., X, 38, unten.

2) Wellhausen, Heidenthum, 131.

3) Aġ., VII, 179, 26.

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

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

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

1) I. Hišâm, 293, 5: كان شاعراً لهم فائداً يستمعون منه ويطيعونه.

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

II, 52, Anm. 4. Ḥassân, Dîw. 77, 12: وجدى خطيب الناس.

3) Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 4, ult.; vgl. 'Âmir b. Wâ'ilâ: كان سيد قومه وشاعرهم, Ag., XIII, 169, 25.

4) Ag., XV, 161, 3.

5) Ag., IX, 157, 6.

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

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

Zunächst ist es Zeit und Ziel der Wanderungen, bei welchen die Kunde des Šâ'ir zur Bethätigung gelangte. Der anerkannte Šâ'ir bestimmt richtigen Ort und richtige Zeit für Aufbruch und Aufenthalt. Die Analogie der wandernden Stämme der Hebräer zeigt uns, dass diese Anordnungen Gegenstände göttlicher Bestimmungen waren: *עַל פִּי יְהוָה יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי יְהוָה יִחַנּוּ* (Num., 9, 18; vgl. V. 23). Den alten Araberstämmen scheinen die *Su'arâ* die Organe dieser Bestimmungen gewesen zu sein ¹⁾. Vom alten Dichter Zuhejr b. Ġanâb wird berichtet, dass man nur auf seinen Zuruf Halt machte und die Wanderungen fortsetzte: *قال ابن الكلبي وكان زهير اذا قال ألا ان للحي طاعن* ²⁾ *ظعننت قضاة واذا قال ألا ان للحي مقيم نزلوا وأقاموا*. Dasselbe wird vom weitberühmten Stammesoberhaupt Kulejb Wâ'il überliefert ³⁾, und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn

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

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

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

3) *Ag.*, IV, 165, 8: *وكان هو الذي ينزلهم منازلهم ويروحهم ولا ينزلون*

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

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

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

2) Wellhausen, Heidenthum, 130.

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

ذی الله, Ğamhara, 125, V. 5.

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

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

Bereits in den Muhammedanischen Studien, I, 44 f., war davon die Rede, dass die alten Araber ihren Dichtern tieferes, dem gemeinen Menschenverstande unzugängliches Wissen zueigneten. Nur möchte ich jetzt die früher den arabischen Sprachgelehrten nachgesprochene Deutung der Benennung des Dichters als *Šā'ir* «der Wissende» modificiren. Diese Benennung sollte den Dichter als den Wissenden und Kundigen nicht «zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten», kennzeichnen, sondern der *Šā'ir* ¹⁾ ist ein «Wissender» im Sinne der synonymen Ausdrücke *‘arrāf* im Arabischen, *jidd^o‘omī* im Hebräischen ²⁾. Er besitzt übernatürliches, zauberisches Wissen und galt in alter Zeit wegen solcher Fähigkeit als eine Art Orakel des Stammes.

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

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

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

هو من فؤاده «weil er seine Rede fühlt und diese aus seinem Innern kommt». Der vornehme, uneigennütige Dichter heisst dort

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

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

Zusammenhang mit *besonderen* Aufgaben des dichterischen Berufes gedacht worden. Wir haben soeben gesehen, dass noch in späterer Zeit vorzugsweise das Higâ³ jenes Gebiet ist, für das man die Intervention der Ginnen erwähnt. Auch ʿAbîd b. al-Abrâş hatte seine Erweckung zum Dichter ¹⁾ zunächst für ein Gedicht erhalten, das der Rettung seiner eigenen Ehre und der seines Stammes gewidmet war ²⁾.

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

1) ZDMG., XLV, 685.

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

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

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

وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَائِمًا أَنَسِيَّةً * ³⁾ وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَائِمَ التَّنَجِّينِ ⁴⁾

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

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

2) Tab., I, 3, 563: وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج
إلا على أصناف صوته.

3) Vgl. Huṣejn b. al-Ḥumâm, Ag., XII, 128, 18:

وقافية غير أنسية قرضت من الشعر أمثالها

4) Hud., 72, 4.

«Ich habe meinem على شيطانى شيئا من هجائه أبغاه على المودة Séjtân etwas von dem gegen ihn (scil. Hammâd) beabsichtigten Higâ' zurückgegeben, um die Freundschaft fort-dauern zu lassen»¹⁾, d. h. ich habe einen Theil dessen, womit ich ihn schmähen wollte, unterdrückt oder zurückgezogen.

II.

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

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

1) Ag., XIII, 85, 4.

2) Ag., II, 135, 19: Garîd; vgl. al-Mas'ûdî, Murûg, III, 327, 3.

3) Ag., XX, 10, 17: لا سبيل الى ذلك هذا صوت قد نهنتى

الجن عنه. Iblis lehrt den Musiker والنغم والنقر, Ag., IX, 53, 14.

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

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

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

1) Chiz. adab, I, 50:

أتى وكل شاعر من البشر شيطانه أنتى وشيطاني ذكر

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

einem Kochkessel brodelt; ich band mein Kamel fest (liess es niederknieen), legte mich hin, mit meinem Kopf auf die Beine des Kamels, und stand nicht eher auf (قلتُ st. قُمتُ der Ausg.) bis dass ich 113 Verszeilen gedichtet hatte» ¹⁾. Der angerufene Šejtân hat ihn dazu inspirirt.

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

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

1) Ag., XIX, 39.

2) LA., لوث, III, 7, 1: قَلَمٌ يُلِثُ شَيْطَانَهُ تَتَّهِمِي.

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

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

1) Aġ., VII, 67, unten.

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

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

Der Dichter war bereits zum Schriftsteller geworden.

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

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

1) Aġ., XVIII, 144, 11.

2) Aġ., I, 137, ult.

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

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

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

1) Ag., XXI, 85, 15.

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

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

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

الصلاة قال اللهم انى اعوز بك من الشيطان الرجيم من همزة ونفثه
ونفثه . . . قال اما همزة فالموتة واما نفثه فالشعر واما نفثه قال كبير

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

1) Muslim, V, 74.

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

3) Muhâdarât al-uḡabâ', I, 48.

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

وَجَلَّ اللَّهُ الشَّاعِرَ قَوْلَ الشَّعْرِ وَأَقْدَرَهُ عَلَيْهِ كَمَا أَلَمَ جِبْرِئِيلَ فِي قَوْلِكَ

1) S. Excuse und Anmerkungen, II.

2) Ibidem.

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

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

5) Bei LA., نَفَثَ, III, 17; نَفَخَ, IV, 31; هَمَزَ, VII, 293. أَنَّهُ كَانَ إِذَا اسْتَفْتَحَ

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

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

1) I. Hišâm, 154. Tab., I, 1153, 3: *انّ هذا لمالك وما هو بشيطان*.

2) Muḥâdarât al-udabâ', I, 51.

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

4) Hschr. der Leidener Universitätsbibl., n°. 1881 (Amîn, 151).

5) Fol. 3r°: *ثم يلزمكم ان تقولوا ان الشعر قرآنًا لأنّ الله عزّ*

zeigt uns recht deutlich die Thatsache, dass die Anschauungen der frühesten Generation, trotz der veränderten Terminologie, an dem heidnischen Vorstellungskreise haften. Muhammed selbst glaubte — so wird in einer alten Legende über seine erste Erweckung durch den Engel Gabriel erzählt —, als er durch den Engel im Traume genöthigt wurde, «zu verkünden», dass er nun zum *Šá'ir* geworden sei ¹⁾, ganz in derselben Weise, wie der durch den Dämon zum Dichten gepresste Ḥassân. Und auch in der theologisch beeinflussten Ueberlieferung seiner Lebensbeschreibung (die Berichte gehen auf al-Ša'bî zurück) wird von dem Verhältniss der inspirirenden Engel Ġibra'îl und Isrâfil zum Propheten dieselbe Terminologie gebraucht, die man von den sich dem Menschen zugesellenden Ġinnen anzuwenden pflegte. Die begleitenden und schützenden Dämonen heissen قرين pl. قرناء der Menschen ²⁾; und auch von jenen Engeln wird gesagt: اسرافيل قُرنَ برسول الله, oder جبريل هو الذي قُرنَ به ³⁾. Der Ausdruck wäre nicht auf dies Verhältniss übertragen worden, wenn der Vorstellung von demselben nicht noch ein Rest von jener Anschauung anhaftete, die den Ausdruck geschaffen hatte. Auch das Wort نَفَثَ, das man von den Einflüsterungen der Ġinnen gebrauchte, wird auf die Einwirkung des Heiligen Geistes übertragen: روح القدس نفث في روعى ⁴⁾.

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

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

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

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

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

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

1) S. Excurse und Anmerkungen, I.

2) B. Ṣalât, n°. 68; Adab, n°. 90. al-Tirmidî, II, 138. Kâmil, 778, 12.

3) Vgl. bei den Rabbinen: שררה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, Me-khiltâ, Par. 6, Ende, zu Exod., XIV, 31 (ed. Friedmann, 33b).

I.

Die arabische Ueberlieferung hat die Anfänge manches alten Dichters vollends unter den Einfluss gönnischer Mächte gestellt. Keines Dichters poetische Laufbahn bietet dafür ein beredteres Zeugniß als die des nachmaligen Panegyrikers des Propheten und seiner Siege, Ḥassân b. Ṭâbit. Ein Si'fât-Dämon — so wird erzählt — begegnete ihm, dem ahnungslosen Jüngling, in einer der Strassen Medîna's. Er hatte sich bis da noch niemals in der Poesie versucht. Da kniete der weibliche Dämon auf seine Brust und redete ihn mit folgenden Worten an: «Bist du es, von dem sein Volk erwartet, das er sein Dichter werde?» Auf seine bejahende Antwort ward er gezwungen, drei Verse zu sprechen, in welchen er auch der Mitwirkung dämonischer Mächte auf sein poetisches Schaffen gedenkt ¹⁾.

Nicht die legendendichtende Nachwelt allein ist es, die der poetischen Kraft des Ḥassân diesen übermenschlichen Ursprung zuschreibt. So wie er sich auch sonst auf seinen «Bruder von den Ginnen» beruft, der ihm seine Worte kunstvoll «webt» ²⁾, sagt er einmal ganz deutlich, dass ihm manche gewichtige Kâfiya zu nächtlicher Zeit vom Himmel herab entgegenkomme ³⁾.

وقائية عاجت بليل رزينة
تلقيت من جو السماء⁴⁾ نزلها

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

2) Dîwân, 39, 4.

3) Ibid., 79, ult.

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

فلست لانسى ولكن لملاك تنزل من جو السماء يصوب

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

App., I, 2, ist der erste Halbvers: **ولست باجنتي ولكن ملاكا**. Gött-

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

Hilfe erlangt er erst die Fähigkeit, dichterische Sprüche hervorzubringen.

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

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

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

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

UEBER DIE VORGESCHICHTE DER HIGĀ²-POESIE.

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

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

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

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



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

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

Budapest, im März 1896.

IGN. GOLDZIHNER.

VORWORT.

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

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

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

07110707

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.

L Arab. n
G6248a

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ERSTER THEIL

LEIDEN
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL
1896

89027
1517108

Handwritten text, possibly a signature or initials, located in the bottom left corner of the page.

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE