Werk

Titel: Das Nasīb der altarabischen Qa□ide

Autor: Lichtenstädter, Ilse

Ort: Lipsiae

Jahr: 1932

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?864009399_0005|LOG_0007

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

DAS *NASIB* DER ALTARABISCHEN *QAṢIDE*

VON

ILSE LICHTENSTÄDTER.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

I. Kapitel. Einleitung 18
1. Aufgabe 18
2. Gegenstand der Untersuchung 19
3. Material und Quellen 21
II. Kapitel. A. Analyse des *Nasīb* (Disposition zu diesem Teil s. S. 24ff.) 22
B. Zusammenfassung 57
1. Das *Nasīb*: eine Liebesklage 57
Schemata des *Nasīb* 58
2. Eingangsformeln 60
3. Feststehende Metonymien 63
4. Besonderheiten einzelner Dichter 66
(Imra'al-Qais und al-A'šā)
Städtische Dichter 69
(Ḥassān b. Ṯābit, Qais b. al-Ḫaṭīm, 'Adī b. Zaid)
III. Kapitel. A. Die Liebe im *Nasīb*.
1. Ausdrücke für „Liebe, lieben, sich verlieben" 73
2. Metaphern und Bilder für „lieben" 75
3. Das freie Liebesverhältnis im *Nasīb* 76
B. Die Frau im *Nasīb*.
1. Worte für „Frau, Freundin, Geliebte" 79
2. Ansehen und Stellung der Frau im *Nasīb* 81
3. Die *Ǧāra* 83
IV. Kapitel. Beurteilung und Kritik des *Nasīb* 86
V. Kapitel. Herkunft und Parallelen 88
1. Herkunft des *Nasīb* 88
2. Parallelen zum *Nasīb* 89
a) *Kitāb al-aġānī* II 123ff. 89
b) Tausend und eine Nacht 91
c) Das Hohe Lied 91
d) Alt-Ägyptische Liebeslyrik 94
Schlußbemerkung 96

I. KAPITEL. EINLEITUNG.

1. Aufgabe.

Das *Nasīb*, das der altarabischen *Qaṣīde* als Einleitung vorangestellt wird und eines der Vorspiele zu dem eigentlichen Thema der Dichtung bildet, ist, so weit uns bekannt ist, die einzige Art der Liebesdichtung aus vorislamischer Zeit. Es ist außerdem fast der einzige Ort, wo in der altarabischen Poesie von Frauen die Rede ist. Außer der Geliebten im *Nasīb* kommt noch die Ehegattin, von der fast immer als der „Tadlerin" gesprochen wird, und die Sängerin in der Weinschänke in den *Qaṣīden* vor (z. B. *Muf.* 71, 6; 72, 2. Lab., *Mu'all.* 60). Dazu kommen noch die Verse, in denen gefangene Frauen geschildert werden; außerdem ist gelegentlich in Kampfszenen von Frauen die Rede (z. B. 'Amr, *Mu'all.* 82—89), auch als Krankenpflegerinnen werden sie erwähnt (Nāb. 8, 2). Immerhin wird verhältnismäßig selten von Frauen in der arabischen Dichtung der alten Zeit gesprochen; ihr Hauptthema bilden Kampf, Ruhm und Ehre des eigenen Stammes oder seines Führers, Schmähung des feindlichen Stammes oder eines Gegners und die Beschreibung eines Wüstenrittes und der Reittiere des Dichters.

Das *Nasīb* ist als die altarabische Liebeslyrik anzusprechen. Es bringt die Klage eines wandernden Beduinen um eine ferne Geliebte zum Ausdruck. Dieser zieht auf seinem Ritt durch die Wüste vorüber an halbverwehten Resten eines ehemaligen Zeltplatzes und erkennt sie als die Spuren des Lagers, in dem er mit seiner Geliebten beisammen war; sie wecken in ihm Erinnerungen an jene schönen Tage und an die Lieblichkeit der Freundin. Damals herrschte frohes Leben an der jetzt verödeten Stätte; nun aber äsen nur noch Gazellen mit ihren Jungen dort, Straußenrudel nur beleben den verlassenen Platz. Der Zeltplatz ruft ihm jene unglückselige Stunde ins Gedächtnis zurück, wo infolge des Aufbruchs ihrer Stämme die Liebenden sich trennen mußten. Die Sehnsucht nach der Geliebten übermannt den Einsamen; Tränen entströmen seinen Augen. Auch nachts in seinen Träumen sieht er die Geliebte vor sich; ihr *Ḫajāl*, ihr Bild, schwebt ihm vor und weckt in ihm schmerzliche Erinnerung an genossenes Glück. Lang aber gibt sich der

tatkräftige Beduine seinem Gram nicht hin; der Anblick seiner Reitkamelin ruft ihn in die Gegenwart zurück; er reißt sich von der Stätte wehmütig-schönen Gedenkens los, um auf seiner Kamelin, der Kameradin seines an Gefahren und Kämpfen reichen Lebens, zu neuen Taten auszuziehen.

Eine Untersuchung des *Nasīb* muß sich zwei Aufgaben stellen: einmal muß sie es als Liebesgedicht betrachten, herausarbeiten, welche Themen, Bilder und Vorstellungen es als solches bietet; dann aber muß sie auf Leben und Stellung der arabischen Frau, wie sie sich im *Nasīb* darstellen, eingehen. Dabei müssen in folgender Arbeit sowohl die Verse, in denen der Dichter die „Tadlerin", seine Ehefrau, anredet, als auch die Stücke, die sich auf die Sängerin und auf die gefangenen Frauen beziehen, außer acht gelassen werden. Sie alle gehören anderen Gebieten der *Qaṣīde* an, die nichts mit dem *Nasīb* zu tun haben. Von der Sängerin ist in den Weinliedern, von der „Tadlerin" oft im Selbstlob, immer aber außerhalb des *Nasīb*, die Rede; die Erwähnung gefangener Frauen geschieht in Kampfschilderungen und in Versen, die die Taten eines Mannes oder Stammes rühmen. Eine Untersuchung auch dieser Themen würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

2. Gegenstand der Untersuchung.

a) Gegenstand der Untersuchung ist das altarabische *Nasīb*. Es ist nötig, festzustellen, in welchem Sinne hier das Wort „altarabisch" angewandt wird, da es nicht eindeutig aufgefaßt wird. Im Verlauf dieser Arbeit wird es als Bezeichnung für die vorislamische Poesie, die Dichtungen der *Ǧāhilīja*, gebraucht; mit hineinbezogen unter diesen Begriff und in die Untersuchung werden noch die Dichtungen der *Muḫaḍramūn*, also derjenigen Dichter, deren Leben schon in der Heidenzeit beginnt, die aber das Auftreten Muḥammed's und die Verbreitung seiner Lehre noch erlebten, z. T. sogar selbst zum Islam übertraten. Diese Dichter dürfen mit Recht noch zu den altarabischen gezählt werden; denn wenn auch durch Muḥammed eine neue Ära der arabischen Geschichte und Kultur eingeleitet wurde, war doch in der Frühzeit des Islam die Tradition der *Ǧāhilīja* noch lebendig und besonders in der Poesie noch wirksam. Nicht mehr berücksichtigt werden

in dieser Arbeit die Werke derjenigen Dichter, die erst im Laufe des ersten Jahrhunderts der *Hiǧra* geboren wurden und deren dichterische Entwicklung infolgedessen bereits völlig unter islamischem Einfluß stand. Der Begriff „altarabisch" umfaßt also das Jahrhundert vor Muḥammed und die Frühzeit des Islam.

b) Diese Scheidung und Abgrenzung ergibt sich aus der Eigenart der arabischen Poesie; sie ist auch für die Klarheit der Untersuchung erforderlich. Die arabische Dichtkunst ist durch starke Gebundenheit in Form und Inhalt gekennzeichnet: Nicht in der Neuartigkeit des Gedankens, sondern in seiner neuen Formulierung wird die Schönheit eines Verses erblickt. Daher finden wir immer wieder denselben Sinn in immer neuen Variationen: man sehe z. B., in wieviel Umformungen das Fernsein der Geliebten ausgedrückt wird (IIA. 1). In islamischer Zeit führt diese Eigentümlichkeit zu immer größerer Formelhaftigkeit. Gewisse Gedankengänge, z. B. die Klage bei den *Aṭlāl* oder die Schilderung eines Kamelrittes durch die Wüste, gehören zu einer ordnungsgemäß verfaßten *Qaṣīde*; sie dürfen selbst bei einem städtischen Dichter nicht fehlen, der das Leben in der Wüste nicht aus eigener Anschauung kennt. Wir müssen daher die islamische *Qaṣīde* bei unserer Untersuchung über das altarabische *Nasīb* außer acht lassen, wenn wir einen Eindruck von der ursprünglichen arabischen Dichtung, die hauptsächlich Beduinenpoesie ist, gewinnen wollen.

Auch um die Frage nach der Stellung der Frau im *Nasīb* und der Beziehung zwischen Mann und Weib in ihm zu beantworten, ist in der vorliegenden Arbeit die Beschränkung auf die altarabische Poesie notwendig. Zwar besitzen wir in den Arbeiten von W. R. Smith[1] und J. Wellhausen[2] zwei Darstellungen dieses wichtigen Gebietes altarabischen Lebens, doch beschränken sich beide Arbeiten nicht auf die vorislamische Zeit und berücksichtigen als Quellen sowohl Poesie als auch *Qor'ān* und *Ḥadīṯ*[3]. Der Islam faßt das Verhältnis der

---

1 W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia.* London 1907.

2 J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern.* Göttingen 1893.

3 In der vorliegenden Arbeit werden nur die poetischen Zeugnisse, nicht aber die Prosaberichte über die Verhältnisse der *Ǧāhilīja* herangezogen.

beiden Geschlechter zueinander in anderer Weise auf als die heidnische Zeit; wir müssen auch aus diesem Grunde unsere Untersuchung auf das altarabische *Nasīb* beschränken, um nicht in die Gefahr zu geraten, heidnische Zustände auf islamische Gebräuche oder islamische Vorstellungen auf heidnische Verhältnisse zu übertragen. Dieselben Gesichtspunkte sind auch für eine weitere Aufgabe gültig, die sich diese Arbeit gestellt hat: den Anfang zu einer gründlichen Untersuchung der einzelnen Abschnitte der *Qaṣīde* zu machen, die bisher noch nicht eingehend bearbeitet worden sind. Auch dafür ist die Scheidung zwischen altarabischer und islamischer Poesie unumgänglich.

3. Material und Quellen.

Aus dem Vorhergesagten ergibt sich, daß als Material für diese Arbeit nur das in Frage kommt, was zeitlich und inhaltlich in den oben angegebenen Rahmen gehört. Es scheidet also die Fülle von *Qaṣīden* und Versen aus islamischer Zeit völlig aus, ebenso wurden alle diejenigen, die anonym (unter der Überschrift: *qāla āḫaru* oder dgl.) überliefert sind, außer acht gelassen, da bei diesen Versen ihre Zugehörigkeit zur einen oder anderen Periode nicht festzustellen ist. Bearbeitet wurden die Diwane der Dichter der *Ǧāhilīja* und die großen Sammlungen, in denen *Qaṣīden* aus dieser Zeit zu finden sind. Im einzelnen wurde herangezogen:

1. Die *Mufaḍḍalīǧāt*,
2. Die *Ḥamāsa* des Abū Tammām,
3. Die sieben *Muʿallaqāt* des an-Nābiġa, ʿAntara, Ṭarafa, Zuhair, Imraʾ al-Qais, al-Ḥāriṯ, Labīd, ʿAmr b. Kulṯūm,
4. Die Diwane der Dichter: an-Nābiġa, ʿAntara, Ṭarafa, ʿAlqama, Zuhair, Imraʾ al-Qais, Labīd,

---

Die verschiedenen Gebiete der altarabischen Literatur sind nicht von gleichem Zeugniswert. So geben z. B. die in den *Aiǧām al-ʿarab* enthaltenen Berichte nicht die wirklichen Verhältnisse wieder, wie sich aus der Arbeit von W. Caskel, *Aiǧām al-ʿarab. Studien zur altarab. Epik* in *Islamica* III, Heft 5 ergibt. Um diese feststellen zu können, muß zunächst einmal das Material gesondert untersucht werden, das sich aus den einzelnen literarischen Quellen, wie *Aiǧām al-ʿarab*, *Amṯāl*, Poesie ergibt, ohne Prüfung, ob die Berichte der Wirklichkeit entsprechen.

Qais b. al-Ḫaṭīm, al-Aʿšā (Maimūn), Aus b. Ḥağar, Ḥassān b. Ṯābit, Ḥātim aṭ-Ṭāʾī.

5. *Dīwān der Huḏailiten.*

Hieraus ergab sich ein Material von mehr als 1600 altarabischen Versen. Da danach die prinzipiellen Gesichtspunkte für die Beurteilung des *Nasīb*, seine Merkmale und Motive feststanden und sich bei der Durcharbeitung weiterer *Qaṣīden* immer nur Variationen von diesen, jedoch nichts prinzipiell Neues ergab, wurden die *Ḥamāsa* des al-Buḥturī, die *Ǧamharat aš'ār al-'arab*, sowie die *Aṣmaʿīyāt* nur durchgesehen, aber nicht mehr eingehend bearbeitet. Ebenso sind im allgemeinen Einzelverse und *Nasīb*fragmente unberücksichtigt geblieben, sowie solche Gedichte, die nicht mit Bestimmtheit einem alten Dichter zugeschrieben werden.

II. KAPITEL. A. ANALYSE DES NASĪB.

Wir können drei Hauptthemen des *Nasīb* unterscheiden, zu welchen sich verschiedene Nebenmotive gesellen. Alle drei sind der Erinnerung an eine verlorene Geliebte gewidmet, die fern von dem Dichter weilt, die er vor langer Zeit geliebt hat und an deren Schönheit und Anmut er wehmütig denkt. Immer klagt der Dichter um eine Liebe, welche er in früheren Zeiten genossen hat, nie aber spricht er von dem Glück einer Leidenschaft, die ihn im Augenblick, wo er dichtet, umfangen hält.

Die drei Hauptthemen sind:

1. Die Klage bei den *Aṭlāl*[1].

Der Dichter steht an einer Stelle, wo ihm halbverwehte Spuren, Reste des Zeltgrabens, trockener, mit Sand bedeckter Kamelmist und rußige Kochsteine zeigen, daß hier einmal die Lagerstätte eines Beduinenstammes gewesen ist. Er erkennt sie als den Ort, wo er vor langen Jahren mit seinem Stamm zur Zeit der Frühjahrsweide gemeinsam mit dem Stamm der Geliebten gezeltet hat. Die Stätte seines vergangenen Glückes ruft in ihm Erinnerungen hervor, seine Tränen strömen, da er der Schönheit der Geliebten gedenkt.

---

1 Vgl. die genauen Angaben in den folgenden Kapiteln.

II. Der Trennungsmorgen.

Der Dichter versetzt sich in Gedanken in den Morgen zurück, wo sich die beiden Stämme, sein eigener und der der Geliebten, nach der glücklichen Zeit der Frühlingsweide, voneinander trennen und nach verschiedenen Richtungen weiterziehen. Er schildert die Kamele mit den Frauensänften und leitet von da aus über auf die Beschreibung der Schönheit der Geliebten.

III. Das *Ḫajāl.*

Der Dichter liegt in der Nacht wach, während rings um ihn her seine Gefährten schlafen, denn vor seinen Augen steht das Bild der fernen Geliebten, das ihm die Erinnerung an sie vorgaukelt. Er sieht die Geliebte in ihrer ganzen Schönheit vor sich stehen, doch es ist nur ein Traum; und mit dem Anbruch des Morgens verschwindet die Erscheinung.

Diese drei Hauptthemen erfahren jedes eine Erweiterung durch verschiedene Nebenmotive.

I. Im Anschluß an das Wiedererkennen der Raststätte setzt gewöhnlich eine eingehende Schilderung dieses Ortes ein. Er ist nur noch schwer zu erkennen, weil Wind und Regen ihn verändert und oft fast völlig unkenntlich gemacht haben. Während der langen Jahre sind Regengüsse als Platz- und Gußregen, oder als sanftes, aber langanhaltendes Rieseln, über ihn dahingegangen und haben reiche Vegetation dort hervorgerufen. An der Stelle, wo einst das muntere Leben der Beduinenstämme geherrscht hat, tummeln sich jetzt nur noch Gazellen und Antilopen; in der weiten Ebene haben sie ihre Lagerstätten, gebären und säugen sie ihre Jungen. Mit diesen Tieren wird oft die Geliebte verglichen.

II. Die Erinnerung an den Tag der Trennung ist in dem Dichter wach. Er schildert die beladenen Kamele, die wie Schiffe aussehen, die Sänften mit ihren roten Decken und Teppichen, die Frauen, die hinter den Vorhängen verborgen sind. Er wirft der Freundin Unbeständigkeit und Untreue vor, klagt sie der Koketterie an oder rühmt sich der Gunst, die sie ihm erwiesen hat. Oft hat er von der bevorstehenden Abreise gewußt, an Anzeichen gemerkt, daß er sich bald von seiner Geliebten trennen müsse (die Sklaven haben die Kamele von

der Weide zurückgeholt u. ä.)[1], oft aber kam der Aufbruch ihm auch völlig unerwartet. Während sich der Zug immer weiter entfernt, verfolgt er im Geiste die Reise seiner Freundin; er kennt den Weg, den sie einschlagen, weiß, welche Orte sie berühren, welche seitlich liegen lassen wird.

III. Auch die Erscheinung des Traumbildes, des *Ḫajāl*, ist mit anderen Motiven verbunden. Der Dichter schildert uns, wie er die Sterne beobachtet, da er vor Sehnsucht und Liebeskummer nicht schlafen kann, während seine Gefährten, die solches Leid nicht wachhält, der Ruhe pflegen.

In jedes der drei Hauptthemen kann sich eine eingehende Schilderung der Geliebten, ihrer seelischen Vorzüge, ihrer körperlichen Reize einfügen. Der Dichter rühmt ihre Vornehmheit, erinnert sich ihrer anmutigen Kleidung und preist ihren Schmuck, der ihren Körper ziert und ihre Schönheit erhöht. Auch der Seelenzustand des Liebenden wird eingehend geschildert. Der Kummer hat ihn alt und grau gemacht, Krankheit verzehrt ihn. Er macht seiner Freundin Vorwürfe; doch in vielen Versen rühmt er sich vor ihr seiner Heldentaten, seines Mutes, der Ausdauer, die er während anstrengender Wüstenritte zeigt.

Es ergibt sich für die Analyse des *Nasīb* folgende Disposition, die, wenn sie auch eine etwas schematische Form hat, doch im wesentlichen sein Grundsystem ist. Eine so strenge Reihenfolge der einzelnen Motive, wie sie hier um der Systematik willen gezeigt wird, wird in den *Qaṣīden* nicht eingehalten, doch ist eine gewisse Zusammenfügung einzelner Themen zu beobachten.

I. Fernsein der Geliebten (S. 26).

II. Klage bei den *Aṭlāl*.
   1. Erkennen des Ortes (Spuren, Gräben, Kochstellen, Kamelmist) (S. 28).
   2. Seine Veränderung durch Wind und Regenströme (S. 29).
      Daran anschließend:
      a) Schilderung des Regens (S. 32).
      b) Reiche Vegetation, die durch den Regen hervorgerufen ist (S. 33).

1 Vgl. S. 36 und Kap. III A 2 letzter Abschnitt.

3. Der Zeltplatz, eine Lagerstätte der Tiere; anschließend: Schilderung der Tiere (Gazellen, Antilopen) (S. 33).
(Oft auch innerhalb dieses Themas: Anrede an die *Aṭlāl* und Schilderung der Geliebten, letzteres u. V.)

III. Der Trennungsmorgen.

1. Die Frauen in den Sänften (S. 34).
(Schilderung der Kamele und der Sänften: Decken, Schleier vor den Sänften; Kamele mit den Sänften sehen aus wie Schiffe.
Vorwürfe gegen die Geliebte wegen ihrer Untreue; Klage über die Zurückweisung, Freude über Gewährung [hieran knüpft oft eine eingehende Schilderung der Schönheit der Geliebten an; s. u. V]).
2. a) Überraschtwerden des Dichters durch die Trennung (S. 36).
b) Erwartung der Trennung von seiten des Dichters.
3. Verfolgen der Reise im Geiste (S. 36).

IV. Die Erscheinung des *Ḫajāl* (S. 36f.).

1. Schilderung der Nacht (Ruhe der Gefährten, Schlaflosigkeit des Liebenden).
2. Das *Ḫajāl* (Verwunderung des Dichters darüber, daß die zarte Geliebte einen so langen Weg hat zurücklegen können).
(Auch hier folgt oft die Schilderung der Geliebten.)

V. Die Geliebte, ihre Persönlichkeit und ihre Schönheit.

1. Vornehmheit der Geliebten. (Beweis: Sie braucht nicht zu arbeiten, kann lang schlafen.) (S. 38.)
2. Die Freundin als Gattin. (Vergleich mit Muttertier, Verspotten des Gatten oder ihre Treue gegen diesen.) (S. 38f.)
3. a) Das Beisammensein mit der Geliebten: 1. am Tag, 2. in der Nacht, 3. die Lauscher, 4. einmaliges Sehen (S. 39).
b) Die seelischen Vorzüge und körperlichen Reize der Geliebten (Schönheitsideal der Araber) (S. 41).
4. Schönheitsmittel der Araberin.
a) Kleider (S. 48).
b) Schmuck (S. 49).
c) Parfums (S. 51).

5. Sprödigkeit und Koketterie der Freundin (S. 52).
6. Vergleiche der Schönheit der Geliebten
   a) mit Tieren (Gazellen, Antilopen) (S. 53),
   b) mit Wolken, bewässerten Fluren (daran anschließend oft Regenschilderung, s. u. IIb) (S. 54).

Ein weiteres Motiv, das sich an jedes der drei Hauptthemen anschließen kann, ist:

VI. Der Liebende und sein Liebeskummer.
1. Hinweis auf sein Alter (S. 55).
2. Seine Trauer, seine Krankheit aus Gram (S 55 f.).
3. Selbstlob[1] (S. 57).

I. Fernsein der Geliebten.

Das Entferntsein der Geliebten zeigt sich in dreierlei Gedankengängen, die den drei Hauptmotiven entsprechen.

a) Der Dichter klagt an verödeten[2], verlassenen[3] Wohnungen (Lab., *Mu'all.* 1[3]; 11[2]), er spricht von der Erinnerung[4] an die ferne Geliebte (Imr., *Mu'all.* 1[4]; 'Urwa 1, 6[4]; *Muf.* 38, 4[4]; Qais b. Ḫaṭ. 1, 1[4]; Imr. 9, 1) oder er gedenkt des Fortzugs[5] der Freundin mit ihrem Stamm (Nāb. 5, 6). Auch die Frage nach dem jetzigen Aufenthaltsort der Geliebten wird gestellt ('Urwa 1, 4) oder beantwortet ('Ant., *Mu'all.* 4, 6), indem ihre neuen Wohnorte angegeben werden: Sie ist fern im Gebiet anderer Stämme (Lab., *Mu'all.* 17—19), in feindlichem Land ('Urwa 2, 3), immer aber so weit entfernt, daß der Liebende sie nicht erreichen kann (*Muf.* 46, 7; Aus b. Ḥağ. 2, 1; A'šā 4, 9). Er ist von Liebe zu einer Frau bewegt, der er sich nicht nähern kann (*Huḏ.* 148, 1[6]), da sie in einem unwegsamen[7] Lande wohnt ('Urwa 2, 2), so daß es schwer ist, sie zu besuchen[8] ('Ant., *Mu'all.* 6, 9; A'šā 5, 1[9]; 'Ant. 23, 1[10]). So sehr er auch ihre Nähe

---

1 Da das *Faḫr* ein eigenes Gebiet der arabischen Poesie ist, wird es hier nur als oft auf das *Nasīb* folgend erwähnt, aber nicht eingehend behandelt. 2 *'arija.* 3 *abada* V. 4 *ḏakara.*
5 *ḥamala* VIII. 6 *ğāra* (*u*) III.
7 *maḍilla*, wörtl. „Land, in dem man sich leicht verirren kann".
8 *ṭalaba.* 9 *zāra* (*u*). 10 „Besuch" *lamma*, pl. *limām.*

wünscht (*Muf.* 47, 2), ist ihre Hingabe nicht zu erlangen[1], weil sie fern ist[2] (*Huḏ.* 148, 3); zwischen ihm und ihr liegen weite Wüsten (Imr. 34, 2; *Muf.* 56, 13), sein Aufenthaltsort ist fern und rauh (Zuh. 1, 7), weit von dem ihren (Qais b. Ḫaṭ. 5, 17). An vielen weiteren Stellen noch wird von der Ferne ihres Reiseziels[3] (*Huḏ.* 3, 2; *Huḏ.* 18, 14; *Muf.* 114, 1[4]; *Muf.* 119, 2[2]) oder der Entferntheit ihrer Wohnung (*Muf.* 98, 18.[2] Ṭar. 5, 16[3]) gesprochen; immer wieder wird betont, daß die geliebte Frau weit fort (*Muf.* 43, 1[5], *Muf.* 96, 1[6]; *Muf.* 119, 2; *Muf.* 119, 7) und eine Begegnung mit ihr nicht möglich ist (*Muf.* 51, 3; Qais b. Ḫaṭ. 1, 1). Er sehnt sich nach der Geliebten (*Muf.* 23, 3; A'šā 5, 2; Qais b. Ḫaṭ. 16, 1; Imr. 20, 1); die Sehnsucht[7] ist wie ein Fieberanfall (*Muf.* 26, 4f.; *Muf.* 41, 2) und kommt über ihn wie eine Krankheit (*Muf.* 21, 1; *Muf.* 38, 4; *Muf.* 43, 1; Ṭar. 5, 2). (Vgl. VI, 2.)

b) Der Abzug der Stämme und die damit verbundene Trennung der Liebenden ist die Ursache, daß das Band, welches die Geliebte und den Freund miteinander verband, zerschnitten[8] wurde. Dies ist ein sehr häufig vorkommendes Bild, für das eine große Anzahl Belegstellen angeführt werden könnte (Lab., *Mu'all.* 16[9]; A'šā 13, 1[10]; A'šā 3, 3[11]; Ṭar. 11, 7[12]; Nāb. 23, 1[13]; *Muf.* 44, 7[14] u. v. a. s. Anm. 8). Weniger häufig wird gesagt, das Band ist abgenützt (A'šā 4, 1[15]; *Muf.* 11, 2[16]; Zuh. 9, 3[17]), einmal: das Band, das so fest schien, erwies sich als alter Lappen (Muf. 28, 1[18]). Die Trennung ist unwiderruflich; er hat mit seiner Freundin gebrochen ('Alq. 1, 1; Lab. 17, 12) und verläßt sie (Nāb. 7, 1).

---

1 Wörtl. *lā waljuhā qarībun.* 2 *šaṭṭa.*

3 *šaḥaṭa, na'ā* (*i*) „fern sein", *nawan* „Reiseziel".

4 *šatta* IV. „fortführen", *ba'uda* III „entfernt halten".

5 *bāna* (*i*).

6 „Entfernung" *ša'b*, pl. *šu'ūb*; *šaṭṭa.* 7 Vgl. Kap. III 1.

8 *qaṭa'a* (Mutal. 14, 1), II. (Qais b. Ḫaṭ. 13, 1; *Muf.* 9, 4); IV. (*Muf.* 11, 2), V. (Lab., *Mu'all.*, 16); *ǧaḏḏa*: (*Muf.* 9, 3); *ṣarama*: (Qais b. Ḫaṭ. 10, 1; *Muf.* 9, 1; *Muf.* 125, 1; Lab. 17, 12); *qaḍaba*: V. ('Alq. 1, 7.) VII. (Qais b. Ḫaṭ. 13, 1.)

„Band, Fessel": 9 *sabab*, pl. *asbāb*; 10 *ḥabl*; 11 *waṣl*, pl. *wiṣāl*; 12 *ša'n*, pl. *šu'ūn*; 13 *wiṣāl*; 14 *mauṯiq*, pl. *mawāṯiq*, wörtl. „Bündnis"; 15 *wāhin* [von *wahā* (*i*)]; 16 *armām* (vgl. Lab., *Mu'all.* 16; *asbābuhā wa-rimāmuhā*); 17 *ḫalaq, wāhin*; 18 *raṯṯ.*

Es ist ihm sogar bewußt, daß eine neue Begegnung mit einem Mädchen nur neue Trennung bringe: „Es bedeutete nur Unglück am Tag, da ich ihr begegnete, und wiederum Abtrennen deiner Bande (*ḥabl*) von den ihren" (A'šā 11, 3).

c) Auch aus den Gedichten, die die Erscheinung des *Ḫajāl* zum Thema haben, geht klar hervor, daß der Dichter um eine verlorene Geliebte klagt. Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, allein beweist schon, daß die Freundin fern ist: wäre sie nahe, so brauchte sie nicht ihr Bild dem Geliebten zu senden; sie könnte selbst zu ihm kommen oder er sie besuchen. So aber muß sie ihm aus der Ferne ihr *Ḫajāl* schicken (*Muf.* 6, 1; *Muf.* 23, 1; *Muf.* 104, 1), eine Vision von sich, die den Dichter in der Nacht, während der Schlaf ihn flieht (*Muf.* 1, 1), überfällt und ihm ihre Gestalt vorgaukelt. Er ist erstaunt, daß dieses zarte Mädchen einen so weiten Weg gehen konnte (*Muf.* 62, 2; *Muf.* 104, 2; Qais b. Ḫaṭ. 2, 1f.); denn groß ist die Entfernung zwischen ihrem Wohnsitz und dem seinen.

II. Klage bei den *Aṭlāl*.

1. Auf seiner Wanderung durch die Wüste kommt der Beduine an einer Stelle vorbei, welche er an den Spuren, die von ehemaligem Bewohntsein zeugen, als den zerstörten Lagerplatz[1] von Beduinen erkennt. (Zuh., *Mu'all* 1f.; Nāb. 19, 1.) Er bleibt an der Stelle stehen (Zuh., *Mu'all.* 4; *Muf.* 122, 4; 124, 3) oder läßt seine Kamelin dort halten ('Ant., *Mu'all.* 3). Er fragt sich nach dem früheren Besitzer der Wohnungen *li-mani -d-dijāru Muf.* 122, 1; Zuh. 4, 1) und erkennt sie schließlich als die seiner früheren Geliebten wieder (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1; *Muf.* 124, 1; Zuh. 11, 1). Da begrüßt er den Ort freudig ('Ant., *Mu'all.* 2, 5[2]; Zuh., *Mu'all.* 6[3]; Imr. 40, 1[3]; Imr. 52, 1[3]). Lange verweilt er an der Stätte seines früheren Glückes ('Ant. 19, 1); er wünscht sich, sie nie verlassen zu müssen (Ṭar. 19, 16) — 'Antara jedoch ruft einmal (26, 1) Gottes Fluch auf die Trümmer-

1 Die termini, die dafür gebraucht werden, sind: *ṭalal*, pl. *ṭulūl* und *aṭlāl* „Trümmer"; *dār*, pl. *dijār* „Wohnort, Lagerplatz"; *manzil*, pl. *manāzil* „Halteplatz, Wohnung"; *dimna*, pl. *dimn*, wörtl. „Mist", meton. für „Wohnung" (*Muf.* 74, 1; Lab. 17, 1; Zuh., *Mu'all.* 1; A'šā 1, 2; Nāb. 19, 1; Nāb. Anh. 26, 1).

2 *'im ṣabāḥan*, vgl. Imr. 1, 1 (De Slane). 3 *in'am ṣabāḥan.*

stätte und das Andenken der Geliebten herab (*qātalahu-llāhu*) —. Auch seine Gefährten veranlaßt der Dichter, stehen zu bleiben (Imr., *Mu'all.* 1; Imr. 65, 1; 'Ant. 23, 4), und als sie sehen, welche Erregung sich ihres Kameraden bemächtigt, bleiben sie bei ihm und sprechen ihm Trost zu (Imr., *Mu'all.* 5; Ṭar., *Mu'all.* 2).

2. Aber wie anders sieht der Ort jetzt aus! Er ist von Bewohnern entblößt, verödet (Nāb. 17, 1[1]; 'Ant., *Mu'all.* 5[2 3]; Lab. 46, 1[2]; Nāb. 19, 8[3] u. v. a.), wild (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1[4]; Nāb. 19, 3[5] u. a.) und leer[6], denn längst sind seine Bewohner fortgezogen (*Muf.* 49, 3[6]; *Muf.* 54, 4[6]; Zuh. 18, 1[6]; Aus b. Ḥağ. 23, 1[7], Lab. 46, 1f.[8]).

Die Naturgewalten haben ihr zerstörendes Werk getan; „Regengüsse"[9] sind auf den Platz gefallen (Nāb. 21, 2[10]; Nāb. 29, 2[11]) und haben die Spuren aufgedeckt (Lab., *Mu'all.* 8), Winde sind darüber hingebraust *rabba* IV und haben im Verein mit dem Regen den Ort verändert (Ṭar. 12, 3f.; Zuh. 1, 2; Zuh. 3, 2; Zuh. 4, 2. — „Regen": *samā'*), so daß er nicht mehr die vertraute *anīs* Stätte seines Glückes ist (Zuh. 17, 2). Durch den Einfluß der Zeit — Jahre sind vergangen, seitdem die Liebenden beieinander waren: die kürzeste Zeitspanne, die ich angegeben fand, ist ein Jahr, die längste 20 Jahre[12] — und der Witterung sind auch die „Spuren"[13] verwischt, die vom Leben und Treiben, das einstmals hier geherrscht hat, zeugen (Zuh. 1, 1[15]; *Muf.* 21, 4[14]; *Muf.* 25, 1[15]; *Muf.* 21, 19[16]; Aus b. Ḥağ. 23, 2[16]; Qais b. Ḫaṭ. 4, 1[17]; „abgenutzt, alt": Nāb. 19, 1[18]; Lab.

---

1 *'afā* (*u*). 2 *qawija* IV. 3 *qafara*. 4 *waḥaša* IV.
5 *abada* V. 6 *ḫalā* (*u*).
7 *nakira* V. „unkenntlich sein". 8 *'arija*.
9 *hāṭil*, pl. *hawāṭil* „Regen mit großen Tropfen", *sail*, pl. *sujūl* „der strömende" (Regen); *sārija* „das in der Nacht ziehende" (Gewölk); vgl. S. 32.
10 *hāṭil*; *sārija*.
11 *hamara* VII. Imr. 18, 5; *ranna* „tönen, klatschen" (vom Regen).
12 Ganze Jahre mit ihren heiligen und gemeinen Monaten (Lab., *Mu'all.* 4); lange Zeit (Nāb. 5, 1); 30 Monate (Imr. 52, 3); 7 Jahre (*Muf.* 122, 2; Nāb. 21, 3); 1 Jahr (Ṭar. 11, 9; Ṭar. 12, 1); 2 Jahre (Zuh. 9, 2); 8 Jahre (Zuh. 14, 2); lange Jahre (Zuh. 18, 1).
13 *rasm*, pl. *rusūm*: z. B. *Muf.* 57, 1 und öfter; *iṯr* (*aṯar*), pl. *āṯār*: Aus b. Ḥağ. 12, 5 u. a.; *āja*, pl. *ājāt*: Imr. 65, 1; 'Urwa 9, 1; Zuh. 11, 2; A'šā 18, 3.
14 *darasa*. 15 *'afā*. 16 *'ḏr* VIII. 17 *waḥš*. 18 *bālin*.

13, 1[1]; Zuh. 18, 1[2]) — in den *Mufaḍḍalīǧāt* finden wir zweimal, daß sie noch nicht verwittert sind (*Muf.* 21, 4, 19; *Muf.* 57, 1) — und nur noch schwer zu erkennen. Daher bedarf es langer Überlegung, ehe der Dichter mit Bestimmtheit den Lagerplatz erkennen kann (Zuh., *Muʿall.* 4; Aus b. Ḥağ. 23, 1). Die Winde haben die Spuren bei ihrem Zerstörungswerk verweht (Nāb. 6, 2; Nāb. 20, 2; Zuh. 4, 2). Doch ganz konnten auch diese sie nicht verwischen: Reste der menschlichen Behausungen sind noch sichtbar: der „Zeltgraben"[3] (Zuh. 16, 5; Nāb. 5, 3; ʿAdī b. Zaid in *Aġ.* II, 149, Z. 13 [Kairo 1928] u. a.), der eingefallen (Lab. 16, 4) und so eben geworden ist, wie der Grund einer „Tränkzisterne"[4] (Zuh., *Muʿall.* 5; Nāb. 17, 4), die „Zeltpflöcke"[5] (Nāb. 5, 3; Imr. 18, 2), die Tränkzisterne[4] (Zuh. 15, 6), die oft vollständig zerstört ist (*Muf.* 35, 1), die Kochstelle, „rußige, durch das Feuer gebräunte Steine"[6] (Zuh., *Muʿall.* 5; ʿAdī b. Zaid in *Aġ.* II 49, 6 u. a.) und „Asche"[7] (*Muf.* 21, 5, Ṭar. 19, 1), deren „Kohle" *ḥumam* „ausgelöscht" *dāris* ist, und die wie *kuḥl* aussieht (Nāb. 17, 4). Vom Brennholz *ḥaṭab* ließ das Feuer nichts übrig (Muf. 35, 3). Auch „trockener Kamelmist"[8] *dimna* findet sich noch vor (Zuh., *Muʿall.* 1; *Huḏ.* 153, 2)[9].

Diesen Zeugen seines vergangenen Glückes klagt der Dichter sein Leid (ʿAnt., *Muʿall.* 3); er fragt sie, will von ihnen Auskunft haben über das Ergehen der Geliebten (Lab., *Muʿall.* 10; Nāb. 5, 2; Imr. 51, 2; *Muf.* 38, 3), bittet sie zu reden (ʿAnt., *Muʿall.* 2) und fordert sie auf, vom Wegzug der Sänften zu erzählen (Imr. 40, 2). Zeltgraben und Asche aber antworten nicht (*Muf.* 114, 4), da sie taub sind (ʿAdī b. Zaid in *Aġ.* II, 139, 7) oder geben nur undeutliche Antwort (*Muf.* 124, 3). Die tauben, unveränderlichen Dinge (Lab., *Muʿall.* 10) sind

---

1 *qaduma* VI. 2 *rāma* (i). 3 *naʾj* und *nuʾj*.

4 *ḥauḍ*, pl. *ḥijāḍ*; s. Ahlw., *Bem. z. Echth.*, zu Nāb. 17, 4.

5 *irǧ*, pl. *awārīǧ*.

6 *uṭfīja*, pl. *aṭāfīj*; s. Nöld., *Fünf Moʿallaqāt*, Anm. zu Zuh., *Muʿall.* und Doughty, *Travels* I, S. 304.

7 *ramād*.

8 Vgl. Doughty, *Travels* II 224.

9 In etwas ironischer Weise wird der Zeltgraben Zuh. 14, 4 erwähnt: Er sei für alle Liebenden ein Trost, aber bei seiner Liebe hilft auch er nichts.

stumm wie ein Buch (Lab. 47, 1), aber wenn sie sprechen könnten, hätten sie viel zu erzählen (*Muf.* 54, 1).

Mannigfaltig sind die Vergleiche, die sich dem Dichter beim Anblick der Spuren aufdrängen. Sie sehen aus wie „Tätowierungen" *wašm*, pl. *wušūm* (Zuh., *Mu'all.* 2 und oft), die in Bogen (Lab., *Mu'all.* 9), auf der Hand eines Mädchens eingeritzt sind (Zuh. 18, 3). Oder aber sie werden mit Schriftstücken verglichen, deren Schrift mit dem *qalam* wieder aufgefrischt wurde (Lab., *Mu'all.* 8; *Muf.* 105, 7; *Muf.* 114, 5; vgl. 'Adī b. Zaid in *Ag.* II 149, 13), was nur ein geschickter Schreiber tun kann (*Muf.* 105, 8). Sie sehen aus wie die Schrift in Büchern (*Muf.* 74, 1) oder das Titelblatt eines Buches (*Muf.* 41, 1), wie vergoldete Schriftzüge (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1), gleichen Geschriebenem (Zuh. 15, 6; 17, 3) auf Tafeln (Lab. 16, 3) oder Schriftzügen, die ein jemenitischer Knabe zieht (Lab. 13, 2f.). Die Spuren erinnern den Dichter an altes Pergament (Zuh. 9, 2), das der Schreiber schmückt, als ob er es tätowierte (Ṭar. 19, 2); an die beschriebenen Stoffstücke der Perser (*Muf.* 25, 1) und an die Linien, die die Feder auf Lederstücke zieht (*Muf.* 54, 2). Auch an die Psalmbücher der Mönche (Imr. 63, 1; Imr. 65, 2) wird der Dichter erinnert. Seltener scheinen die Vergleiche mit Inschriften (Lab., *Mu'all.* 2), mit den abgetragenen Stellen eines alten Kleides (*Huḏ.* 153, 2), mit gestickten Kleidern (Ṭar. 12, 2) und der Zeichnung einer Giftschlange (*Muf.* 119, 1) zu sein, die ich nur je einmal gefunden habe. Auch daß die Vögel Linien an der verlassenen Stätte zeichnen (d. h. Spuren hinterlassen), fand ich einmal (*Muf.* 47, 1).

Diese verlassenen Wohnstätten „erregen" den Dichter (*Huḏ.* 168, 2[1]; Nāb. 21, 1[2]; Muf. 54, 3[3]) u. a. und wecken[1] in ihm „Kummer"[4] (Imr. 65, 3), „Sehnsucht"[5] (Nāb. 29, 3) und „versetzen ihn in Trauer"[6].

Da strömen seine Tränen (*Muf.* 54, 3[7]; *Muf.* 55, 1[7]; *Muf.* 122, 4[8]; Imr., *Mu'all.* 9[9]) über seine Wangen (*Muf.* 49, 2[7, 10]), über Bart und Mantel (Imr. 65, 4[10]; *Muf.* 38, 5[9]) bis auf seinen Gürtel ('Ant. 19, 4)[11]; er kann sie beim Anblick der Spuren

1 *hāǧa* (*i*). 2 *da'ā* (*u*). 3 *tabala*. 4 *šaǧan*, pl. *ašǧān*.
5 *šauq*. 6 *šaǧā*. 7 *saǧama*.
8 *ǧāda* (*u*) *ša'n*, pl. *šu'ūn* „Tränendrüse". 9 *fāḍa* (*i*).
10 *saḥḥa*. 11 *ḏarafa*.

nicht unterdrücken (Aus b. Ḥağ. 12, 5[1]); er sitzt dort einen ganzen Tag lang, während sie unaufhörlich fließen (Imr. 10, 3[1]). Sie strömen herunter auf sein Wehrgehänge (A'šā 16, 2[1, 2]). Obwohl er versucht, seine Tränen zurückzuhalten (Nāb. 17, 7[1]), fließen sie wie aus einem alten Schlauch (Nāb. 29, 4[2, 3]. A'šā 5, 3[1]; Imr. 65, 4), wie aus den Eimer der Wasserräder (Lab. 17, 7) oder wie ein Wasserlauf im öden Land (Imr. 4, 7). Sein Weinen klingt wie das Girren einer Taube (Nāb. 29, 5; 'Ant. 19, 4), die nach ihrem Jungen ruft (vgl. *Huḏ.* 168, 3).[4] Trotz der bitteren Erinnerungen aber sehnt er sich nach den *Aṭlāl.* (Lab. 17, 10).

a) Die Regenströme, die die Spuren verwischten, sind bereits vorher erwähnt (s. S. 29f.). Anschließend daran folgt im *Nasīb* meist eine Schilderung des Regens. Die des Imr. 18 ist besonders lebhaft und reizvoll und gibt eine gute Vorstellung davon, wie ein Regenguß in Arabien aussieht.

„Wolken"[5], die verglichen werden mit Schiffen vom Ausland (*Huḏ.* 18, 3), mit hochhöckerigen Kamelen mit unermeßlichen Waren (*Huḏ.* 18, 5) oder mit einem Lanzenträger, der einen gestreiften Mantel trägt (Aus b. Ḥağ. 4, 16), und die aussehen, wie ein an den Füßen Gefesselter (*Huḏ.* 18, 6), ziehen an den *Aṭlāl* vorüber und bewässern[6] sie (Lab., *Mu'all.* 4[5b, 6a]; Imr. 2, 1[6b] ff.; Nāb. 29, 2; *Huḏ.* 18, 8[6c]). Reine, „jungfräuliche" *bikr* Wolken (d. h. solche, die sich noch nicht abgeregnet haben; 'Ant., *Mu'all.* 16) ergießen ihr Wasser über den Boden; ihre Enden hängen herab (*Huḏ.* 18, 2[5a]; 'Ant. 19, 3), die Wolkenmasse ist ständig in zitternder Bewegung (*Huḏ.* 18, 10f.). Morgen- und Abendwolken (Lab., *Mu'all.* 5) und nächtliches Gewölk[7] (Lab., *Mu'all.* 5; *Muf.* 8, 6) spenden ihnen Regen, den Ost- und Südwind herbeibringen (*Muf.* 8, 6; Ṭar. 11, 4; Aus b. Ḥağ. 4, 20[9]), der als „Tröpfeln"[8] (Imr. 2, 3), „Platzregen"[10]

1 *'abra*, pl. *'abarāt.*

2 *ġarb*, pl. *ġurūb.*

3 *safaḥa.*

4 A'šā 16, 5 wird das Zahnfleisch der Geliebten, das schwarz gefärbt ist, mit den Vorderfedern einer *Aika*taube verglichen.

5a *haidab*; b *rā'ida*, pl. *rawā'id* „donnerndes" (Gewölk).

6a *ṣāba* (*u*); b *saqā* (*i*); c *sāla* (*i*) IV.

7 *sārija.* 8 *halaba* V. 9 S. Anmerk. 4[a] auf Seite 33.

10 S. Anmerk. 1 auf Seite 33.

(Imr. 18, 1[1a, 2], 5[1d], 6[1c]; Ṭar. 12, 3[1b, 4b]) oder als „langanhaltender Klatschregen"[2] herniedergeht (Ṭar. 19, 5; Imr. 18, 1). Daß diese Regengüsse nur im Frühling auftreten[3] (Lab., *Mu'all.* 4[3a]; Ṭar. 11, 3[3b]) ist bei den klimatischen Verhältnissen Arabiens selbstverständlich. Auch manches Gewitter schildert der Dichter. Nächtliche Blitze *barq* wecken ihn ('Urwa 1, 1); er beobachtet sie in der Nacht (Aus b. Ḥağ. 4, 11 bis Ende). In ihrer anschaulichen Weise sprechen die arabischen Dichter von der „rauhtönenden" (d. h. donnernden) Wolke (*Huḍ.* 18, 2; vgl. Nāb. 20, 4), auch sagen sie, es wären in dem Gewölk heiser blökende Kamelinnen (Aus b. Ḥağ. 4, 18f.). Unaufhörlich fließt das Wasser in Strömen herab ('Ant., *Mu'all.* 17), bis der Regen die ganze Gegend überschwemmt (*Huḍ.* 18, 12f.; Imr. 18, 7), wobei es sich ein Bett gräbt (*Muf.* 8, 7) und die Wurzeln der Pflanzen tränkt (*Muf.* 8, 8). (Vgl. Jacob, *Beduinenleben*[1] S. 22ff.)

b) Nach dem Regen sproßt frisches „Grün" (oft: *nabt*) hervor (Lab., *Mu'all.* 6; 'Ant., *Mu'all.* 15; *Muf.* 74, 2; Nāb. 19, 5; Aus b. Ḥağ. 4, 21); die Wiesen sind dann reich an Gras (vgl. A'šā 6, 13ff.), Insekten ('Ant., *Mu'all.* 18f.) und Eidechsen sind dort zu sehen (Imr. 18, 3). (Vgl. hierzu auch das unter V 5b Gesagte.)

3. Dann aber tummelt sich dort allerlei Getier: „Gazellen"[5] und „Antilopen"[6] weiden an der unbewohnten Stätte (Zuh., *Mu'all.* 3[5a]; Lab., *Mu'all.* 6[6a]; Imr., *Mu'all.* 3[5a]; *Muf.* 21, 8f.[5a, 5d, 6c]; *Muf.* 49, 4[6a]; *Muf.* 124, 2[5e, 9]; Nāb. 6, 3[5c, 6b]; Nāb. 19, 3[8]; Nāb. 20, 5[6b]). Oft sind es ganze Rudel, wie Lab., *Mu'all.* 7 mit ihren Jungen (Zuh., *Mu'all.* 3[6a]; *Muf.* 21, 9[5b, 7]; *Muf.* 55, 2[6a, 10, 11]), die erst kürzlich geworfen *'āḍa(u)* wurden (Lab., *Mu'all.* 7; Nāb. 19, 5), oft eine „einsam weidende" *ḫaḍala* Gazelle, die ihr Junges bei sich hat und sich über es beugt (Lab. 13, 7). Auch

---

1a *haṭlā'*; b *haṭūl*; c *šu'būb*; d *wahā* (*i*).

2 *dīma.* 3a *marābī'*; b *ġaiṭ min rabī'*.

4a „Regenwolke" *muzn, dallāḥ*; b *asḥam* „strömend"; *wakkāf* von *wakafa* „tröpfeln".

5a *ri'm*, pl. *ar'ām* und *ārām*; b *ġazāl*, pl. *ġizlān* und *ġizla*; c *aḥnas*, fem. *ḥansā'*; d) *ādam*, pl. *udm*, fem. *admā'*; e) *ẓabja*, pl. *ẓibā'*.

6a *a'jan*, fem. *'ainā'*, pl. *'īn*; b *ḏajjāl*; c *baqar*.

7 *ǧauḏar*, pl. *ǧa'āḏir*. 8 *siwār*. 9 *na'ǧa*, pl. *ni'āǧ*.

10 *rabrab*. 11 *saḥla*, pl. *siḥāl* „Strauß".

„Straußenschrei" *ʿirār* ist jetzt dort zu hören (Lab. 17, 3). Einzeln oder „in Rudeln" *ḫaiṭ* und *ḫīṭ* (Lab. 13, 6; Lab. 17, 4) sind sie dort anzutreffen; „farbig" *ḫāḍib* (Lab. 17, 4), „aschgrau" *arbad*, pl. *rubd* (*Muf.* 41, 3; Aus b. Ḥağ. 2, 2) oder schwarz wie Inder (*Muf.* 15, 4f.[1]), sehen sie aus wie Dienerinnen, die Holz sammeln (*Muf.* 41, 33; Ṭar. 19, 7[2]). Auch das Girren der Taube erklingt dort (Lab. 19, 4; *Huḏ.* 168, 3).

III. Der Trennungsmorgen.

1. Aber die Zeit der „Frühjahrsweide"[3] (Ṭar. 11, 2; Nāb. 17, 2 und öfter) geht zu Ende; die Trennung naht heran. Schon werden die Kamele von der Weide zurückgeholt *radda* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 1; Qais b. Ḫaṭ. 13, 1; Zuh. 10, 2), die Dienerinnen führen sie herbei (*Muf.* 120, 4). Der Dichter sieht die Kamele hastig eilen (*Huḏ.* 153, 3f.). Sie werden losgebunden (Zuh. 9, 8[4]), gezäumt (*Muf.* 120, 3), „beladen" *ḥamala* V (ʿAmr, *Muʿall.* 15 u. a.), später von den „Kameltreibern" *ḥādin* fortgetrieben (Lab. 40, 39). Auf den Kamelen befinden sich die „Sänften"[5,6], in denen die Frauen Platz genommen haben (Zuh., *Muʿall.* 7[5]; ʿAmr., *Muʿall.* 8[5]; *Muf.* 56, 7; *Muf.* 76, 9[6]; *Muf.* 98, 17[5]; *Muf.* 123, 2; *Ḥam.* 605[5]), die einen schönen Anblick bieten (Zuh., *Muʿall.* 15) und das Herz des Liebenden mit Sehnsucht erfüllen (Lab., *Muʿall.* 12). Die Frauen in den Sänften sehen aus wie Marmorstatuen (Imr. 20, 11) wie *ṭalḥ*-Bäume (Lab. 12, 3ff.) oder wie Palmen (Lab. 16, 6ff.); (bei den beiden letzten Vergleichen ist das tertium comparationis die Höhe, vgl. Lab. 16, 6). Auch die Kamele mit den Sänften fordern den Dichter zu Vergleichen auf. Sie erscheinen ihm wie Schiffe[7] (Ṭar., *Muʿall.* 3; Imr. 20, 4; *Muf.* 48, 1; *Muf.* 54, 5). Auf den Sänften liegen Teppiche (Zuh., *Muʿall.* 8; *Muf.* 48, 3; *Muf.* 129, 4), deren Farbe rot ist, wie Drachenblut (Zuh., *Muʿall.* 9), so daß

1 „Strauß" *raʿla*, pl. *riʿāl*.

2 *naʿām*; *ẓalīm*, pl. *ẓulmān*: ʿAdī b. Zaid in *Aġ.* II 155, 3.

3 *rabʿ*; *marbaʿ*, pl. *marābiʿ*; *mirbāʿ*.

4 Vgl. Doughty, *Travels*: der Fuß des Kamels wird während der Rast hochgebunden, damit es nicht gehen kann (an vielen Stellen).

5 *ẓaʿīna*, pl. *ẓaʿāʾin* und *ẓuʿn*.

6 *riǧāza*, pl. *raǧāʾiz*.

7 Vgl. A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 69; dazu die Bilder von Sänften *ebenda* S. 75 und 77.

die Vögel nach ihnen picken (*Muf.* 120, 4). Sie sind mit Stickerei versehen (*Muf.* 48, 3). Auch ein Baldachin wölbt sich über den Frauen (Zuh., *Mu'all.* 9), Vorhänge verschließen die Sänften (Nāb. 27, 3; *Muf.* 123, 1), die aus zarten, bemalten Geweben aus dem 'Irāq gemacht sind (Imr. 40, 3), oder ein „Schleier" *killa*, in den Löcher für die Augen eingeschnitten sind (*Muf.* 76, 11), hängt davor. Oft aber sind die Vorhänge zu kurz, um die Frauen in den Sänften völlig zu verbergen (*Muf.* 123, 2). Nun ist auch schon die Zeit des Aufbruchs gekommen (Imr. 34, 3). Die Nachbarn, die Gefährten, ziehen fort (*Muf.* 50, 1; *Muf.* 98, 1 und öfter). Die Sklaven sind schon vorher aufgebrochen, die übrigen Beduinen folgen ihnen und holen sie ein (Lab. 12, 1). Furcht befällt den Liebenden, daß auch seine Geliebte mit ihren Leuten fortziehen würde (*Muf.* 98, 4); seine Befürchtung bewahrheitet sich (*Muf.* 20, 1, 3; *Muf.* 112, 1): in der Dämmerung (*Muf.* 8, 1) „entfernt sie sich in der Sänfte" *ẓa'ana* (*Muf.* 97, 2). Er möchte die Geliebte zurückhalten und bittet sie, stehen zu bleiben ('Amr, *Mu'all.* 8, 10; Ṭar. 10, 1f.); er entbietet ihr seinen Gruß, ehe ihr Entschluß, ihn zu verlassen, fest ist (A'šā 15, 1). Sie aber ist zur Trennung entschlossen ('Ant., *Mu'all.* 10). Da aber, in der Betrübnis über den unvermeidlichen Abschied, wirft er ihr Untreue vor (*Muf.* 43, 1; *Muf.* 76, 2); er beklagt sich über ihren Verrat ('Amr, *Mu'all.* 10) und über den Bruch ihres Versprechens (Zuh. 9, 3; A'šā 8, 2; 'Alq. 1, 8); auch mahnt er sie daran (*Muf.*, Anh. 3, 1). Bang fragt er sich, ob sie ihm treu bleiben werde (Imr. 4, 5)? Sie aber wehrt alle Vorwürfe ab, indem sie spricht: „Wenn man dir gegenüber geizig ist und Vorwände sucht, so beklagst du dich; aber wenn deine Sehnsucht erfüllt wird, ist es dir eine gewohnte Sache" ('Alq. 1, 9; dass. Imr. 4, 12). Oft auch muß er sich über ihre Koketterie und Zurückweisung beklagen (Imr. 40, 3; *Muf.* 9, 6f.; *Muf.* 76, 1; Nāb. 7, 1f.). Als sie ihm aber einmal den Kuß verweigert, ist ihm dies ein sicheres Zeichen, daß die Stunde des Abschieds geschlagen hat (*Huḏ.* 231, 2). Doch kann er auch in der Trennungsstunde an köstliche Augenblicke der Gewährung zurückdenken, wenn es auch oft nur ein Blick war, den er von ihr erhascht hat (Imr. 20, 1). Auch bittet er sie noch am Morgen des Aufbruchs um eine Gunst; doch nur wenig wird ihm gewährt (*Muf.* 9, 2; Nāb. 27, 3).

Manchmal aber ist er es auch, der sich von seiner Freundin trennt (*Muf.* 10, 4; *Muf.* 11, 1; A'šā 5, 1), weil er die Jugendtorheit meiden will (*Muf.* 11, 6). Doch ist es ihm nicht möglich, ohne Abschied von der Frau, der seine Liebe gehört, fortzuziehen (Qais b. Ḫaṭ. 6, 1; A'šā 6, 1), wenn es ihm wohl oft auch schwer fällt, und er zweifelt, ob er Abschied nehmen soll oder nicht (Nāb. 7, 1). Manchmal entschließt er sich dann auch, ohne sich verabschiedet zu haben, fortzugehen (Nāb. 7, 5).

2. Allerlei Anzeichen haben dem Dichter die bevorstehende Trennung angekündigt: der Rabe, der Unglück verkündet, erzählte ihm bereits von der nahen Abreise (Nāb. 7, 3), der Unglücksrabe ist auch bei ihrem Fortzug dabei ('Ant. 13, 1)[1]. Auch das Mädchen selbst hat ihm ihr Scheiden angekündigt (Ḥār., *Mu'all.* 1). Daher ist ihm bang vor dem morgigen Tag (*Ḥam.* 558). Manchmal jedoch kommt ihm ihre Abreise völlig unerwartet ('Ant., *Mu'all.* 11; *Muf.* 120, 3; Qais b. Ḫaṭ. 13, 3). Seine Freundin aber trägt sein Herz als „Pfand" *rahn* für seine Liebe mit sich fort (*Muf.* 76, 14; *Muf.* 98, 18; Zuh. 9, 2), es ist bei den davonziehenden Sänften (*Muf.* 123, 1); bei der Trennung fordert er es zurück (Imr. 20, 15).

3. Der Zurückbleibende sieht sie dahinziehen; im Geiste verfolgt er ihre Reise, denn er kennt ja den Weg, den seine ehemaligen Gefährten auf ihrer Wanderung einschlagen müssen (Zuh., *Mu'all.* 7, 10f., 13f. u. v. a.). Sein Herz aber ist von Trauer erfüllt, als er sie so davonziehen sieht (*Ḥam.* 543); doch auch die Frauen empfinden Schmerz und vergießen „Tränen" *'abra* beim Abschied (*Ḥam.* 606).

IV. Die Erscheinung des *Ḫajāl.*

Schlaflos verbringt der Liebende die ganze Nacht (Qais b. Ḫaṭ. 15, 1; Aus b. Ḥağ. 4, 10 u. a.) oder wegen seiner Trübsal nur leicht schlummernd (*Muf.* 51, 1; A'šā 10, 2). Es ist ihm, als ob in seinen Gliedern starker Wein flösse (*Muf.* 98, 14), so daß er nicht schlafen kann. Daher beobachtet er die Sterne (*Muf.* 57, 12; *Muf.* 98, 15f.; Nāb. 1, 1f.). Die Gefährten um ihn herum sind in tiefem Schlaf (*Muf.* 114, 1; Ṭar. 5, 6; Aus b. Ḥağ. 4, 10). Oder er wacht plötzlich auf (*Huḏ.* 242, 1), durch einen Blitz erweckt (*Muf.* 57, 9; 'Urwa 1, 1); da kommt

1) Vgl. Freytag, *Einleitung* S. 159f., s. S. 75f.

die Erinnerung an die Geliebte über ihn (Zuh. 14, 5; Lab. 19, 1) und das „Traumbild" *ḫajāl* der Geliebten (*Huḏ.* 78, 5; *Muf.* 10, 2; *Muf.* 23, 1; *Muf.* 55, 2; *Muf.* 62, 4; Ṭar. 5, 4), ein „Phantom" *ṭaif* erscheint ihm (*Huḏ.* 196, 1; *Muf.* 1, 1; *Muf.* 112, 2), das ihn besucht (Ṭar. 5, 6), wie der Gläubiger zum Schuldner kommt (*Muf.* 6, 1). Groß ist die Sehnsucht, die der Anblick der geliebten Gestalt in ihm wachruft (*Muf.* 1, 1f.; *Muf.* 55, 5 u. a.). Er wünscht, es möge bleiben (*Muf.* 55, 6f.), denn was die Geliebte dem Wachenden verwehrt, gibt ihm ihr Bild jetzt im Traum (Qais b. Ḫaṭ. 2, 2). Wenn dies aber auch ein „Besucher" ist *zaur* (auch „Phantom"), der einen Schläfer wecken, seine Sorgen erneuern, sein Herz zerreißen kann (*Muf.* 55, 5), so wünscht er sich doch, daß es nicht nur nachts, sondern auch am Tag käme (*Muf.* 55, 6). Weit ist der Weg, den das Traumbild zu gehen hatte, ehe es zu ihm gelangte (Lab. 19, 2). Es mußte gefährliche Wüsten durchqueren, bis es am Ende der Nacht, wie eine ermüdete Gazelle zu seinem Halteplatz gelangte (Ṭar. 5, 5); und er ist erstaunt darüber, daß sie, die nie eine gute Fußgängerin war (*Muf.* 62, 2; 104, 2), einen so weiten Weg hat zurücklegen können. Wenn sich das Bild entfernt, so hinterläßt es heftigen Schmerz (*Muf.* 55, 7), so daß er die Geliebte gar bittet, ihm ihr *ḫajāl* nicht an jeden Lagerplatz zu senden, weil dies seine Sehnsucht nicht stillen kann (Aʿšā 16, 10). Auch vergeblich kann das *ḫajāl* ihm erscheinen: der verratene Liebende schickt es mit höhnischen Worten zur treulosen Geliebten zurück (Ṭar. 11, 10).

V. Die Geliebte, ihre Persönlichkeit und ihre Schönheit.

Wie bereits bemerkt, kann sich die Beschreibung der Geliebten an jedes der soeben besprochenen Motive anschließen. Sie ist wohl das Hauptthema des *Nasīb* und wird, obschon in den überlieferten *Qaṣīden* und *Nasīb*fragmenten dies nicht überall der Fall ist, wahrscheinlich in jedem vollständigen *Nasīb* enthalten gewesen sein. Wo wir die darauf bezüglichen Verse in den uns überlieferten *Qaṣīden* nicht vorfinden, werden sie vermutlich verloren gegangen sein. In einer eingehenden Schilderung führt der Dichter uns seine Geliebte, ihre Lebensumstände, ihren Charakter und ihre persönlichen Reize vor.

1. Vor allem rühmt er die Vornehmheit der geliebten Frau. Sie gehört zu den „Besten" *sarār* ihres Stammes (*Muf.* 50, 4), ist eine „edle" Frau *karīm* (*Huḏ.* 244, 5) und hat nichts mit den Widerwärtigkeiten des Lebens zu tun (*Muf.* 46, 5). Selbst ihr Haus ist abgesondert von den andern; es steht erhaben über jeden Tadel (*Muf.* 20, 8). Sie führt ein „leichtes, angenehmes Leben" (*Ḥam.* 576: *maḫfūḍ mina-l-ʿaiš*; Nāb. 6, 4: *ġarīr*; *Muf.* 46, 9: *munaʿʿama*), „Luxus" umgibt sie (*Muf.* 50, 4: *nāʿima*; *Muf.* 119, 3: *naʿama* II), und sie ist reich, denn auch zur Zeit der Dürre hat sie Überfluß an Milch (*Muf.* 98, 11) und kann sich jeden Abend heißes Wasser zum Bad und Räucherwerk gestatten (*Muf.* 57, 7). Arbeit kennt sie nicht (Imr., *Muʿall.* 37; *Muf.* 57, 8). Die Geliebte ist fern von jeglicher Mühe erzogen (*Muf.* 98, 10: „Mühe" *buʾs*), und ihr Haar wird nicht durch Arbeit bestaubt (*Muf.* 50, 3); sie hat keine schwarzen Fersen (vom Barfußgehen) und muß nicht auf dem Markte Kochtöpfe verkaufen (Nāb. 23, 3). Sie braucht des Nachts kein Feuer zu schüren (*Muf.* 57, 8), sondern kann auf einem Kissen der Ruhe pflegen (ʿAnt., *Muʿall.* 20). Auch wenn sie den Zeltvorhang herabgelassen haben will, braucht sie sich nicht selbst zu bemühen, sondern ihre Sklavinnen nehmen ihr sogar diese kleine Mühe ab (*Ḥam.* 576, einem *muḫaḍram* zugeschrieben)[1]. Daher kann sie am Morgen lang schlafen (*Muf.* 57, 8; Imr., *Muʿall.* 37). Auch die Zeit der Sommerhitze kann sie durch Schlaf vertreiben, statt diese durch Arbeit noch unerträglicher zu machen, besonders auch, da sie keine oder wenig Kinder hat (Ṭar. 5, 24).

2. Durch diese letzte Bemerkung zeigt uns der Dichter, daß seine Geliebte verheiratet ist. Dasselbe finden wir an anderer Stelle bestätigt, wo der Freund seine Freundin mit ihrem Säugling beschäftigt antrifft (Imr., *Muʿall.* 16; Imr. ed. De Slane 33, 7f.) oder durch den Vergleich der Geliebten mit einem Muttertier, der häufig vorkommt (Qais b. Ḫaṭ. 21, 2; ʿAlq. 1, 12 u. a.). Doch ist sie nicht immer ihrem Gatten untreu: Šanfarā rühmt ihr nach, daß sie ihrem Mann nicht einmal durch

1 Doch rühmt der Dichter *Huḏ.* 148, 4 ihre Geschicklichkeit mit dem Pfriem; ob diese Arbeit zum Zeitvertreib oder Broterwerb geschieht, geht aus diesem Verse nicht hervor.

ihre Rede Schande mache (*Muf.* 21, 10)[1]; am Abend bei seiner Heimkehr bereitet sie ihm einen schönen Empfang (*Muf.* 20, 11; ebenso *Muf.* 119, 4) und hütet sein Geheimnis, auch wenn er fern ist (*Muf.* 119, 4). Auch ist der Zugang zu ihrem Haus in der Abwesenheit ihres Gemahls von Wächtern bewacht (*Muf.* 119, 3). Jedoch oft genug benutzt der Liebende deren Unaufmerksamkeit, um ungehindert bei seiner Liebsten Eingang zu finden (ʿAnt., *Muʿall.* 61f.; ʿAlq. 10, 1), und nimmt die Gelegenheit wahr, als er weiß, daß seine Freundin durch ihren Gatten vernachlässigt und daher für ihn frei wird (Aʿšā 3, 8). Dabei kommt ihm die Finsternis zu statten (Aʿšā 8, 5). Er kann die Nacht mit seiner Freundin verbringen als ein Glücklicher und ihr Auserwählter (Aʿšā 8, 6). Daher rühmt er sich, durch den Spott einer Frau über sein graues Haar veranlaßt, manchem Manne die Frau verführt (Imr. 52, 9) und einem eifersüchtigen Gemahl Schaden zugefügt zu haben (*Muf.* 98, 21). Der betrogene Gatte wird dann in den kräftigsten Ausdrücken verspottet (*Ḥam.* 606; Imr. 52, 27ff.; vgl. Imr. 3).

3.a) Mannigfache Gelegenheit, trotz mancher Hindernisse zusammenzukommen, bietet die gemeinsame Rast in der Frühlingszeit den Liebenden. Sie können bei einer Nachbarin zusammentreffen[2] (Lab. 12, 10); meistens jedoch müssen sie ihre Zusammenkünfte geheim halten und sich vergewissern, ob sie auch vor den Augen der geheimen Hasser sicher sind (ʿAmr, *Muʿall.* 11).

Trotz aller Hemmungen gelingt es dem Dichter oft, bei so mancher untadeligen Jungfrau einzudringen und sich ungehindert am Spiel mit ihr zu ergötzen (Imr., *Muʿall.* 23). Als er aber die Zeit bei ihr überschreitet, glauben ihn seine Feinde bereits verloren und wünschen seinen Tod (Imr., *Muʿall.* 24). Denn viele Feinde hat er, die ihm sein Glück mißgönnen; aber kein „heimlicher Hasser" *kāšiḥ* hat sie beisammen gesehen, ihr Geheimnis ist nicht verraten worden (Imr. ed. De Slane 28, 18). Dann aber werden seine Feinde zu Verleumdern *wāšin*, pl. *wāšūn* und *wušāt* (Aʿšā 10, 5), denen jedes Mittel recht ist, den Mann

1 In diesem Fall scheint die Frau die Liebe des Dichters nicht zu erwidern.

2 Vgl. A. Musil, *Manners and Customs*, S. 135.

in den Augen des Mädchens herabzusetzen (*Muf.* 99, 4; ʿAlq. 6, 5). Jedoch läßt sie sich nicht zur Aufgabe ihrer Liebe verleiten (Aʿšā 13, 6). Doch nach und nach kann es dazu kommen, daß sie die Verräter zu fürchten beginnt (Imr. 52, 21f.), und auch bei ihm sind ihre Einstreuungen nicht wirkungslos (ʿAlq. 1, 7); er hat Furcht vor ihren „immer gegenwärtigen Augen" (*Huḏ.* 148, 2). Um diesen zu entgehen, führt er die Freundin eines Tages aus dem Lager heraus; dort, weit entfernt von Beobachtern, können sie ohne Sorge auf einem Sandhügel liegend, miteinander tändeln (Imr., *Muʿall.* 18).

Um ganz sicher zu gehen, verwischen sie die Spuren hinter sich, als sie eines Abends miteinander aus dem Lager entweichen und wieder hinaus ins Freie gehen (Imr., *Muʿall.* 28ff.). Trotz aller sie umgebenden Feinde kommt sie nachts[1] zu ihm (*Muf.* 55, 11), oder er tritt auch des Nachts in ihr Schlafgemach (Imr. 4, 3[1]; Imr. 52, 26[2]; Imr., *Muʿall.* 16[1]; Aʿšā 12, 1), als sie gerade dabei ist, sich zum Schlafe auszukleiden (Imr., *Muʿall.* 26), ihres Scheltens nicht achtend (Imr., *Muʿall.* 27). Als sie ihm vorwirft, daß er sie in Schande bringe, weil er ohne Rücksicht auf die Leute, die noch wach und am Feuer versammelt sind, zu ihr gekommen sei (Imr. 52, 21), beruhigt er sie, indem er ihr schwört, daß diese längst schlafen gegangen seien, wobei es ihm auf einen Meineid nicht ankommt (Imr. 52, 25). Auch sendet er ihr einen Boten mitten in der Nacht und sie folgt schlaftrunken seinem Ruf (Imr. ed. De Slane 33, 9ff.). So kann er sich trotz aller Widerstände des Besitzes der Geliebten erfreuen, wenn sie sich ihm hingibt (ʿAnt., *Muʿall.* 5); aus den scheltenden Worten erwächst die Zärtlichkeit (Imr. 52, 23f.); sie bringen die Nacht miteinander zu (Imr. ed. De Slane 33, 14). Noch in späterer Zeit erinnert er sich der Nächte, die sie beieinander verbracht haben; die Erinnerung an sie ist ihm ein Trost für sein Leiden (Aʿšā 15, 3). Aber auch in dies Gedenken mischen sich zwiespältige Gefühle: zwar erlangte er viel von dem, um was er bat, jedoch „wer zuviel bittet, dem wird auch vieles verwehrt", so muß er klagen (Aʿšā 15, 4). Es bedarf keiner langen Zeit, um den Dichter in ein Mädchen verliebt

1 *ṭaraqa.*

2 *samā* (*u*) „hinaufsteigen".

zu machen; zufälliges Zusammentreffen (Zuh., *Mu'all.* 20; 'Ant., *Mu'all.* 7), einmaliges Sehen (Nāb. 14, 2) genügen ihm, um alles Glück und Leid der Liebe kennen zu lernen.

b) 1. Der Liebende bewundert an seiner Freundin ihre seelischen Vorzüge ebenso wie ihre körperlichen Reize. Er liebt ihre „zurückhaltende" *qaṭī'* Redeweise (Imr. ed. De Slane 28, 13), die ihm „angenehm" *laḏḏ* erscheint (*Muf.* 17, 6), ihm einen Genuß bietet (Qais b. Ḫaṭ. 5, 10), denn sie geht sparsam damit um *ḫazana*, (wörtl. „magazinieren"), trotzdem man ihre Rede begehrt, weil sie immer „neu" *unuf* ist (Qais b. Ḫaṭ. 5, 11). Ihre Stimme ist so „süß" *raḫīm* (Ṭar. 5, 26), daß selbst die Bergziegen, wenn sie ihre Sprache verstehen könnten, sie „sanft" *laduna* fänden (Nāb. 7, 28). Ihre Rede ist so schön wie Wein, dem Granatäpfel beigemischt sind (Lab. 40, 46). So angenehm wie ihre Stimme, so „fein" *raḫṣ*, „sanft" *raud* und von „zarter Hautfarbe" *rahra* ist sie (Imr. ed. De Slane 28, 12); sie ist nicht „tadelnswert" *mulīm* (*Muf.* 20, 5), nicht „unmoralisch" *fāḥiš* (Lab. 12, 8) edel und ein unerfahrenes Mädchen (Lab. 40, 45). Sie ist eine „züchtige" Frau *ḥaṣān* (*Huḏ.* 148, 4), *ḫaul* (*Huḏ.* 154, 2), *ġānija* (Nāb. 7, 6), „die verschleiert geht" *malṯūm* (Tar. 5, 26), die Augen niederschlagend ihren Weg verfolgt, ohne sich umzusehen, und wenn sie angesprochen wird, nur wenig Antwort gibt (*Muf.* 20, 9). Sie gewinnt ihn und setzt ihn zugleich in Erstaunen dadurch, daß sie ihren „Schleier" *qinā'* nicht fallen läßt (*Muf.* 20, 6). Dabei ist sie „heiter, lacht gern" *'arūb* (Lab. 12, 8; Aus b. Ḥağ. 4, 2; Qais b. Ḫaṭ. 5, 2), scherzt gern und „liebt das Spiel" *la'iba* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 3; *Muf.* 98, 9); an ihrer „Schönheit und Heiterkeit" *ṣafā'* ergötzt er sich (Qais b. Ḫaṭ. 1, 1). Zu alledem kommt ihre Mildtätigkeit (*Huḏ.* 148, 4). Sie steht des Nachts leise auf, um ihrer armen „Nachbarin" *ǧāra* Essen zu bringen (*Muf.* 20, 7).

2. Weit ausführlicher werden die körperlichen Reize der Geliebten geschildert. Aus diesen Beschreibungen geht eindeutig hervor, daß der Araber sich nicht mit platonischer Liebe zur Geliebten zufrieden gab, wenn vielleicht auch manche von ihnen nur aus den Wunschträumen des Mannes entstanden sein mögen[1].

1) Gegen Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, S. 54.

Die Schönheit seiner Geliebten kann der Araber mit immer neuen Vergleichen rühmen. Kein Wort reicht aus, ihre Schönheit zu beschreiben (*Muf.* 50, 5); sie ist so schön wie eine schnelle Stute (A'šā 18, 10), wie die Lampe des Mönchs, die in die Nacht hinein leuchtet (Imr., *Mu'all.* 39f.; Imr. 52, 20) oder wie Statuen (Imr. 52, 9; Nāb. 7, 16; A'šā 18, 5; A'šā 32, 9), „wie ein Standbild, dessen Nische gestaltet ist mit Gold, das sich auf Marmor hin- und herzubewegen scheint" (A'šā 18, 5), wie eine „Perle" *durra* (Nāb. 7, 15), die bei einem Kaufmann zu sehen ist (A'šā 18, 6); wie die Sonne (Nāb. 7, 14); wie eine zarte, weiße Wolke und junge Zweige (Ṭar. 5, 25); sie gleicht einem „Ei" *baiḍa* im Sand (A'šā 18, 6). Sie ist das „vollkommenste" *tamām* Geschöpf (*Huḏ.* 244, 4), die „vollkommenste" *akmal* (auch *Muf.* 20, 12) von allen, die auf der Welt sind und die „hübscheste" von Angesicht *amlaḥ* von allen, mit denen er Unterhaltung gepflogen hat (Nāb. 23, 4). Sie vertreibt die Sommerhitze mit ihrer Kühle und die Kälte des Winters mit ihrer Wärme (Ṭar. 5, 24). Selbst die Finsternis der Nacht verdeckt ihre Anmut nicht (Qais b. Ḫaṭ. 5, 6). Der Blick erlahmt an ihr (Lab. 12, 8), und der Mönch vergäße um sie sein Gelübde (der Keuschheit) und wäre überzeugt, den rechten Weg zu gehen (Nāb. 7, 26f.). Könnten Menschen so schön sein wie *Ǧinn*, so wäre sie es in feenhafter Art (*Muf.* 20, 12); sie heilt die Krankheit des Herzens durch ihre Schönheit (A'šā 18, 7).

Mit diesen Lobpreisungen aber begnügt sich der Dichter nicht. Er beschreibt die körperlichen Vorzüge seiner Geliebten im einzelnen, und wir können daraus ein genaues Bild des arabischen Schönheitsideals gewinnen.

Die reizvolle Araberin muß „dick" *bādin*, pl. *buddan* sein (Ṭar. 5, 18; *Muf.* 50, 4), so daß sie wegen ihrer „Fülle" *kubr ša'nihā* fast einschläft (Qais b. Ḫaṭ. 5, 7), die sie auch „schwerfällig" *ṯaqāl* beim Aufstehen macht (*Huḏ.* 154, 2). Infolge ihrer „Schwere" *ṯaqāl* gerät sie beim Laufen leicht außer Atem (*Muf.* 98, 13). Selbst Spiel ermüdet sie bald (A'šā 6, 7); Imra' al-Qais rühmt jedoch an einer Geliebten, daß sie „nicht dick" *ġair miǧbāl* sei (Imr. 52, 16).

Die Taille aber muß „schlank" *muhafhaf* (Imr., *Mu'all.* 31)

und „anmutig" *laṭīf* (Imr., *Mu'all.* 36) sein; die Frau muß einen „schlanken Bauch haben" *mahḍūm* (*Muf.* 99, 3) und „zart in den Flanken" *kašḥ*, Dual: *kašḥāni* sein (Ṭar. 11, 6); sie ist „groß" *ǧalla* (*Muf.* 20, 12) wie eine Papyrusstaude (*Muf.* 21, 11). Bei einer sonst vollen Gestalt ist ihre Taille dünn, so daß sie in der Mitte fast abbricht (A'šā 6, 8; Qais b. Ḫaṭ. 5, 7). Ihr Körper „füllt seinen Platz" *mutaḥaijizan bi-makānihī* (Nāb. 7, 30), ihr Gewand *mil'u-d-dir'i* aus, wenn sie auch an der Stelle, wo die zwei Gürtel herumgehen, schlank ist (*Muf.* 120, 13; vgl. Imr., *Mu'all.* 36; und A'šā 6, 8). Unter den Körperformen der Frauen hält sie gerade die rechte Mitte, sie ist nicht zu „dick" *ǧabl* und nicht zu „dünn" *qiḍaf* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 4). So ist ihre Gestalt „vollkommen" *ukmila* (Nāb. 7, 11).

Als eine große Gunst betrachtet es der Araber, wenn die Geliebte vor seinen Augen den *qinā'* fallen läßt (*Muf.* 11, 3). Dann zeigt sich ihm ihr „schwarzes"[1], „langes"[2] Haar, „dick"[3] wie Dattelrispen (Imr., *Mu'all.* 34[1a b, 2a]), reich an Wuchs" *nabt*, wie eine überhängende Weinrebe (Nāb. 7, 29[1c, 3a]); derselbe Vergleich: *Muf.* 21, 20, wo noch hinzugefügt wird, daß die kämmenden Frauen den Kamm in dem „dicken[3b], langen, krausen" *ǧa'd* Haar verlieren (s. auch *Muf.* 43, 3: „aufgelöst" *sadala* VII, wie auch *Muf.* 56, 11). Sie läßt ihn in den Nächten, in denen sie miteinander tändeln (*Muf.* 17, 8), ihre „schwarzen[1c], schönen" *raijā* Haarflechten[4] sehen, die den schwarzen, langen Schlangen von *Rammān* gleichen (*Muf.* 17, 10). Sie sind lang wie die Saiten einer Laute und „kohlschwarz"[1b] (*Muf.* 56, 11); ihr Haar fällt bis auf die Hüfte (Ṭar. 5, 9[2b, 3a]; „glatt" *musbakirr*). Sie trägt ihr „reiches"[3a] Haar „hoch aufgetürmt" *rukām* (Qais b. Ḫaṭ. 21, 3) oder in „Flechten"[4] (*Muf.* 76, 12), hat „Stirnlocken" *ḍu'āba*, pl. *ḍawā'ib*:[5] (*Muf.* 76, 12; Qais b. Ḫaṭ. 4, 4); ihre „Zöpfe" *ġadīra*, pl. *ġadā'ir* sind „gedreht" *mustašzir* und oft verliert sie ihr „Haarband" *'iqās*, so daß ihre Flechten

---

1 a *aswad.*; b *fāḥim*; c *asḥam*; d *ḥāliq*: A'šā 11, 4.
2 a *far'*; b *wārid.*
3 a *aṯīṯ*; b *aġamm*: wörtl. „der dickes langes Haar hat."
4 *qarn*, pl. *qurūn.*
5 Als Männerlocke: *Muf.* 96, 2.

„aufgelöst sind" *mursal* (Imr., *Mu'all.* 35). Der Liebende streicht die „Seitenlocken" *faud*, Dual: *faudāni* seiner Freundin zurück (Imr., *Mu'all.* 30).

Ferner erblickt er ein schönes Antlitz (*Muf.* 50, 4; 56, 11), das ihn in Entzücken versetzt. Es hat weiße „Backen" *'āriḍ*, pl. *'awāriḍ* (Imr. 52, 14) und leuchtet, als ob die Sonne ihren Mantel darüber gebreitet hätte (Ṭar., *Mu'all.* 10), wie bei ihrem Auf- und Untergang (Qais b. Ḫaṭ. 2, 4), es erleuchtet das Lager ihrer Buhlen wie eine Lampe (Imr. 52, 10). Der Dichter vergleicht es mit Dinaren (Qais b. Ḫaṭ. 10, 5; *Muf.* 54, 6), mit der schönsten Perle des persischen Königsthrones (*Muf.* 21, 13ff.) und mit einem Straußenei (*Muf.* 21, 16). Ihr Gesicht ist nicht mager *ḥadda* V (Ṭar., *Mu'all.* 10) und hat nicht wenig Fleisch *muḥtalaǧ* (*Muf.* 21, 12), bis auf die Stellen um die Augen (*Ḥam.* 576). Es ist so zart, als ob es durch einen Blutsturz durchsichtig geworden wäre *šaffa* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 5); wie ein Blatt aus weichem Stoff (*Muf.* 21, 12). Ihre Wangen sind sanft und „oval" *asīl* wie ein Metallspiegel (*Muf.* 56, 6. Sie ist eine Frau „mit zartem Teint" *rahra* (Imr. ed. De Slane 28, 12). Ihr Gesicht „hat eine reine, klare Farbe" *naqīju-l-launi* (A'šā 9, 4); ihre Hautfarbe ist „gelblich" *aṣfar*, fem. *ṣafrā'* (Qais b. Ḫaṭ. 2, 5) wie ein „gestreifter Stoff" *sijarā'*[1] (Nāb. 7, 11), oder sie hat eine „rote Gesichtsfarbe" *aḥwā* (Nāb. 7, 9).

Sie hat den Blick einer „dunkeläugigen Gazelle" *aḥwar*, fem. *ḥaurā'*, pl. *ḥūr* (wörtl. „mit scharf ausgeprägtem Weißen und Schwarzen des Auges", meton. für „Gazelle", dann für „Frau" angewandt: vgl. Kap. II B. 3. — *Muf.* 8, 4; Imr. 45, 11), einer „Antilope" *mahāt* (*Muf.* 17, 9; 'Alq. 4, 2), die Mutter eines Jungen ist (*Huḏ.* 244, 7). Sie hat die Augen eines „Gazellenjungen" *šādin* (Nāb. 7, 9; Qais b. Ḫaṭ. 6, 2), eines „Kameljungen" *burġuz* (Ṭar. 5, 7) und „schwarze Pupillen" *aḥammu-l-maqlataini* (Nāb. 7, 9). Ihr Blick drückt ein Begehren aus, das sie nicht befriedigen kann (Nāb. 7, 19); wenn sie den Mann anschaut, so ist es ihm, als sei er dem Tode verfallen (A'šā 16, 3).

---

1 Vgl. Fraenkel. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* S. 40.

Sie hat einen „süßen" *laḏīḏ* Mund (ʿAnt., *Muʿall.* 13; *Muf.* 8, 5 „Mund" *makraʿ*), der „frisch" *bārid* und „angenehm im Geschmack" *ʿaḏb* beim Küssen ist (Nāb. 7, 22; ʿAnt., *Muʿall.* 13; *Muf.* 43, 4), denn sie hat guten Atem (Imr. 52, 15; Aʿšā 6, 11). Sein Geschmack ist, als wäre „alter Wein" *muʿattaq* (Imr. 17, 5 *mudām*), „die Flut von Wolken" *ṣaubu-l-ġamām* und der „Duft von Aloeholz" *quṭur* und „Lavendel" *ḫuzāmā* in ihm (Imr. ed. De Slane 28, 14). Ihr Mund ist wie „berauschender Wein" *ʿuqār qarqaf* (*Muf.* 57, 6), dessen nach Moschus duftender Geruch nicht „süßer" *laḏḏ* sein kann (*Muf.* 55, 8, 11). Der beste Wein mit frischem Regenwasser gemischt und in kühlen Steingruben aufbewahrt, kann nicht besser sein als sein Geschmack (Nāb. 27, 9/13). Er schmeckt nach verschiedenen Pflanzen (Aʿšā 4, 7). Er ist besetzt mit „spitzen Zähnen" *ġarb*, pl. *ġurūb* (ʿAnt., *Muʿall.* 8; Imr. ed. De Slane 28, 13), *ušra*, pl. *ušar* (von *ašara* „die Zähne feilen": *Muf.* 46, 10), die nicht zu eng stehen *rakama* VI (*Muf.* 56, 3), sondern wenn sie lächelt, zeigt sie das „Weiße" *ġurra* ihrer „einzeln stehenden" Zähne *šatīt* (Ṭar. 5, 18). Auch werden diese als „nicht klein" *ġair akass* und „nicht schlecht" *lā munqaṣim* geschildert (Aʿšā 4, 7). Ihre Seitenzähne *ʿāriḍa*, pl. *ʿawāriḍ* sind weiß (Muf. 99, 3), ebenso ihre Vorderzähne *ṯanīja*, pl. *ṯanājā* (Aʿšā 11, 4) und „glänzend" *maṣqūl* (wörtl. poliert: Ṭar. 5, 19; Qais b. Ḫaṭ. 2, 7) wie Hagel und kalt *ḫaṣira* (Imr. ed. De Slane 28, 13). Sie sind „gereinigt" *muḫaijaf*, während das „Zahnfleisch" *liṯa*, pl. *liṯāt* mit *Iṯmid* gefärbt ist (Nāb. 7, 20; Ṭar., *Muʿall.* 9; Aʿšā 16, 5), so daß es in der Farbe einem Mantel gleicht; sein Geschmack ist „angenehm" *ʿaḏb*, seine Farbe wie der *sajāl*-Dorn (Imr. 34, 5). Die Zähne werden mit der „Kamille" *quḥwān* und *uqḥuwān* (Ṭar., *Muʿall.* 8; Ṭar. 5, 18; *Muf.* 98, 8; Aʿšā 9, 5; Nāb. 7, 21) und mit Perlen *mahā* verglichen, die glänzen (*Muf.* 11, 4); auch ihr Geschmack gleicht dem von Wein, der mit Wasser aus einem schilfbestandenen Teiche (*Muf.* 11, 4) oder mit Regenwasser gemischt ist (*Muf.* 11, 5). Ihr „Speichel" *rīqa* schmeckt selbst mitten in der Nacht wie „Wein" *mudām* (Muf. 97, 5); nach dem Schlaf noch schmeckt er, als hätte sie abends den besten, ungemischten starken Wein getrunken (*Muf.* 125, 6; Zuh. 9, 6f.; Aus b. Ḥağ. 4, 3; vgl. Aʿšā 16, 6f.), oder der „Speichel" *ruḍāb* hat nach dem Schlaf

den Geschmack des Saftes einer ausgepreßten Traube (ʿUrwa 1, 9). Lacht sie, sieht man in ihrem Mund „Speichel" *ḥabab* (wörtl. „Tau") wie „Moschusbröckchen" *ruḍābu-l-miski*, die in frischem Wasser aufgelöst wurden (Ṭar. 5, 20).

Den „Hals" *ǧīd* der Schönen vergleicht der Araber mit besonderer Vorliebe mit dem einer Gazelle (Imr. 45, 5; Qais b. Ḫaṭ. 6, 3). Sie hat einen weißen Hals, wie eine Antilope (*Huḏ.* 244, 7) oder wie eine „milchweiße" *riʾm* (Imr., *Muʿall.* 32) eine „langhalsige" *atlaʿ* (*Muf.* 8, 3) oder eine „rötliche Gazelle" *admāʾ* (Zuh. 9, 5), und er wird dem eines Gazellenjungen verglichen (ʿAlq. 4, 3; ʿAnt., *Muʿall.* 62).

Die Arme der Geliebten *ḏirāʿ*, pl. *ḏurʿān*, die „wohlgerundete" *adram*, pl. *durm* und zarte, „weiche" *funuq* „Ellbogen" *marfiq*, pl. *marāfiq* haben (Aʿšā 6, 12), sind die einer jungen Kamelin (ʿAmr., *Muʿall.* 2). Daran befinden sich „volle[1] Handgelenke" *miʿṣam*, pl. *maʿāṣim* (*Muf.* 99, 3; Qais b. Ḫaṭ. 10, 4; *Muf.* 56, 5) und Hände mit „langen" *sabiṭ*, pl. *sibāṭ* „Fingern" *banān* (Imr. ed. De Slane 1, 34 = Variante zu ed. Ahlwardt 52, 32), mit „gefärbten" *ḫaḍaba* II „Fingerspitzen" *banān* (ʿAlq. 21, 10; Nāb. 7, 18), die rot sind wie *ʿanam*-Früchte (*Muf.* 54, 6; Nāb. 7, 18) und deren „Zartheit" *laṭāfa* so groß ist, daß man sie knoten könnte (Nāb. 7, 18).

Die Frauen haben volle Brüste[2a] (*Muf.* 46, 4), welche „elfenbeinfarben" *launu-l-ʿāǧ* und ohne Falten sind (*Muf.* 76, 13[2b]). Ihre Brüste sind zart (Nāb. 7, 12[2c]), sie schwellen im Glanze des Morgens (Aʿšā 18, 11[2c]) und werden mit Sandhäufchen verglichen, „über die zwei Knaben gehen, wegen dessen, was sie sich als Belohnung ausrechnen an Weichheit (*līn*) bei einer Berührung und an Glätte (*tashāl*) "(Imr. 52, 17), oder mit „Elfenbeinbüchschen" *ḫuqqa*, pl. *ḫuqq al-ʿāǧ*, die „weich", aber vor betastenden Händen sicher sind (ʿAmr, *Muʿall.* 13[2c]). Wenn sie einen Toten an die Brust[2d] drücken würde, so würde er wieder zum Leben erwachen (Aʿšā 18, 12f.). Die gefangenen Frauen und Jungfrauen, die Nuʿmān (Nāb. 6, 8ff.) fortführt,

---

1 *raijā* laut Scholie zu *Muf.* 99, 3 = *mumtali'a, faḫm*: Qais b. Ḫaṭ. 10, 4.

2 „Brust": a *tarquwa*, pl. *tarāqin* „Schlüsselbein"; b *tarība*; c *ṭadj.* d *nahr.*

verbergen die Granaten *ruṣān* (Lex. Lane: vulg. „Brustwarze") ihrer „runden Brüste" *nāhida*, pl. *nawāhid* (Nāb. 6, 9).

Der Araber bewundert den „schlanken" *ḍamr* Bauch[1] seiner Geliebten (*Muf.* 98, 12[1a, 1b]), der so elastisch wie indische Schwerter ist (Qais b. Ḫaṭ. 10, 3[1b]). Sie hat „keinen schlaffen" Bauch *ġairu mufāḍatin* (Imr. 52, 15), er[1c] ist „sanft" *amlas*, fem. *malsā'* mit vielen Falten (Nāb. 7, 12; Ṭar. 11, 6).

Die Freundin hat abfallende Lenden[2] *maḥṭūṭatu-l-matnaini* (Nāb. 7, 13) und die Hüften[1a] einer Antilope *mahāt* (Ṭar. 5, 8) und besitzt ein „volles Gesäß" *raija-r-rawādifi* (Lab. 12, 8; ʿAmr., *Muʿall.* 14; Nāb. 7, 13), so daß ihre „Hüften" *ḍanūbu-l-matni* und ihr Gesäß[3] beben (Aʿšā 6, 7[3a]). Es ist so „schwer" *ṯaqāl*, daß sie beim Aufstehen und Laufen außer Atem gerät (*Muf.* 98, 13), und so fleischig, daß die Tür dafür zu eng ist; gerade das bildet das höchste Entzücken der Araber (ʿAmr., *Muʿall.* 17[3b]). Die Beine der Geliebten werden mit Säulen aus Alabaster und Marmor verglichen (ʿAmr, *Muʿall.* 18). Ihre „Beine" *sāq* sind wie der Schaft der Edelpalme (Imr., *Muʿall.* 36) oder wie Papyrusstauden (*Muf.* 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 6). Ihre schönen, vollen „Fußgelenke" *ḫaǧl* werden besonders bewundert (*Muf.* 98, 12; *muḫalḫal* der Ort „für die Beinspangen": Imr., *Muʿall.* 30).

Ihr Gang ist wegen ihrer Körperschwere „langsam" *qatūf* (*Huḏ.* 244, 3; Imr. ed. De Slane 33, 10, hier wohl auch wegen ihrer Schlaftrunkenheit; *huwainā*: Aʿšā 6, 2). Ihre Vornehmheit äußert sich darin; geht sie zu ihrer Nachbarin, so ist ihr Gang wie das Vorüberschweben einer dünnen Wolke (Aʿšā 6, 3). Sie wendet sich wie eine Gazelle (*Muf.* 97, 7); sie schreitet wie eine „weißglänzende" *azhar*, fem. *zahrā'* Antilope (Qais b. Ḫaṭ. 5, 9); ihr leichter Gang wird auch mit dem eines Betrunkenen verglichen, den ein leichter Hauch umwirft (Imr. ed. De Slane 28, 11, vgl. Imr. ed. De Slane 33, 10).

Die Schönheit der Araberin aber ist meist verhüllt. Sie ist „verschleiert" *malṯūm* (Ṭar. 5, 26), der *qināʿ* verhüllt sie. (ʿAnt., *Muʿall.* 35). Doch wenn es dem Liebenden gelingt, sie zu beobachten, wenn sie den „Schleier" *qirām* abgelegt

1 a *kašḥ*; b *baṭn*; c *kabid.*

2 Vgl. Ahlwardt, *Bem. z. Echth.* S. 109.

3 „Gesäß": a *kafal*; b *maʾkama.*

hat, ist ihm dies bereits ein großes Glück (Nāb. 27, 4). Entgleitet ihr dieser *naṣīf* einmal versehentlich, so ist sie verwirrt und versucht, sich mit der Hand zu verdecken (Nāb. 7, 17). Als sie aber einmal ohne *qinā'* dasteht, nimmt ihn ihr liebliches Gesicht völlig gefangen (*Muf.* 11, 3). Die Frau, deren Keuschheit Šanfarā ein Ruhmeslied singt, setzt ihn dadurch in Erstaunen, daß sie nicht ihren *qinā'* fallen läßt (*Muf.* 20, 6). (Vgl. dazu Ḥāt. Ṭā'ī 44, 17, s. u. III, B 3.)

4. Neben der körperlichen Schönheit werden auch die Mittel, deren sich die Araberin zur Hebung ihrer Reize bedient, genannt. Es sind dies ihre Kleidung, ihr Schmuck und Parfums[1].

a) An Kleidungsstücken werden genannt:

1. *burd*, pl. *burūd* „Kleid aus gestreiftem Stoff": A'šā 3, 4, 22, 5; *Muf.* 46, 6; Qais b. Ḫaṭ. 10, 2; als Männerkleidung: Ṭar. 5, 6; vgl. Freytag, *Einl.* S. 309f.; Dozy, *Vêt.* S. 59ff.

   namira „Mantel aus gestreiftem Stoff": (Männerkleidung) Ṭar. 5, 6. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 311.

2. *sijarā'* „gestreifter Stoff"; Nāb. 7, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 8. Vgl. *Lex.* Lane; *TA*, s. v.: *ḍarbun mina-l-burūdi.*

3. *waṣīla*, pl. *waṣā'il* „gestreifter Stoff aus Jemen": Lab. 40, 45; vgl. *Aqr.*

4. *ṯaub*, pl. *ṯijāb* „Kleid" (allgemein, von Männern und Frauen): Imr., *Mu'all.* 26; Imr. ed. De Slane 28, 17; *Ḥam.* 556; vgl. Dozy, *Vêt.* S. 105ff.

5. *labsa* „Kleid": Imr., *Mu'all.* 26; vgl. *Aqr.*: *ḍarbun min-aṯ-ṯijābi.*

6. *miǧsad*, pl. *maǧāsid* „Hemd aus safranfarbenem Stoff": *Muf.* 46, 6; Qais b. Ḫaṭ. 10, 2.

   Aqr.: *al-qamīṣu-llaḏī jalī-l-badana.*

   Lis.: *waminhu qīla-ṯ-ṯaubu muǧassadun iḏā ṣubiġa bi-z-za'farāni.*

7. *dir'* „wollenes Frauenhemd": A'šā 6, 8; 10, 4; Imr., *Mu'all.* 40f.; *Muf.* 129, 13. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 314; Dozy, *Vêt.* S. 176f.; *Lex.* Lane (nach *T. A.*).

---

1) Vgl. zu diesem Kapitel Snouck-Hurgronje, *Mekka* II, 171/5.

8. *ši'ār*, pl. *šu'ur* „Unterkleid": *Muf.* 124, 2; A'šā 6, 8. *Aqr.*: *mā taḥta-d-diṯār mina-l-libās.*
9. *ǧalbaba* „mit einem Überwurf bekleidet sein": Qais b. Ḫaṭ. 10, 2.
   ǧilbāb, pl. *ǧalābīb* „Überwurf": Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; A'šā 22, 5. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 316, 319 (unter *ḥimār*); Dozy, *Vêt.* 122; *Aqr.*, s. v.
10. *mirṭ* „Woll- oder Seidenkleid": Imr., *Mu'all.* 28 (dessen Saum bestickt ist. Vgl. Ṭar. 12, 2); Freytag, *Einl.* S. 308.
11. *sābirīj* „ein sehr feines Gewebe": Imr. ed. De Slane 33, 15 (vgl. *Lex.* Lane).
12. *qirām* „Schleier aus farbiger Wolle": Nāb. 27, 4. Vgl. *Lis.*: *al-qirāmu ṭaubun min ṣūfin mulauwanin fīhi alwānun mina-l-'ihni wa-huwa safīqun juttaḫaḏu sitran.*
13. *qinā'* „Schleier". *Muf.* 11, 3; *Muf.* 20, 6; 'Ant., *Mu'all.* 35. Vgl. Jacob, *Studien* II, zu 'Ant. 34. Ferner Freytag, *Einl.* S. 318; Dozy, *Vêt.* S. 377.
14. *raiṭa*, pl. *raiṭ* „Gewebe aus einem Stück, Schleier": *Huḏ.* 154, 3; Imr. 9, 3. (*Muf.* 28, 5: „Schleier der Sonne"); vgl. Freytag, *Einl.* S. 308; Dozy, *Vêt.* S. 191 ff.
15. *naṣīf* „Schleier": Nāb. 7, 17; vgl. Freytag, *Einl.* S. 319 (unter *ḥimār*).
   Lis.: *an-naṣīfu-l-ḥimāru wa-qad naṣṣafati-l-mar'atu ra'sahā bi-l-ḥimāri.*
16. *wišāḥ* „Gürtel": Imr., *Mu'all.* 25; *Huḏ.* 244, 8; vgl. Freytag, *Einl.* 322.
17. *ǧadīl* „Ledergürtel": Imr., *Mu'all.* 36; *Ḥam.* 556; vgl. Freytag, *Einl.* S. 322; Dozy, *Vêt.* 117 f.; *Lex.* Lane = *wišāḥ.*
18. *faḍala* V „im Negligé sein": Imr., *Mu'all.* 26; vgl. Freytag, *Einl.* S. 314.
19. *radā* VIII „sich in einen Mantel hüllen": Lab. 40, 45; Ṭar., *Mu'all.* 7; *ridā'* „Mantel", im *Nasīb* nur als Männerkleidung vorkommend: *Muf.* 38, 5; Imr. 65, 4; vgl. Freytag, *Einl.* S. 304.

b) Reicher Schmuck erhöht die Schönheit der Araberin. „Perlen"[1] und kostbare „Edelsteine, Hyazinth"[2], die durch-

1) *ṣadr*, pl. *ṣuḏūr*. 2 *jāqūt*.

bohrt *faqara* II (Imr. 20, 12) sind, „Juwelen" *ǧumān* und „Korallen" *marǧān* sind ihr Schmuck (Lab. 40, 43). Die Frauen „schmücken sich" *ḥalā* V außerdem mit „goldenen Kleinodien" *ṣiġa*, „Onyxen" *ǧaz'* und Perlen[1], die „zu je zwei und zwei aufgezogen sind" *durran tawā'iman* (*Muf.* 56, 9). Sie tragen „Goldzierat" *maḥāl* und auch ihr „Parfumbüchschen" *kabīs* wird als Schmuck verwendet ('Alq. 1, 4)[1a]. Im Ohrläppchen haben die Araberinnen „Perlen" *durr* und goldene, bewegliche Ohrgehänge (*Muf.* 50, 5).

Besonders hervorgehoben wird der Hals- und Brustschmuck der arabischen Frau. Sie ist mit einem Halsband geschmückt[2] (Nāb. 7, 9[2a]; Imr., *Mu'all.* 33[2b]; Lab. 40, 44[2c]; 'Adī b. Zaid in *Ag.* II, 147, 16[3a]). „Einfache" *fard* und „doppelte" *maḍ'ūf* „Halsketten"[3], deren Glieder durch feste Gelenke miteinander verbunden sind (Lab. 40, 43[3b]) und solche aus „Perlen"[1] und „Hyazinthen"[4] und „Smaragden"[5] sind ihr Schmuck (Ṭar., *Mu'all.* 6[1a, 3b]; 'Alq. 4, 3[1a, 3b]; Qais b. Ḫaṭ. 6, 3[1b, 4, 5, 6]; Nāb. 27, 6[1b, 4]). Die Mägde fertigen der Herrin ein „Halsband" *'iqd* an, indem sie „Perlen aufziehen" *naẓama*, „aneinander reihen" *sarama* V (Nāb. 7, 25).

Auch ihre Brust ist reich geschmückt. „Gold" *ḍahab* „glitzert" *lāḥa* (*u*) auf ihr (*Muf.* 76, 13), ein Schmuckstück, dessen Form mit Heuschrecken verglichen wird, liegt auf ihrer Brust (Qais b. Ḫaṭ. 5, 12. Vgl. 'Alq. 1, 4). Eine „Perlenreihe" *naẓm*, die auf einem „Band" *silk* aufgezogen ist, „schmückt" auch sie *zāna* (*i*) II, Gold glänzt darauf wie ein funkelnder Stern (Nāb. 7, 10). Auf ihrer Brust „leuchtet" *ḍā'a* (*u*) X ein „Schmuck" *ḥalj* wie glühende Kohle in der Dunkelheit (Nāb. 27, 5; Imr. 52, 11f.) oder als ob die Plejaden auf ihrem Halsgrübchen in der Finsternis leuchteten (Qais b. Ḫaṭ. 6, 4).

Auch die Beine der Araberin sind mit „Schmuck" *ḥalj* versehen (Imr. 52, 42), der klirrt ('Amr, *Mu'all.* ed. Arnold 18) und dessen Geklirr sich anhört wie ein im Winde raschelnder *'Išriq*-Strauch (A'šā 6, 4). Sie trägt Beinspangen (*Muf.* 98, 12)

1a *lu'lu'*; b *šaḏr*.
2a *qalada* II; b *'aṭala* II; c *'āṭil*.
3a *tiqṣār*; b *simṭ*, pl. *sumūṭ*. 4 *jāqūt*.
5 *zabarǧad*, pl. *zabārīǧ*, vgl. Fraenkel, *Fremdw.* S. 61.
6 „schmücken" *zāna* (*i*).

ḥiǧl, syn. mit *ḫalḫāl*), woher die Stelle, wo sie getragen werden, „die Knöchel", *muḫalḫal* heißt (Imr., *Mu'all.* 30).

„Schmuck" *ḫalj* um das „Handgelenk" *mi'ṣam*, pl. *ma'āṣim* trägt die Geliebte A'šā 9, 4.

c) Das dritte Schönheitsmittel der Araberin sind die Parfums, von denen verschiedene Arten genannt werden. Immer ist „Wohlgeruch" *ṭīb* um die Frau, auch wenn sie nicht „parfumiert" *ṭāba* (*i*) II ist (Imr. 4, 3). Selbst ihr Haus ist von „wohlriechenden Kräutern" *raiḥāna* umgeben (*Muf.* 20, 13); ihr „Parfum" *taṭjāb* ist „angenehmer Duft" *mašmūm* (*Muf.* 120, 6), und sie verbreitet nur „Wohlgeruch" *'aṭir* (Ṭar. 5, 26). Auch als der Dichter der Liebe schon Ade gesagt hat, zählt er unter die drei Dinge, die ihn noch ergötzen, den „Duft" *sauf* eines Mädchens, das „Parfum" *nadan* an sich hat (Imr. ed. De Slane 33, 7).

Verschiedene Riechstoffe und Parfums stehen der Araberin zur Verfügung. Am häufigsten verwendet sie „Moschus" *misk* (Imr., *Mu'all.* 8; Imr. 17, 7; Imr. 40, 4; A'šā 6, 13), mit dem sie ihre Lagerstätte parfümiert (Imr., *Mu'all.* 37), an dessen „durchdringenden" Duft *ḏakīj* der Liebende sich wehmütig erinnert ('Urwa 9, 3). Sein „Wohlgeruch" *našr* ist um die Frauen (*Muf.* 54, 6); ihre Ärmel duften danach (Qais b. Ḫaṭ. 3, 5). Er wird in „Büchschen" aufbewahrt *ḥuqqatu-l-miski* (*Ḥam.* 555; *ḥuqqatun ḥimjarījatun* „Himjaritische Büchschen": Imr. 20, 10)[1] von wo er einen so „starken Duft ausströmt", *ḏafara* (Imr. 20, 13), daß es selbst ein Erkälteter riechen müßte (*Muf.* 120, 7).

Nächst dem Moschus war das *'abīr*-Parfum das bevorzugte (Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; *Muf.* 120, 6; Nāb. 7, 31; A'šā 8, 4; 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2). Es ist aus verschiedenen Aromen zusammengesetzt; die Scholie zu *Muf.* 120, 6 erklärt, es sei mit *za'farān* gemischt.

1. *zanbaq* vgl. *Lex.* Lane; *TA.*: *duhnu-l-jāsamīni*. *Lis.*: *duhnu-l-jāsamīni ḫaṣṣaṣahu-l-azharīju bi-l-'irāqi* „Jasminöl". A'šā 6, 13; Imr. 40, 4.
2. *zanǧabīl* vgl. *Lex.* Lane: „Ingber"; vgl. *Lis.* und *TA.* Qais b. Ḫaṭ. 7, 4 (am Überwurf).

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 102.

3. *ḫuzāmā* vgl. *Lex* Lane „aromatische Pflanze", heute „Lavendel". Imr. ed. De Slane 28, 14[1].

4. *ḫalūq TA.*: *ḍarbun mina-ṭ-ṭībi juttaḫaḍu mina-z-za'farāni wa-ġairihī taġlibu 'alaihi-l-ḥumratu waṣ-ṣufratu*, vgl. *Lex.* Lane; *Huḏ.* 154, 3.

5. *ṣiwār*, pl. *aṣwira*, *Lis.*: *ar-rā'iḥatu-ṭ-ṭaijibatu waṣ-ṣiwāru waṣ-ṣiwāru qalīlun mina-l-miski.* A'šā 6, 13.

6. *ulwī* „Aloe" Imr. 20, 14.
quṭur „Aloeholz" Imr. ed. De Slane 28, 7, 14, 17. Vgl. *Lex.* Lane.

7. *qaranful Lis.*: *šağarun hindījun laisa min nabāti arḍi-l-'arabi* Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; Imr., *Mu'all.* 8. Vgl. Fraenkel 144.

8. *laṭīma TA.*: *al-laṭīmatu-l-'anbaratu-llatī luṭimat bi-l-miski.* Imr. 17, 7. Vgl. Nāb. 17, 6.

9. *sanā* Imr. 29, 13.

10. *bān(u)* vgl. *TA*; *rand* „Lorbeer"; *lubnā* „ein duftender Baum"; *kibā'* „Weihrauch" Imr. 20, 14.

11. *rādi'* *Lis.*: *rādi'un wamuraddā'atun mulamma'atun bi-ṭ-ṭībi wa-z-za'farāni.* 'Adi b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2.

12. *'anbar Lis.*: *TA. al-'anbaru mina-ṭ-ṭībi* 'Urwa 9, 3.

Zu den Schönheitsmitteln der Araberin gehört auch noch die „Augenschminke" *kuḥl* (Ḥass. b. Ṯāb. S. 73, 17; dunkle Augen *makḥūl*, d. h. „mit *kuḥl* gefärbt": Imr. ed. De Slane 33, 12. Asche wie *kuḥl*: Nāb. 17, 4) und Antimon *iṯmid*, mit dem sie das Zahnfleisch färbte (Ṭar., *Mu'all.* 9; Nāb. 7, 20) und die Augen schminkte ('Alq. 4, 2).

5. Aber nicht immer kann sich der Dichter rühmen, die Gunst seiner Freundin restlos genossen zu haben. Auch die Araberin versteht sich auf die Künste der Koketterie. Darüber muß er oft klagen. Sie verweigert ihm die erbetene Gunst. Da ist es ihm, als wäre sie bereits fortgezogen (*Muf.* 76, 1); das Höchste, was ihm von ihr gewährt wurde, war nur Abwenden und leere

---

1 Vgl. Immanuel Löw, *Der biblische Ēzōb*, S. 13f. (*SBAW* Bd. 161; 3. Abh.).

Worte (*Muf.* 10, 7). Noch nicht einmal beim Abschied vergießt sie Tränen; diese standen nur in ihren Augen (*Muf.* 9, 2). Um ihn abzuweisen, zieht sie den Schleier vor ihr Gesicht (ʿAnt., *Muʿall.* 35). Gar oft verweigert sie ihm seine Wünsche (Ṭar. 5, 15), wirft ihm aber auch ewige Unzufriedenheit vor (ʿAlq. 1, 9; derselbe Vers Imr. 4, 12). Oft macht sie sich geradezu über ihn lustig, lacht ihn wegen seines Alters aus und meint, das „Liebesspiel" *lahw* stehe seinesgleichen nicht mehr an (Imr. 52, 8); und er muß es sich gefallen lassen, daß die Leute ihn seiner Liebe wegen, die er bis ins Alter bewahrt hat, einen Narren schelten (*Muf.* 97, 3).

Sie hingegen ist vertraut mit Koketterie[1] (Qais b. Ḫaṭ. 5, 3), überragt alle Frauen darin (*Huḏ.* 244, 5[1]) und gibt ihm lügnerische Versprechen, die der Sommerwind verweht (*Muf.* 76, 2). Er jedoch weist sie mit den stolzen Worten zurück: „Ich aber würde, wenn mir meine Linke so widerspräche, wie du es tust, meine Rechte nicht mit ihr verbinden, sondern würde sie abschneiden und zu ihr sagen: trenne dich von mir. So würde ich Abneigung empfinden gegen jemand, der mich nicht mag!" (*Muf.* 76, 3f.). Von Tag zu Tag hält sie ihn so mit trügerischen Hoffnungen hin, um schließlich geiziger zu sein als der schlimmste Geizhals (Imr. 45, 3). Als sie dem Freunde eines Tages, während sie auf einem Sandhügel ruhen, droht, vom ihm zu gehen, bittet er sie, doch die „Koketterie" *dalla* V zu lassen und freundlich zu ihm zu sein (Imr., *Muʿall.* 2, 18f.). Der Dichter legt sich die Frage vor, ob seine Freundin auf ihr Kokettieren und ihr Geizen mit dem Gruß verzichten und ihn zum Abschied grüßen wird (Nāb. 27, 1f.).

6. a) Die Anmut und Schönheit der Geliebten fordert den Dichter zu Vergleichen heraus, unter denen der mit Gazellen und Antilopen am häufigsten vertreten ist. „Gazellen" *ġazāl*, pl. *ġizlān* und *ġizla* und „Wildkälber" *ǧauḏar*, pl. *ǧawāḏir* und *ǧa'āḏir* befinden sich in den Sänften (Imr. 40, 4) „Antilopen" *mahāt*, pl. *mahan* sitzen ums Feuer (*Muf.* 46, 4). Der Liebende erinnert sich an süße Frauen, die waren wie die Gazellen (s. o.)

1 *dall.*

im Sand (Imr. 52, 34). Sie ist wie eine „Wildeselin" *ǧa'ba* (Ṭar. 5, 10). Die Freundin gleicht einer „langhalsigen" *ǧaidā'* (fem.) (Qais b. Ḫaṭ. 5, 8; 25, 2) oder einer „jungen" *bakr* „Gazelle" *ẓabja* (*Muf.* 43, 2), erscheint im Stamme wie eine „dunkle, rötliche" *aḥwā* „junge Gazelle" *šādin* (Ṭar., *Mu'all.* 6). Der Dichter hat sich an einer gazellengleichen Frau ergötzt (Aus b. Ḥağ. 4, 2). „Keine von den Gazellen *ẓabja*, pl. *ẓibā'* von *al-Ḥisa'*, eine „langhalsige" *a'jaṭ*, fem. *'aiṭā'*, pl. *'īṭ*), deren „Blöken" *buġām* du hörst, ist schöner als sie (die Geliebte)", sagt Qais b. Ḫaṭ. 21, 13.

Wenn er der Geliebten gedenkt, glaubt er, daß sie nicht aufgehört hat, wie ein „Wildkalb" *ṭalan mina-l-waḥši* auszusehen (Imr. 52, 6). Sie ist ein Wildkalb[1], das jagbar ist für den, dem es erlaubt ist ('Ant., *Mu'all.* 59). Er trifft es[1] mitten ins Herz (A'šā 3, 7) und denkt in der Nacht an ein solches (A'šā 3, 5)[1].

b) Weiter wird von der Frau ausgesagt, sie sei wie eine „unberührte" *unuf* Wiese[2], der durch reichlichen Regen viel Pflanzenwuchs gesichert ist ('Ant., *Mu'all.* 15). Auch ist keine Wiese[2] des Hochlands, mag sie auch noch so gut bewässert und grasreich sein, „duftender" *aṭjab* und schöner als sie (A'šā 6, 14ff.). Keine der Auen[2] von *Qaṭā*[3] ist schöner als seine Freundin (Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.).

In derselben Weise wird diese auch mit einer „Regenwolke" *dalūḥ* verglichen (Qais b. Ḫaṭ. 3, 4). Sie ist so zart wie „weiße, leichte Wolken" *banātu maḫrin* (Ṭar. 5, 25) oder wie die Sonne hinter „weißem Gewölk" *ġamāma*, von der nur eine Seite sichtbar ist (Qais b. Ḫaṭ. 4, 3), in einem vom Winde hergewehten Gewölk (Qais b. Ḫaṭ. 2, 8). Sie wird mit Palmen (Imr. 20, 4—8; Lab. 40, 38; Lab. 16, 6ff.), mit Statuen und Bildern (Imr. 2, 11; Imr. 17, 6; A'šā 18, 5) verglichen, ist wie ein durchsichtiger, gestreifter Stoff (Qais b. Ḫaṭ. 2, 8) wie eine Perle (A'šā 8, 6; Qais b. Ḫaṭ. 5, 13), wie eine Papyrusstaude (*Muf.* 21, 11).

---

1 *šāt.*

2 *rauḍa*, pl. *rijāḍ.*

3 Ḥār., *Mu'all.* 4: Wohnsitz der Geliebten.

VI. Der Liebende und sein Liebeskummer.

1. Die Jugendtorheit des Mannes floh, seine Haare beginnen grau *waḫṭ* zu werden, „weiße Haare“[1] breiten sich auf seinem ganzen Kopfe aus (*Muf.* 17, 2; vgl. *Muf.* 26, 8). Er muß sie mit Henna rot färben, doch bleiben darunter „feine graue Haare“ *nāṣil* (*Muf.* 17, 3). Er bietet ihnen, den Abgesandten des Todes, keinen Willkommengruß (*Muf.* 17, 4)[1]. Auch die Geliebte merkt, daß er graue Haare[1] bekommen hat (Imr. 9, 2). Seine „Locken“ *ḏu'āba* sind ausgegangen, und die kahle Stelle sieht aus wie das Loch, in das das Rebhuhn seine Eier legt (*Muf.* 96, 7). Sie sagt: er ist ein „alter Mann“ *šaiḫun kabīrun*, daher liebt sie ihn nicht mehr (*Muf.* 39, 2). Doch kann sie sich noch seiner Jugend erinnern, als ihm seine „Locken“ *limma* noch nicht ausgegangen waren (Imr. 3, 6). Das „Grauwerden“ *mašīb* ist das Zeichen für das Ende seiner Jugend (*Muf.* 119, 1); ist der Kopf eines Mannes erst einmal „grau geworden“ *šāba* (*i*), so hat dieser keinen Teil mehr an der Liebe (*Muf.* 119, 9); denn in den Augen der Frauen ist die „Jugendblüte“ *šarḫ* etwas Wunderbares (*Muf.* 119, 10). Wegen seines Alters und seiner „Kahlheit“ *ṣala'* verleugnet ihn seine Freundin (A'šā 13, 2) und wendet sich ab, als sie sieht, daß sein Kopf voll „grauer Haare“[1] ist; denn nur die „Jugend“ *šabāb* überwinde alle Hindernisse (*Muf.* 125, 5), „weiße Haare“[1] aber werden von den Frauen verabscheut (*Muf.* 125, 4). Daher verspotten die Mädchen den Grauhaarigen, indem sie ihn „Onkel“ nennen, „dessen Jugend wie ein (früher) häufig besuchter Freund ist, den wir (jetzt) verlassen“ (Zuh. 15, 3). Er aber rühmt sich seiner früheren Schönheit, wenn er auch jetzt grau ist (Zuh. 15, 4); die Weiße seines Kopfes komme nicht vom Alter, sondern von den vielen Entbehrungen, die er durchgemacht habe (Lab. 12, 11).

2. Jetzt aber zehrt der Schmerz um seine verlorene Geliebte an ihm, so daß seine Eingeweide und sein Herzbeutel schon dünn geworden sind (Qais b. Ḫaṭ. 5, 15). Die Erinnerung an sie ist wie eine „Krankheit“ *suqm* (*Muf.* 21, 1), wie ein „chro-

1 *šaib*.

nisches Leiden" *zamāna*, das sie ihm zurückgelassen hat und das ihn im Schlafe heimsucht (*Muf.* 112, 2). Sein Herz hat seit ihrem Fortzug einen Bruch, wie ein Sprung im Glase, der nicht mehr geheilt werden kann (A'šā 4, 8; 12, 2f.). Sie aber verläßt ihn in seiner Krankheit (A'šā 11, 1). Die „Krankenpflegerinnen" *'ā'ida*, pl. *'ā'idāt* müssen ihn wegen seiner Liebe dauernd pflegen (*Muf.* 15, 1), denn auch im Alter findet er keine Heilung von seiner „Liebeskrankheit" *suqm* (A'šā 14, 1). Aber selbst wenn er geheilt ist, dreht sich ihm die Erde unter seinen Füßen, so oft ihn die Erinnerung an sie überfällt (*Muf.* 56, 6).

Da beweint er sein „Schicksal" *dahr* und die „Tränen"[1] rinnen wie Wasser aus einem alten Schlauch (*Muf.* 57, 13[1a]); obwohl er sie zurückhält, „fließen" *fāḍa(i)* sie in „Strömen" *suǧūm* über seinen Bart und Mantel (*Muf.* 38, 5); sie strömen aus seinen Augen wie ein Wasserlauf im öden Land (Imr. 4, 10[1b]). Sein Auge ist wie ein Topf, in dem die Tränen gesammelt wurden (*Muf.* 120, 8[1b]). Sie treten in sein Auge wie „Perlen" *ǧumān, durr* (Imr. ed. De Slane 28, 10[1c]) *lu'lu'*, die auf einer „Schnur" *silk* „aufgezogen waren" *naẓama*, welche entzwei riß (A'šā 5, 4; *Muf.* 20, 3; vgl. 'Ant. 19, 5). Auch wenn das *ḫajāl* ihn besucht hat, ist es, als wäre sein Auge verletzt, so daß aus seinen „Tränendrüsen" *ša'n*, pl. *šu'ūn* die Tränen „rinnen" *sağama* (*Muf.* 21, 2). Als es ihm wieder entschwindet, bringt ihn seine Liebe dazu, Tränen zu „vergießen" *ḥadara* (*Muf.* 55, 7), sie „strömen" *naṭafa* aus den Augen eines Menschen, zu dem seine Geliebte nur im Traum kommt (*Muf.* 96, 3; vgl. A'šā 14, 4). Selbst als alter Mann vergießt er unaufhörlich Tränen (*Muf.* 120, 2[1d]); trotz seiner Bemühungen, sie zurückzuhalten, „strömen" sie *halla* über seine Brust (Nāb. 17, 7[1d]), wenn er sich auch seines „Alters" *šaib* wegen ob dieser „Jugendtorheit" *ṣibā* Vorwürfe macht (Nāb. 17, 8; vgl. A'šā 5, 5). Aber das „Rinnen" *rašš*, pl. *rišāš* seiner Tränen überwältigt ihn (Qais b. Ḥaṭ. 16, 1[1a]).

So ist er dauernd in Trauer (Ṭar. 5, 16), empfindet große Sehnsucht nach dem, was ihm teuer war, (Imr. 20, 1), schließt

1a *dam'*, pl. *dumū'* u. *admu'*; b *ġarb*, pl. *ġurūb*; c *raqrāq*; d *'abra*, pl. *'abarāt*.

in der Nacht kein Auge, wenn er sich auch darum bemüht (Imr. 30, 5). Größer ist sein Schmerz, als der einer Kamelmutter, die ihr Junges verloren hat und ihren Klageschrei ertönen läßt, oder der einer grauhaarigen Frau, deren neun Söhne alle gestorben sind (ʿAmr, *Muʿall.* 17f.). Seine Leber bricht vor Sehnsucht (*Ḥam.* 542), er nagt an seinen Fingernägeln und beißt sich vor Schmerz ins Bein (*Huḏ.* 18, 16); wenn die Erinnerung an sie ihm in den Sinn kommt, dreht sich die Erde unter seinen Füßen (*Muf.* 56, 6). Er ist völlig verzweifelt: fragt sich, was seine Treue wert sei, wenn sein Vertrag ohnehin gebrochen ist: „Ich werde gejagt, aber ich jage nicht" (*Muf.* 46, 8). In seinem Kummer befangen, macht er mit seinem Stock Zeichen auf den Boden (*Muf.* 56, 22; vgl. Nāb. 6, 9). „Kann der aber glücklich sein, der mit seiner Freundin zuletzt vor dreißig Monaten oder drei Jahren zusammen war?" ruft er aus (Imr. 20, 3).

3. Einen kleinen Trost findet er in dem Bewußtsein, von sich sagen zu können, daß er viele Frauen besessen hat. Manches schöne Mädchen war sein (Imr. 52, 9, 14; *Muf.* 46, 9—12; Aʿšā 5, 11f.; 8, 4ff.; 10, 5), er kann sich an süße Frauen erinnern (Imr. 52, 34), vermag sich zu rühmen, zu so mancher Jungfrau ins Zelt getreten zu sein, mochte sie noch so untadelig scheinen (Imr., *Muʿall.* 23), noch so gut behütet gewesen sein (Imr. 45, 4; 52, 32). Er darf von sich behaupten, daß so manche Frau zum Schaden ihres Gatten nach ihm verlangt habe, als er noch nicht alt und grau, sondern ein junger Mensch war (ʿUrwa 21, 1f.).

Darauf folgt oft ein *faḫr*, in dem der Dichter sich seiner Ausdauer im Ertragen von Mühsal, seiner Kampfestaten und seiner edlen Gesinnung rühmt.

B. ZUSAMMENFASSUNG.

1. Nachdem wir uns mit dem Inhalt und dem Gedankenkreis des *Nasīb* vertraut gemacht haben, ist es notwendig, es als Ganzes zu charakterisieren.

Wir sahen, daß drei Hauptthemen das Liebesgedicht des vorislamischen Arabers beherrschen: das Thema der Klage bei den *aṭlāl*, dasjenige des Trennungsmorgens, und das der Erscheinung des *ḫajāl* der Geliebten. Unter diese drei Hauptgruppen läßt sich das ganze Material an *Nasīb*-Versen ein-

ordnen. Der arabische Beduinendichter stellt sich nur die eine Aufgabe, sein Leid um eine vergangene Liebe, um eine entfernte Geliebte, seine Sehnsucht nach ihr in Verse zu kleiden. Wehmütige Erinnerung an froh verbrachte Stunden, Gedenken an verlorene Freude, an Liebesglück in vergangenen Tagen, spricht sich in seinen Dichtungen aus. Nicht ein einziges Beispiel dafür, daß ein Dichter über eine ihn im gegenwärtigen Augenblick zum Dichten anregende Liebesepisode spricht, ließ sich aus dieser Zeit anführen, dagegen zahllose Beispiele dafür, daß die Geliebte fern vom unglücklichen Liebenden weilt. Aber selbst wenn dies nicht so oft ausdrücklich gesagt worden wäre: die Motive des *Nasīb* beweisen allein, daß dem so ist. Denn an verlassenen Trümmerstätten klagen, die Geliebte mit ihrem Stamm davonziehen sehen und nur noch im Traum ihr Bild schauen können: dies alles sind Gedanken, die nur einen Menschen, der sich nach einer fernen Geliebten sehnt, in den Sinn kommen können.

Ein weiterer charakteristischer Zug der altarabischen Dichtkunst ist der, daß der Araber nicht danach strebt, für seine persönlichen Gefühle neue Formen zu finden, Gedanken zu äußern, die noch kein anderer vor ihm ausgesprochen hat. Das alles liegt nicht in seiner Absicht, wird auch von dem arabischen Hörer nicht verlangt. Der Beduine muß vielmehr in traditioneller Weise dichten, überlieferte Themen anschlagen und diese in immer neuen Variationen ausschmücken. Daher rührt die Beschränkung in der Anzahl der Motive des *Nasīb*. Der Dichter gestaltet diese, indem er ihren überlieferten Grundgedanken in immer andere Formen kleidet. Die vorangegangene Inhaltsangabe und Übersicht über die einzelnen *Nasīb*-Motive zeigt uns, in welcher Weise ihre Abwandlung vorgenommen wurde und welche Möglichkeiten der Umgestaltung dem Dichter zur Verfügung standen. Es ist ihnen dabei nur ein kleiner Spielraum zu individueller Auswahl und bis zu einem gewissen Grade auch freier Aneinanderreihung der einzelnen Motive gelassen. Im Ganzen aber sind sie an den Aufbau des *Nasīb* gebunden, der sich schematisch folgendermaßen darstellen läßt.

I. Erkennen der Raststätte. Klage bei ihr.
   Nur noch verwischte Spuren sind von ihr geblieben; diese sehen aus wie Tätowierungen.

Regengüsse sind darüber hingeströmt.
Jetzt ist die Stätte verödet;

a) nur noch Tiere weiden dort, mit denen die Geliebte verglichen wird.

b) oder reiche Vegetation sproßt dort infolge des Regens, deren Schönheit aber nicht größer ist als die der Freundin.

Schilderung der Geliebten.
Kamelschilderung.

II. Die Kamele werden zur Abreise beladen.
Auf ihnen sind Sänften, die Schiffen oder Palmen gleichen; in diesen sitzen Frauen, unter ihnen die Geliebte des Dichters.
Schilderung der Geliebten.
Jetzt zieht sie fort, während er trauernd zurückbleibt.
Selbstlob.

III. Schlaflos verbringt der Liebende die Nacht,
da erscheint ihm das Bild der Freundin;
er denkt an ihren Liebreiz.
Schilderung desselben;
er vergießt Tränen,
Mahnung, von ihr zu lassen und auf seiner Kamelin zu neuen Taten auszuziehen.

Diese drei Schemata sollen eine Vorstellung von dem Aufbau eines *Nasīb* geben; es ist selbstverständlich, daß sie nicht etwa starr eingehalten werden, sondern es steht dem Dichter frei, nach Belieben das eine oder das andere Motiv weiter auszuspinnen und andere gar nicht zu beachten; auch ist ihre Reihenfolge nicht ganz festgelegt. Doch läßt sich beobachten, daß gewisse Themen häufig aufeinander folgen: so knüpft sich z. B. an das Weinen bei den *Aṭlāl* eine Regenschilderung, an diese wieder die Beobachtung, daß reicher Pflanzenwuchs nun die *Aṭlāl* bedecken, oder auf den Vergleich der Frau mit Wolken folgt eine Regenschilderung, auf die Klage über die Trennung Freude über das Glück, das ihm die Geliebte gewährt hat, und Schilderung ihrer Persönlichkeit und Schönheit. Auch finden sich Einschaltungen aus anderen Gebieten der Poesie ins *Nasīb*. So z. B. beginnt der Dichter eine Schilderung des Weines im

Anschluß an einen Vers, der den Geschmack ihres Mundes mit dem alten Weines vergleicht (*Muf.* 55, 8—11); oft kehrt er von diesem Exkurs zum eigentlichen Thema zurück. Ferner sind gewisse Wendungen Überleitungen zu bestimmten Motiven; z. B. leiten die Verse: „Keine Au von den *Qaṭā*-Auen, denen reichlicher Regen gewiß ist, ist schöner als sie" auf die Beschreibung der Geliebten über (Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.) (vgl. auch *Muf.* 55, 8—11, wo eine ähnliche Wendung „der Wein, der . . . ist nicht süßer . . ." nach einer Schilderung des Weines auf die Süße des Mundes der Geliebten hinüberführt; oder Qais b. Ḫaṭ. 21, 1 ff.: „keine Gazelle . . . ist schöner als sie" [die Geliebte] usw.).

2. Diese Bindung an bestimmte Themen, auf die die Dichtung beschränkt ist, bringt eine gewisse Eintönigkeit und Formelhaftigkeit hervor. Auch die Ausgestaltung der Themen geht in feststehender Weise vor sich. Immer kehren dieselben Bilder und Vergleiche wieder, bei denen allerdings eine gewisse Abwechslung durch den großen Wortreichtum der arabischen Sprache hervorgebracht wird; freilich kann diese nur im Urtext erfaßt werden[1]. Aber die Bilder, die Vorstellungen, die der Dichter verwendet, bleiben dieselben.

Diese Eigentümlichkeit erfährt dadurch noch eine Steigerung, daß gewisse Worte und Wendungen formelhaft gebraucht werden. So wird das *Nasīb* in den meisten Fällen durch bestimmte Wendungen eingeleitet, die wegen der Häufigkeit ihres Vorkommens durchaus als Eingangsformeln bezeichnet werden können. Wo wir diese Beobachtung machen können, handelt es sich fast immer um einen Vers mit Binnenreim, also um einen *Qaṣīden*anfang. Auch inhaltlich haben die einleitenden Verse in vielen Fällen formelhaften Charakter, der durch die drei Hauptthemen des *Nasīb* bestimmt ist. Für jede der drei Gruppen lassen sich Eingangsformeln nachweisen.

---

1 Dabei müssen wir bedenken, daß uns feinere Nuancen in dem Sinn der Worte oft entgehen können: Wir betrachten als Synonyma, was nicht unbedingt solche zu sein brauchen. Z. B. übersetzen wir *ḥubb, hawā, ṣibā* gleichmäßig durch „Liebe", ohne uns der feineren Unterschiede, die vielleicht zwischen diesen Bezeichnungen bestehen, bewußt werden zu können.

I. Klage bei den *Aṭlāl.*

1. *li-mani-d-dijāru* . . . . . Zuh. 4, 1; 18, 1; Imr. 59, 1; *Muf.* 99, 1; 122, 1.
   li-man ṭalalun . . . . . Imr. 63, 1.
   vgl. *li-mani-ẓ-ẓuʿnu* . . . . *Muf.* 48, 1 (ohne Binnenreim).
2. *li* . . .[1] *aṭlālun* . . . . . Ṭar., *Muʿall.* 1; 11, 1; 12, 1; Lab. 1, 1; *Huḏ.* 78, 1; *Muf.* 57, 1.
   li . . .[1] ohne folg. *dijārun* oder dgl.) . . . Qais b. Ḫaṭ. 7, 1.
   bi . . .[2] *aṭlālun* . . . . . Lab. 16, 1.
3. a) *a-min āli* . . . .[1] *ʿarafta-d-dijāra*[3] . . . . . *Muf.* 38, 1; 47, 1; 124, 1; Zuh. 11, 1; vgl. Nāb. 7, 1.
   vgl. *a-min rasmi dārin* . . *Muf.* 55, 1.
   b) *a-min* . . .[1] *dimnatun* . . . Zuh., *Muʿall.* 1; Nāb. 19, 1; vgl. ʿAnt. 16, 1.
4. *jā dāra* . . .[1] . . . . . Nāb. 5, 1; ʿAnt., *Muʿall.* 2 (Binnenreim!); Imr. 51, 1.
5. *inʿam ṣabāḥan* . . . . . Imr. 40, 1.
   ʿim ṣabāḥan . . . . . Imr. 52, 1; ʿAnt., *Muʿall.* 2; vgl. *Muf.* 56, 1.
6. *ʿafati-d-dijāru* . . . . . Lab., *Muʿall.* 1.
   darasa-l-manāzilu . . . . . Lab. 13, 1.
   ʿafat min . . .[1] . . . . . *Muf.* 96, 1.
   ʿafā . . .[2] . . . . . Nāb. 17, 1.
   ʿafā min āli . . .[1] . . . . . Zuh. 1, 1.
7. *ġašaitu manāzilan* . . . . . Nāb. 29, 1; Zuh. 3, 1; Imr. 10, 1.
8. *tanakkara baʿdī* . . . . . Aus b. Ḥağ. 23, 1; 43, 1.
9. *qifā nabki* . . . . . Imr., *Muʿall.* 1; 65, 1.
   qif bi-d-dijāri . . . . . Zuh. 17, 1.
   qifī waddiʿīnā . . . . . Ṭar. 10, 1; vgl. ʿAmr, *Muʿall.* 8, 10.

---

1 Folgt der Name der Geliebten. 2 Folgt der Name eines Ortes.
3 Statt dessen steht auch *rasm, ṭalal.*

II. Der Trennungsmorgen.

1. a) *bānat . . .*[1] . . . . . .Nāb. 16, 1; *Muf.* 43, 1; 112, 1.
   alā bāna ǧīrānun . . . . . .*Muf.* 50, 1.
   b) *ẓa'ana . . .*[1] . . . . . .'Ant. 13, 1; vgl. *Muf.* 97, 2.
2. *bāna-l-ḫalīṭu* . . . . . .Zuh. 10, 1.
   alā bāna-l-ḫalīṭu . . . . . .*Muf.* 98, 1; vgl. Zuh. 9, 1.
   radda-l-ḫalīṭu . . . . . .Qais b. Ḫaṭ. 5, 1; 13, 1.
3. *ṣaramat . . .*[1] . . . . . .*Muf.* 9, 1.
   alā ṣaramat . . .[1] . . . . . .*Muf.* 39, 1.
   ṣaramtu . . . . . .Qais b. Ḫaṭ. 10, 1.
4. *tarūḥu min . . .*[1] . . . . . .Qais b. Ḫaṭ. 6, 1; vgl. Lab. 12, 1.
5. *waddi'* . . . . . .A'šā 6, 1; Nāb. 14, 1; Aus b. Ḥağ. 4, 1; vgl. A'šā 9, 1.
6. *a-ǧadda-l-qalbu* . . . . . .*Muf.* 105, 1.
   vgl. *a-ǧiddaka* . . . . . .*Muf.* 123, 1; A'šā 7, 1.
7. Einleitungen zu diesem Motiv, die obigen Formeln ähneln:
   hağartu . . .[1] . . . . . .*Muf.* 10, 1.
   a-šatta bi . . .[1] *hağruhā* . . .*Muf.* 114, 1.
   a-raḥalta min . . .[1] . . . . . .*Muf.* 11, 1.
   hal ḥablu . . .[1] . . . . . .*Muf.* 26, 1.
   qad aṣbaḥa-l-ḥablu . . . . .*Muf.* 125, 1.

III. Das *Ḫajāl.*

1. *alamma ḫajālun* . . . . . .Qais b. Ḫaṭ. 14, 1; 25, 1; Aus b. Ḥağ. 10, 1.
2. *ṭaraqat . . .*[1] . . . . . .*Muf.* 23, 1; 104, 1.
   ṭaraqa-l-ḫajālu . . . . . .*Muf.* 62, 1.
3. *ta'auwabahū ḫajālun* . . . .*Muf.* 6, 1.
   sarā lailan ḫajālun . . . . .*Muf.* 46, 1.

IV *ṣaḥā-l-qalbu* . . . . . .Zuh. 14, 1; 15, 1; Aus b. Ḥağ. 3, 1; *Muf.* 17, 1; vgl. Ṭar. 5, 51.

Auch der Abschluß des *Nasīb* geschieht durch Verse, die in formelhafter Weise zu dem nächsten Abschnitt der *Qaṣīde*, der Kamelbeschreibung, überleiten, also zu gleicher Zeit Ab-

---

1 Folgt Frauenname.

schluß des *Nasīb* und Beginn der Kamelbeschreibung sind. Sie genauer zu untersuchen ist Aufgabe einer eingehenden Darstellung dieses Motivs der *Qaṣīde*. Hier sei nur gesagt, daß das *Nasīb* in den meisten Fällen damit beendet wird, daß der Dichter auf seine Kamelin hinweist, die er dann eingehend beschreibt. Dies geschieht in Versen wie z. B.: „Kannst du ihre Liebe nicht vergessen durch eine achtjährige Kamelin? Aber ihre Liebe läßt sich nicht so leicht vergessen" (*Muf.* 49, 6). Oder: „Suche denn Vergessen, nachdem sie sich fortgewandt hat, bei einer Kamelin . . ." (anschließend Kamelbeschreibung, *Muf.* 11, 7). Oft aber wird die Überleitung nicht in einem Vers oder zweien ausgedrückt, sondern in eine kurze Formel zusammengedrängt: *daʿ ḏā* „laß das!" oder *daʿhā* „laß sie!" ruft dann der Dichter aus, und geht nach dieser Mahnung sofort auf die Kamelbeschreibung über (z. B. Zuh. 4, 4; Aʿšā 8, 14; Imr. 50, 1; häufig bei Ḥassān b. Ṯābit.)

3. Ein anderes charakteristisches Stilmerkmal nicht nur des *Nasīb*, sondern der gesamten arabischen Poesie ist die Gepflogenheit, statt eines Substantivs ein Adjektiv zu verwenden, das eine charakteristische Eigenschaft des zu bezeichnenden Gegenstandes angibt, ohne Hinzufügung eines Substantivs[1]. Dadurch wird die Anschaulichkeit der Sprache erhöht, wenn auch das Verständnis für Nichtaraber erschwert wird. Diese Metonymien werden immer wieder im gleichen Sinne angewandt, wodurch sie Eindeutigkeit gewinnen; wir dürfen von stereotypen Metonymien reden. In der folgenden Zusammenstellung sind nur diejenigen berücksichtigt, die zu feststehenden Begriffen geworden sind, was teils durch ihr häufiges Vorkommen, teils durch synonyme Anwendung mit anderen gleichartigen Begriffen bewiesen wird. Ausgeschieden wurden hier alle Bezeichnungen für Kamel, die im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Kamelbeschreibung bearbeitet werden müssen, ferner die vielen Metonymien, die nur einmalig vorkommen und nicht zu feststehenden Bezeichnungen geworden sind.

I. Bezeichnungen für Gazelle etc.

1. *aʿjan*, fem. *ʿainā'*, pl. *ʿīn* . . .

„Großäugige". . . . . Zuh., *Muʿall.* 3; Lab., *Mu-*

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 104f.

ʿall. 7; *Muf.* 49, 4; Aus b. Ḥağ. 23, 4.

2. *aḥwar*, fem. *ḥaurāʾ*, . . .Aʿšā 18, 7; Imr. 45, 11. pl. *ḥūr* „Schwarzäugige“..*Muf.* 8, 4; Qais b. Ḫaṭ. 5, 8.
3. *aʿjaṭ*, fem. *ʿaiṭāʾ*, pl. *ʿīṭ* „Langhalsige“ . . . .Qais b. Ḫaṭ. 21, 1.
4. *aǧjad*, fem. *ǧaidāʾ*, pl. *ǧūd* und *ǧīd* „mit schönem langen Hals“ . . . .Nāb. 27, 6; Qais b. Ḫaṭ. 5, 8; 25, 2.
5. *ʿāqid* (laut Scholie) „Langhalsige“ . . . . . .Nāb. 6, 10.
6. *atlaʿ* „Langhalsige“ . .Imr. ed. De Slane 33, 12; *Muf.* 8, 3.
7. *ḫāḏila* und *ḫaḏūl* „einsam weidende“ (Gazelle) .Aʿšā 32, 10; *Muf.* 76, 10.; *Muf.* 97, 7; Zuh. 9, 5; Lab. 13, 7; Lab. 40, 41; Ḥass. b. Ṯāb. 48, 7.
8. *aḫnas*, fem. *ḫansāʾ* „Plattnäsige“ . . . . . .Nāb. 6, 3; Zuh. 1, 3; *Muf.* 55, 5.
9. *ādam*, fem. *admāʾ*, pl. *udm* „Rotbraune“ . . . . .*Muf.* 21, 8; Ṭar. 5, 7; Zuh. 9, 5; Lab. 13, 7; 40, 54.
10. *riʾm*, pl. *arʾām* und *ārām* „milchweiße“ (Gazelle). Lab., *Muʿall.* 14; Imr., *Muʿall.* 3; Imr. 20, 5; *Muf.* 21, 8. Vgl. Nöld., *Fünf Moʿall.* III, S. 21 und Nachtr. S. 43.
11. *azhar*, fem. *zahrāʾ*, pl. *zuhr* „Weißglänzende“ . . . . . .Qais b. Ḫaṭ. 5, 9.
12. *aḥwā*, fem. *ḥauwāʾ*, pl. *ḥūw* „dunkelrote“ (Gazelle) . . .Ṭar., *Muʿall.* 6; *Muf.* 97, 8; Nāb. 7, 9.
13. *ḏaijāl* „Langgeschwänzte“ . . . . . .Nāb. 6, 3; 20, 6.

II. Metonymische Bezeichnungen für Frau, Mädchen.

1. *anīsa*, *ānisa*, pl. *awānīs*;
2. *baiḍa*, *baiḍā'*;
3. *ḫaud*;
4. *'arūb*;
5. *ġānija*.

Bedeutung und Belegstellen siehe Kap. III B 1.

6. *kā'ib*, pl. *kawā'ib* „Mädchen mit wohlgeformter Brust" . . . . . A'šā 29, 6; *Muf.* 105, 4; Imr. ed. De Slane 33, 1.

Ferner werden oft die unter Kap. II A, II 3 angeführten Bezeichnungen, für Gazelle, Antilope, Wildkalb etc., sowie die metonymischen Ausdrücke dafür, metaphorisch für „Frau, Mädchen" gesetzt. (Vgl. Kap. II A, V, 6.)

III. Metonymische Bezeichnungen von Körperteilen.

1. *bārid* „frischer" (Mund) . *Muf.* 43, 3; Nāb. 7, 22.
2. *ġarb*, pl. *ġurūb* „scharfer" (Zahn) . . . . . 'Ant., *Mu'all.* 13; Imr. ed. De Slane 28, 13.
3. *asīl* „ovales" (Gesicht, die ovale Backe) . . . . . *Muf.* 46, 9.
4. *'aḏb* „süßer" (Mund) . . *Muf.* 56, 3; Nāb. 7, 22f.
5. *wārid* „hängendes" (Haar) *Muf.* 56, 3; Ṭar. 5, 9.
6. *munsadil* „aufgelöstes" (Haar) . . . . . *Muf.* 43, 3; 56, 11.
7. *musbakirr* „lang herabhängendes" (Haar) . . . . Ṭar. 5, 9.
8. *bardījatāni* „zwei (Beine wie) Papyrusstauden" . . *Muf.* 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 5.
9. *aṯīṯ* „dickes" (Haar). . . Imr., *Mu'all.* 34; Nāb. 7, 29; Ṭar. 5, 9; A'šā 32, 8.

IV. *ġajūr* „eifersüchtiger" (Gatte) . . . . *Ḥam.* 606; *Muf.* 98, 21.

V. Metonymische Bezeichnungen für „Regen".

1. *haṭlā'*, *haṭūl*; *hāṭil*, pl. *hawāṭil* „(Regen) der mit großen Tropfen fällt" . . Nāb. 21, 2; Imr. 18, 1; Ṭar. 12, 3.
2. *haidab* „tief herabhängendes" (Gewölk) . . . . . *Huḏ.* 18, 2; Aus b. Ḥağ. 4, 12.
3. *sārija* „in der Nacht ziehendes" (Gewölk) . . . Lab., *Mu'all.* 5; *Muf.* 8, 6.
4. *rā'ida*, pl. *rawā'id* „donnerndes" (Gewölk) . . . Lab., *Mu'all.* 4.
5. *wahan* „platzende" (Wolke) Imr. 18, 5.
6. *muzn* „regengebende" (Wolke) . . . . . Aus b. Ḥağ. 4, 20.

VI. Metonymien im Zusammenhang mit den *Aṭlāl.*

1. *dimna*, pl. *dimn*, *diman*, wörtl. „Mist", für „Spuren eines Zeltlagers" . . *Muf.* 74, 1; Nāb. 19, 1; Nāb. Anh. 26, 1; A'šā 1, 2; Lab. 17, 1.
2. *dāris* „verwischte" (Spuren) oft als Attribut zu *dār* usw. gebraucht . . . . . Zuh. 3, 1; Nāb. 19, 2.

4. So ergibt sich, daß das *Nasīb* im allgemeinen einen stereotypen Charakter hat. Stereotyper Inhalt, sich ähnelnde Bilder und Vergleiche, formelhafte Wendungen sind seine hervorragenden Merkmale. Trotzdem aber wäre es falsch, wenn wir bei diesem äußeren Eindruck stehen blieben und dem altarabischen *Nasīb* nichts weiter als Unoriginalität und Formelhaftigkeit nachsagten, und es dadurch in seinem Werte herabsetzen wollten. Wir täten damit nicht nur der altarabischen Dichtung, sondern auch den alten Dichtern Unrecht. Denn wenn auch das Dichten zu jener Zeit an bestimmte Formen, Vorstellungen und Inhalte gebunden war, so blieb doch der individuellen Gestaltung noch Raum genug. Gewiß erleichterte die Bindung an bestimmte Themen und die Beherrschung gewisser handwerklicher Formen das Dichten; doch aus der

großen Zahl von Dichtern, von denen uns einzelne Gedichte oder ganze Diwane überliefert sind, ragen einzelne durch individuelle Gestaltungsweise, durch größere Kunst auch in unserm Sinne, hervor. Auch die Araber selbst machten Unterschiede, was die häufige Stellung der Frage, wer der größte Dichter sei, beweist. Diese wurde oft dahin entschieden, daß der eine Dichter in dem, der andere in jenem Zweige der Poesie hervorrage. Unter allen Dichtern stehen für unser Gefühl Imra'al-Qais und al-Aʿšā Maimūn ibn Qais an erster Stelle. Wohl bewegt sich auch bei ihnen das *Nasīb* in den herkömmlichen Bahnen, wohl finden wir auch bei ihnen nur das übliche Thema der Liebesklage, aber wo wir bei den anderen Dichtern das Gefühl von Nachahmungen oder notgedrungener Anwendung erforderlicher Formeln oft nicht unterdrücken können, spüren wir bei diesen den dichterischen Schwung und die Echtheit ihrer Liebesgefühle. Sie beide verstehen es, ohne den Rahmen des *Nasīb* zu sprengen, in ihren Versen wirklich Erlebtes in einer Form darzustellen, durch die der Hörer von der Wahrheit ihrer Gefühle überzeugt wird, was bei den anderen Dichtern nicht immer der Fall ist. Sie bringen Abwechslung in den Themen, flechten Episoden in ihre Gedichte hinein[1], und selbst da, wo sie sich in den üblichen Gedankenkreisen bewegen, verstehen sie es, durch die Lebendigkeit der Sprache und die Anschaulichkeit der Bilder ihre Gedichte fesselnd und farbig zu gestalten. Sie begnügen sich nicht mit der üblichen Schilderung der Sänften, der *Aṭlāl* und der Schönheit der Geliebten, sondern sie bringen diese in einen Zusammenhang mit anderen Geschehnissen, wodurch ihre Darstellung an Reiz gewinnt. So schildert Imra'al-Qais die Geliebte, wie er sie mit ihrem Säugling beschäftigt antrifft (*Muʿall.* 16), oder er spricht, um die Vornehmheit und Unberührtheit seiner Freundin zu rühmen, von der „dicken, schläfrigen Alten", die sie zu hüten hat (52, 32). Um seine Trauer bei den *Aṭlāl* zu kennzeichnen, erzählt er, wie er dort einen ganzen Tag weinend zubringt und vor Verzweiflung die Kiesel zählt (10, 3). Damit bringt er eine persönliche Note in seine Verse, die wir bei den meisten anderen Dich-

1 Imr., *Muʿall.* 18/22; 52, 21/33; 51, 16/19; ed. De Slane 33, 9/16; Aʿšā 3, 5/8; 23, 3/9.

tern vermissen. Dasselbe erreicht er, indem er Zwiegespräche mit seinen Gefährten bei dem Zeltplatz (*Mu'all.* 1, 5) oder mit seiner Geliebten darbietet (52, 21f.). Das *Nasīb* des Imra'al-Qais ist sehr lebendig und ruft das Gefühl hervor, daß er nicht einer verlorenen Freundin nachtrauert, sondern Liebeserlebnisse besingt, mit denen er noch seelisch beschäftigt ist und denen er nur die überlieferte Form der Klage gibt. Mit Sicherheit könnten wir dies freilich nur dann behaupten, wenn wir die Zeit der Entstehung der einzelnen Gedichte wüßten, die von ihm besungenen Frauen identifizieren und die Zeit seiner Beziehung zu ihnen feststellen könnten. Dies ist aber im Einzelnen schwer zu erreichen.

Auch das *Nasīb* in al-A'šā's Gedichten scheint mir, obwohl es sich enger in dem üblichen Vorstellungskreis bewegt als das des Imra' al-Qais, von hervorragendem künstlerischen Wert auch in unserm Sinne zu sein. Es ist abwechslungsreicher als im Durchschnitt die altarabischen Liebesgedichte sind, und in seinem Aufbau ebenfalls nicht so fest an das allgemein übliche Schema angelehnt.

Aber auch unter den übrigen Dichtungen können wir gute und weniger wertvolle aussondern. Auch wenn man sich in seinem Urteil noch so sehr zurückhält, kann man das *Nasīb* in der *Mu'allaqa* des al-Ḥāriṯ, wenn man es mit den übrigen vergleicht — denn selbstverständlich können nur arabische Dichtungen zum Maßstab genommen werden — nicht als von besonderem künstlerischem Wert bezeichnen; so wie es uns vorliegt, ist es in seiner Thematik (immer im Vergleich zu anderen *Nasībs*) dürftig und erscheint auch trocken und ohne Schwung.

Wenn wir es gewagt haben, zwei Dichter aus der großen Anzahl herauszuheben, so müssen wir uns bewußt sein, daß wir dies nur mit größter Zurückhaltung im Abgeben von Werturteilen tun dürfen. Der Araber legt in mancher Hinsicht einen anderen Maßstab an, wenn er Dichtungen beurteilt, als der Europäer. Er wertet oft nicht so sehr eine *Qaṣīde*, ein Gedicht, als Ganzes, sondern beurteilt vielmehr einen einzelnen Vers, ohne Wert auf seinen Zusammenhang mit dem Ganzen zu legen. Ja, es gilt sogar als unkünstlerisch, wenn ein Gedanke nicht in einem Vers vollendet ist und noch im nächsten Verse

wieder aufgenommen werden muß.[1] Daher wird ein Dichter oft eines einzelnen Verses oder einer einzigen *Qaṣīde* wegen gerühmt. Großen Wert aber legen die Araber auf die Feinheit des Ausdruckes, auf die Seltenheit eines Wortes und auf neue Wendung eines üblichen Bildes. Vieles, was uns als Wiederholung eines immer wiederkehrenden Vergleiches langweilt, wurde von den Arabern als höchste Kunst empfunden, wenn dies in besonderer Weise ausgedrückt wurde.

In diesem Zusammenhang muß man auch die Frage untersuchen, ob ein Unterschied zwischen der Poesie des Beduinen und solcher Dichter besteht, die in den Städten lebten. Wir besitzen die Diwane von zwei städtischen Dichtern: Qais ibn al-Ḫaṭīm und Ḥassān ibn Ṯābit. Ferner möchte ich auch noch ʿAdī ibn Zaid in die Betrachtung einbeziehen, der in Ḥīra lebte. Wir haben nicht sehr viel Material, auf das wir uns bei der Beantwortung dieser Frage stützen können. Der Diwan des Qais ibn al-Ḫaṭīm enthält nur 25 *Qaṣīden*, von denen nur bei 12 ein *Nasīb* überliefert ist. Bei ʿAdī ibn Zaid mußte ich mich auf die Verse, die das *Kitāb al-Aġānī* enthält, beschränken. Ḥassān ibn Ṯābit, der Hofpoet des Propheten, hat die Aufgabe, dessen Taten und die seiner Gläubigen zu besingen; er stellt zwar an den Anfang seiner Dichtungen oft ein *Nasīb*, doch beschränkt sich dies häufig auf zwei bis drei Verse, worauf sogleich das *daʿ ḏā*, das die Gedanken von der Geliebten ablenkt, folgt.

Die vorislamische Poesie ist vorwiegend Beduinendichtung; ihr Inhalt ist aus dem Leben des Nomaden genommen, das von dem des Städters, des Festangesiedelten, wesentlich unterschieden ist. So müßte man annehmen, daß dieser in seinen Dichtungen völlig andere Töne anschlagen würde. Doch auch hier finden wir den Einfluß der Tradition und der Forderung, daß der *Qaṣīde* ein *Nasīb*, das festgelegte Themen behandeln muß, voranzugehen hat. Ein Gefühl dafür, ob die geschilderten Szenen auch zum Leben eines Städters passen oder nicht, hatten die vorislamischen Dichter nicht. Freilich muß man dabei berücksichtigen, daß zwischen Städter und Beduinen keine derartige Trennung bestand, wie es heute zwischen Stadt und

1 Vgl. Brockelmann, *Literaturgeschichte* I S. 15.

Land in Europa der Fall ist. So ist es uns von ʿAdī b. Zaid überliefert, daß er regelmäßig einen Teil des Jahres in der Wüste zubrachte (*Aġ.* II 105, 1)[1], so daß ihm das Nomadenleben nicht fremd war.

Bei Ḥassān ibn Ṯābit finden wir die üblichen Motive des *Nasīb*, allerdings wegen der Kürze in den meisten Fällen nur in Andeutungen oder Ansätzen. Er spricht von den Wohnstätten (S. 56, Z. 19; S. 38, Z. 6; S. 65, Z. 15), deren Überreste er mit den Schriftzeichen eines Briefes vergleicht (S. 10, Z. 12). Auch der Winde und der Regengüsse, die über den ehemaligen Zeltplatz dahinbrausen, gedenkt er (S. 10, Z. 13; S. 32, Z. 3). Der Aufbruch der Kamele, mit denen die Geliebte davonzieht, wird S. 30, Z. 10 geschildert; ebenso weint er über die Trennung von der Freundin (S. 16, Z. 17), spricht von ihrem Fortzug (S. 66, Z. 15; S. 59, Z. 14f.), erwähnt ihre Koketterie (S. 73, Z. 16). Auch von ihrer Schönheit redet er in der herkömmlichen Weise: rühmt ihre Augen, die sie mit *kuḥl* gefärbt hat (S. 73, Z. 17), und ihren Mund, der ihn erquickte und dessen Geschmack dem des Moschus, vermischt mit Regenwasser, oder dem alten Weines gleicht (S. 84, Z. 8). Auch das *ḫajāl* der Geliebten erscheint ihm (S. 89, Z. 3), das ihm Krankheit bringt (Z. 4). Auch er muß über die Verleumder klagen, die es fertig bringen, daß das Band zwischen ihm und dem Mädchen dünn wird (S. 90, Z. 7). Wir sehen also, daß bei Ḥassān ibn Ṯābit sehr viele Motive des üblichen altarabischen *Nasīb* angeschlagen sind; sie sind aber nie in der Ausführlichkeit behandelt, wie es im Durchschnitt die übrigen vorislamischen Dichter machen.

Von ʿAdī ibn Zaid enthält *Aġ.* nur sehr wenig Verse, die einem *Nasīb* entnommen sind, und diese sind zudem z. T. isoliert zitiert; ein ganzes, einheitliches *Nasīb* findet sich dort nicht. Aber auch diese Verse lassen sich in die allgemeine Art des *Nasīb* einordnen. Er klagt über die Liebe zu Hind, der Tochter von an-Nuʿmān, die er heiratete (*Aġ.* II 129, 1)[2], die ihm

1 Ausgabe: *Dār al-kutub al-Miṣrīja.*

2 Hier sehen wir durch den Bericht im *Kit. al-Aġ.*, in den diese Verse eingesprengt sind, deutlich, wie das Lied auf eine Geliebte, auch wenn die Liebe noch lebendig ist, in die Form einer Liebesklage gekleidet wird. Es wäre allerdings möglich, daß das Gedicht nur wegen des Namens des Mädchens auf seine Gemahlin Hind bezogen und im Zusammenhang mit dem Bericht über seine Heirat zitiert wurde.

Krankheit und Schlaflosigkeit verursacht (128, 12), und bittet seine beiden Gefährten, mit ihm zu ihrer Wohnstätte zu reiten, um ihm den Schmerz zu erleichtern (128, 16f.). Auch ʿAdī klagt an verwehten Spuren, welche die lange Zeit, die darüber hinweggegangen ist, verändert hat (149, 12). Nur der Zeltgraben und die drei geschwärzten Kochsteine, zwischen denen man noch Asche erblicken kann, Spuren, die den Linien, die der *qalam* zieht, gleichen, sind noch zu sehen (149, 6; 13). Kaum kann er die Wohnung wieder erkennen; dann aber fragt er sie nach seiner Geliebten; aber die Spuren sind taub (149, 7). Auch er kennt das Motiv der Trennung von seiner Freundin: Am Abend oder am Morgen wird sie fortziehen (152, 13). An der verlassenen Wohnung aber wird er, wenn sie fern von ihm weilt, nur eine Stimme (Straußenschrei oder Gazellenblöken) hören (152, 6), denn nur noch Strauße und Wildkälber sind nach ihrem Wegzug dort (155, 3). Auch die üblichen Vergleiche für die Geliebte finden wir bei ʿAdī wieder: sie gleicht Statuen (150, 2), an dem Feuer sitzt eine Gazelle, ein Bild, das wir auch *Muf.* 46, 4 finden (147, 16). Auch ihres Schmuckes wird gedacht: ihr Hals, der den Mann entzückt, ist mit einem Halsband geschmückt (147, 16); sie ist mit *ʿabīr* und *zaʿfarān* parfümiert (150, 2). Sie nimmt den Blick des Mannes gefangen, wenn sie lächelt und dabei zwei Reihen von schönen Zähnen, die den Kamillen gleichen, entblößt (154, 1). Der Geschmack ihres Mundes ist so angenehm wie der von frischgepflückten Äpfeln, auf denen noch der kühle Tau liegt (154, 3). Auch das Motiv des Erwachens durch einen Blitz und die Schilderung eines Gewitters klingt an (150, 12f.). Die Erzählung, wie eine Magd einen Graben aushebt und einen Gießbach hineinleitet (155, 4ff.), beschreibt den gleichen Vorgang wie Nāb. 5, 4f.; diese Parallele zeigt deutlich, daß diese Verse einen Vorgang aus dem Beduinenleben zum Inhalt haben.

Auch bei Qais ibn al-Ḫaṭīm finden sich die gleichen Motive wie in allen übrigen altarabischen Liebesliedern[1]. Da wir seinen vollständigen Diwan besitzen, so ist es möglich, festzustellen, welche Themen bei ihm fehlen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in seinem Diwan nur zwölf *Qaṣīden*

1 Die Zitate finden sich an den entsprechenden Stellen in Kap. II A.

ein *Nasīb* haben, so daß sich auch hier die Beobachtungen auf ein verhältnismäßig beschränktes Material stützen.

Das Thema des Trennungsmorgens wird 5, 1; 6, 1; 13, 1 angeschlagen; die Durchführung dieses Themas weicht von der üblichen ab. Qais schildert weder die Sänften, noch verfolgt er die Reise der Freundin in Gedanken (nur 13, 2 wird von einem fernen Reiseziel gesprochen); es fehlen die üblichen Vergleiche für die Sänften; er geht gleich auf die Schilderung der Schönheit der Geliebten über (5, 3; 6, 2). Das Wort *ẓa'īna* „Frau in der Sänfte" fehlt im *Nasīb* des Qais b. al Ḫaṭīm.

Von der verlassenen Lagerstätte, deren Spuren mit vergoldeten Schriftzügen verglichen werden, ist nur einmal die Rede (4, 1). Eine Schilderung der *aṭlāl*, wie sonst üblich, wird in keinem der Gedichte gegeben. Auch die Regenbeschreibungen, die, wie wir sahen, sonst häufig im *Nasīb* vorkommen, fehlen bei diesem Dichter; die Geliebte wird jedoch mit Wolken (2, 8; 3, 4; 4, 3) verglichen. Dagegen finden sich die Motive des *ḥajāl* (2, 4; 25, 1), der Trennung (10, 1; 6, 1), des Fernseins der Geliebten (1, 1; 3, 2; 5, 17) und andere Themen des *Nasīb*. Besonders ausführlich schildert er die Schönheit seiner Geliebten.

Aus alledem ergibt sich, daß kein prinzipieller Unterschied zwischen dem *Nasīb* eines Beduinendichters und dem eines Städters besteht. Den Grundton, die Liebesklage, finden wir bei beiden, ebenso sind die meisten Motive des *Nasīb* auch bei den städtischen Dichtern vertreten. Es ist bei der Beschränktheit des Materials schwer zu entscheiden, ob das Fehlen einzelner Motive, z. B. das des Aufbruchs der Sänften bei Qais b. al-Ḫaṭīm, zurückzuführen ist auf bewußte Ablehnung einer Darstellung von Vorgängen aus dem Nomadenleben, oder ob es auf Zufall beruht. Der Tradition jedoch, die Aufbau und Thematik des *Nasīb* beherrschte, konnten sich auch die städtischen Dichter nicht entziehen; andererseits hatte auch der Beduinendichter die Möglichkeit, in seiner *Qaṣīde* einige von den verschiedenen Motiven zu verwenden, andere fortzulassen.

Noch eine Tatsache darf nicht unerwähnt bleiben. Das altarabische Liebeslied hat stets einen Mann zum Verfasser. Es ist uns kein *Nasīb*, das von einer Frau herrührt, überliefert, so daß wir wohl mit Recht annehmen dürfen, daß Frauen keine

Liebeslyrik verfaßten. Dies muß uns um so mehr auffallen, als die Frauen als Dichterinnen auftraten: ihnen lag die Totenklage ob. Zwar besitzen wir auch Klagelieder, deren Verfasser Männer sind, aber das Übliche ist, daß mit dem Verstorbenen verwandte Frauen, meist seine Mutter und Schwester, die Klage um ihn anheben. Unter den Dichterinnen ist al-Ḫansā' die berühmteste. Das *Nasīb* ist jedoch ausschließlich Domäne des Mannes.

III. KAPITEL. A. DIE LIEBE IM *NASĪB*.

1. Ausdrücke für Liebe, lieben, sich verlieben usw.

1. *alifa* VIII „freundschaftliche Beziehungen haben" .... *Muf.* 125, 1.
2. *ḥabba* „lieben" .... A'šā 16, 9.
   ḥabba V „lieben" .... A'šā 14, 3.
   ḥubb „Liebe" .... *Huḏ.* 148, 4; 154, 4; *Muf.* 15, 1; 16, 1; 17, 1; 49, 6; 97, 3; 125, 1; Imr., *Mu'all.* 20, 21, 44; Nāb. 7, 8; Ṭar. 5, 1 ff.; 11, 7; 'Alq. 1, 5; Mutal. 6, 1; 8, 5; A'šā 6, 19; Qais b. Ḫaṭ. 16, 2, 4; *Huḏ.* 3, 2.
   ḥabb „lieb" .... Qais b. Ḫaṭ. 13, 4; *Huḏ.* 154, 4; A'šā 13, 6.
   ḥibāb = *ḥubb* .... *Huḏ.* 3, 1.
   ḥabīb, ḥabība „Geliebte(r)" .... Imr. 9, 1; 65, 1; *Mu'all.* 1; *Muf.* 96, 3; *Huḏ.* 231, 1; Qais b. Ḫaṭ. 13, 2; Ṭar. 5, 17.
   aḥibba „Geliebte" .... *Muf.* 26, 6; 120, 2; Aus b. Ḥağ. 12, 5; Nāb. 7, 14; Zuh. 14, 5.
   muḥibb „Liebender" .... *Muf.*, Anh. 3, 7; Zuh. 14, 4.
   muḥabb „Geliebte" .... 'Ant., *Mu'all.* 8.
3. *ḥāğa* „Bedürfnis, Notwendigkeit", übertragen „Sehnsucht" .... *Muf.* 16, 2; 23, 2; 48, 5; 56, 16; 96, 2; Aus b. Ḥağ. 2, 1; Imr. 4, 1; Zuh. 1, 9; 14, 3; A'šā 13, 4; Lab. 40, 36.
   „Begehren" .... Nāb. 7, 19.
4. *šaġafa* pass. „von Liebe befallen werden" .... *Muf.* 25, 6 (*mašġūf*: A'šā 3, 6).
5. *šāqa* (*u*) „mit Sehnsucht erfüllen". *Muf.* 23, 1; Lab., *Mu'all.* 12.
   VIII „heftig begehren" ... 'Amr, *Mu'all.* 15; A'šā 15, 1.

šauq „heftiges Begehren, Sehnsucht" .... *Ḥam.* 542; Aʿšā 5, 2; 14, 3; *Muf.* 1, 1; Nāb. 29, 3; Imr. 20, 1; Qais b. Ḫaṭ. 16, 1.

6. *ṣabā* „Leidenschaft haben" .... Aus b. Ḥağ. 1, 1; *Muf.* 21, 1.
   ṣibā „Neigung" .... Imr. ed. De Slane 33, 2; 45, 5; Nāb. 17, 8; ʿAmr, *Muʿall.* 15; Aʿšā 4, 5; Aʿšā 7, 1; *Muf.* 11, 6.
7. *ṣabāba* „heftige Neigung" .... *Muf.* 26, 8; 99, 5; Aʿšā 20, 22.
8. *ʿašiqa* „lieben" .... Imr. 52, 27; Zuh. 9, 4; Aʿšā 16, 9
   ʿāšiq „Verliebter" .... Qais b. Ḫaṭ. 6, 1; Aus b. Ḥağ. 2, 1; Ṭar. 1, 7.
   maʿšūqa „Geliebte" .... Aʿšā 14, 3.
9. *ʿaliqa* II pass. „verliebt sein" .... Aʿšā 6, 17ff.
   ʿaliqa V „lieben" .... *Huḏ.* 148, 2.
10. *hamm* „Verlangen" .... *Muf.* 114, 3.
11. *hawija* „lieben" .... Qais b. Ḫaṭ. 5, 15; Imr. 63, 3.
    hawā „Liebe, Leidenschaft, Begehren" .... Imr. 52, 30; ʿAnt. 7, 2; Mutal. 14, 1; Aʿšā 5, 1; *Huḏ.* 244, 2.
12. *hāma* (*i*) „sterblich verliebt sein" .... Nāb. 23, 12.
13. *waǧd* „Liebe" ... *Muf.* 15, 3; 55, 7; ʿAnt. 7, 2; *Huḏ.* 8, 17.
14. *wadda* V „Liebe erweisen" .... Nāb. 7, 7.
    wudd „Liebe" .... *Ḥam.* 582; Imr. 20, 19; Qais b. Ḫaṭ. 7, 2; *Muf.* 26, 7; 28, 3; 56, 18; Aʿšā 35, 1; 39, 2.
    widd „Liebe" .... Aʿšā 13, 4.
    wadd „Geliebter" .... Aus. b. Ḥağ. 23, 7.
    wudd „Geliebter" .... Imr. 20, 2.
    mawadda „Liebe" .... *Muf.* 39, 1.
    muwadda „Liebe" .... Imr. ed. De Slane 2, 6.
15. *wamiqa* „zärtlich lieben" (*wāmiq*) .... *Muf.* 10, 3.

Der Mann im Verhältnis zur Frau wird im *Nasīb* bezeichnet:

1. *baʿl* „Gatte" .... Imr. 52, 27, 33.
2. *ḫalīl* „Freund" .... *Muf.* 9, 1; 56, 18.
3. *ḫidn*, pl. *aḫdān* „Freund" .... Imr. 4, 4; Lab. 6, 17.
4. *ṣāḥib* „Freund" .... Aʿšā 3, 8.
5. *ḍaǧīʿ* „Schlafkamerad" .... Imr. 52, 16; Aʿšā 6, 11.
   (*muḍāǧiʿ* „Schlafkamerad" .... Imr. 52, 30, met. f. Schwert.)

2. Metaphern und Bilder für „lieben".

Die Geliebte führt das Herz des Liebenden mit sich als Pfand fort (vgl. Kap. IIA, III, S. 36). Ein Band fesselt Mann und Mädchen, das bei der Trennung zerschnitten wird (vgl. Kap. IIA, Ib). Die Frau besitzt das „Herz" *fu'ād* des Mannes (*Muf.* 17, 2); der Liebende ist ein Dürstender, dessen Durst nur durch sie gestillt werden kann (A'šā 16, 9). Ein anderes Bild, das in verschiedenen Variationen vorkommt, ist von der Jagd genommen. Das Mädchen schießt auf den Mann, während er auf seinem Kamel an ihr vorbeireitet (*Muf.* 56, 2); die Liebe zu ihr traf sein Herz wie ein „Pfeil" *sahm*, pl. *sihām*, der von einem „federnden Bogen" *mirnān* abgeschossen wurde (Nāb. 7, 8); sie traf ihn aber nicht so gut, daß er davon getötet wurde, sondern der Pfeil verursachte nur, daß er sie lieben mußte (Nāb. 7, 6). Doch trifft ihr Pfeil oft auch mitten ins Herz (Imr. ed. De Slane 28, 9), weshalb der Dichter ihr auch vorwirft, sie töte die Männer (A'šā 11, 1). Mann und Mädchen waren in jungen Jahren beide gute Schützen; sie erlegte die Männer, und er machte Jagd auf verschleierte junge Mädchen (*Muf.* 105, 4). Heute aber, wo beide älter wurden, „verfehlen" *ṭāsa* ihre „Pfeile" *nabl*, pl. *nibāl* das Ziel (*Muf.* 105, 3). Die Frau macht Jagd auf die Herzen der Männer („jagen" *ṣāda* [*i*]), aber auch sie bedeutet für ihn ein Wildkalb, das eine Beute für den wird, welchem es erlaubt ist, auf es zu schießen ('Ant., *Mu'all.* 59). Der Jäger wird es gewiß erlegen ('Ant., *Mu'all.* 61). Er befiedert seine Pfeile, um Frauen, den langhalsigen Gazellen gleich, zu erjagen (*Muf.* 76, 15). Er trifft sie mitten ins Herz und in die Milz (A'šā 3, 7). So machen die beiden jungen Menschen Jagd aufeinander (*Muf.* 28, 2), trotzdem aber entfährt dem Dichter der Seufzer: „Ich werde gejagt, aber ich jage nicht selbst" *uṣādu walā aṣīdu* (*Muf.* 46, 8).

Als Sitz des Liebesschmerzes wird oft die „Leber" angesehen *kabid* (*Ḥam.* 542; *Muf.* 20, 4); doch auch das „Herz" *qalb* (*Muf.* 57, 10; A'šā 3, 7 u. v. a.) und *fu'ād* (*Muf.* 114, 3; Zuh. 14, 4) und die „Milz" *ṭiḥāl* (A'šā 3, 7) werden dafür gehalten. Das Herz hat, gleich Glas, einen Sprung von der Liebe erhalten (A'šā 4, 8; 12, 2f.). Ein böses Vorzeichen bedeutet der „Rabe" *ġurāb*; er kündigt die Trennung an (Nāb. 7, 3)

und ist beim Abschied dabei ('Ant. 3, 1ff., vgl. 'Ant. 23, 6, wo der „Sperber" *qaṭām* als böses Omen gilt)[1].

3. Das freie Liebesverhältnis im *Nasīb*.

Aus dem *Nasīb* gewinnen wir ein Bild von einer Art der Liebesbeziehung im vorislamischen Arabien, die, wohl durch die beduinische Lebensweise bedingt, einen ziemlich breiten Raum im altarabischen Leben einnahm. Die Selbstverständlichkeit, mit der das freie Liebesverhältnis im *Nasīb* behandelt wird, sowie dessen Stellung in der Poesie als unumgängliche Einleitung der *Qaṣīde*, beweisen dies. Es zeigt aber auch, daß die Araber nicht allzuviel Anstoß an ihm nahmen, wenn es auch oft in die Rechte eines legitimen Gatten eingriff, dessen Eifersucht zwar spottend zurückgewiesen, trotzdem aber durchaus in Rechnung gestellt wird (z. B. Imr. 52, 27ff.). Daß es von den Arabern sehr verurteilt wurde, daß der Verkehr der Frauen mit fremden Männern bei den meisten Stämmen sehr verpönt[2] gewesen wäre, geht aus dem *Nasīb* nur insofern hervor, als die Liebenden sich vor den Lauschern und Verleumdern fürchten und verbergen müssen.

Das *Nasīb* zeigt uns Liebesverhältnisse zwischen jungen Beduinen und Beduininnen, die nicht in dem Sinne legitim sind, daß sie unter den auch schon im vorislamischen Arabien üblichen Formen[3] geschlossen wurden. Das Charakteristische an ihnen ist, daß sie auf freier Liebe und freiwilliger gegenseitiger Treue gegründet sind und nur so lange halten, als diese dauern. Die Frau folgt dem Manne nicht zu seinem Stamme und steht nicht unter seinem Schutz und seiner Gewalt. Dies aber kommt auch in einer Abart der legitimen Ehe vor[4], bei der sich auch die Sitte findet, daß der Mann die Frau in ihrem Stamm nur von Zeit zu Zeit besucht[5]. Bei diesem Verhältnis haben beide Teile das Recht, das zwischen ihnen bestehende Band zu zerschneiden. Wenn auch in den Gedichten meistens der Geliebten vorgeworfen wird, sie habe ihr Versprechen nicht gehalten (z. B. 'Amr, *Mu'all.* 10; *Muf.* 76, 2), so rühmt sich

1 Vgl. W. Caskel, *Zur altarabischen Teratologie*, *Islamica* Bd. II, S. 163, 165f.

2 Vgl. Wellhausen, *Ehe* S. 471. 3 a. a. O. S. 431f; 441f.

4 a. a. O. 368, Abs. 2. 5 a. a. O. 468f.

doch auch der Mann, daß er die Verbindung mit Frauen gelöst hat, die ihn durch ihre Koketterie quälten oder zu denen seine Liebe erlosch (ʿAlq. 1, 1; Nāb. 7, 1; Lab. 17, 12; *Muf.* 9, 4). Die beduinische Lebensweise begünstigt schnell geknüpfte, und ebenso schnell wieder gelöste Liebesbande, wie denn auch das *Nasīb* sie meist in die Zeit der Frühjahrsweide verlegt, wo der Stamm der Geliebten und der des Liebenden beieinander lagerten. Der Abzug der beiden Stämme nach verschiedenen Seiten bedingt dann die Trennung der Liebenden; auch dies spiegelt sich im *Nasīb* wieder, wo eines der drei Hauptmotive, wie wir sahen, das des Trennungsmorgens ist. Das Wiedersehen der Stätte, wo der Dichter die schönen Stunden mit seiner Geliebten verbracht hat, oder das Traumbild, das sie ihm aus weiter Ferne schickt, reißen nach langer Zeit die Wunde wieder auf, die ihm ihr Auseinandergehen geschlagen hat; in beweglichen Worten schildert er sein Leid, wobei es ihm auf ein paar Übertreibungen nicht ankommt (vgl. Kap. IIA, VI.). Die Geliebte aber stellt er uns im *Nasīb* als die kühle, überlegene Frau dar, die sich wohl lieben läßt, aber ihrerseits nicht dieselbe Tiefe an Gemütserregung weder während des Zusammenseins mit ihrem Freund, noch bei ihrer Trennung aufbringt[1]: „Das Meiste, was sie mir von der versprochenen Gunst gewährte, war nur sich Abwenden und leere Worte" (*Muf.* 10, 7), und so habe sie auch gleich eine Entschuldigung für ihr Verhalten bei der Hand: „Sie entschuldigt sich damit, daß jeder Mann jeden Tag eine gleiche Sinnesänderung für sich bereite" (*Muf.* 10, 8). Und daß sie mit dieser Bemerkung nicht ganz Unrecht hat, beweist das *Nasīb* selbst. Denn wieviel Koketterie und Wankelmütigkeit der Liebende der Frau, und sicher nicht ganz grundlos, vorwerfen mag, auch er ist seiner Geliebten nicht weniger untreu. Auch in der legitimen Ehe kann der Mann sich mit Leichtigkeit von seiner Frau scheiden; daher ist die Möglichkeit, eine Geliebte zu verlassen, zu der man in keinerlei rechtlicher Verbindung stand, naturgemäß noch größer. Im allgemeinen aber stellt sich der Dichter im *Nasīb* als derjenige hin, der tief liebte und die Treue hielt, während die Frau in ihrer Unbeständigkeit ihre Liebe einem anderen zuwandte

1 Vgl. dazu das über die moderne Mekkanerin bei Snouck Hurgronje, *Mekka* II, Kap. 2 Gesagte.

(*Muf.* 28, 3). Aus den *Qaṣīden* der Dichter aber können wir entnehmen, daß ihre Liebe immer neuen Frauen galt, deren Verlust sie in gleicher Weise, wenn auch nicht immer in gleicher Stärke beklagten. Dies gilt nicht nur für den vielgeschmähten „frechen und unbändigen Imra'al-Qais"[1], bei dem wir allein schon in seiner *Mu'allaqa* eine ganze Reihe von Frauen kennen lernen. Den Beweis dafür zu führen, daß auch die Frau sich ziemlich leichten Herzens von der einen Liebe ab- und einer neuen zugewandt habe, ist nach dem *Nasīb* nur auf Grund der Aussagen des Dichters über sie möglich[2]. Was er ihr jedoch in dieser Beziehung nachsagt, ist gewiß nicht objektiv; wir haben aber keine Äußerungen über die Gefühle der Frau von weiblicher Seite. Man muß zwar dem Mann zugestehen, daß er auch das Leid, das die Frau empfindet, in seinen Gedichten erwähnt, wenn auch äußerst selten: in den Sänften entfernen sich weinende Frauen (*Ḥam.* 605); aber im allgemeinen wird er der psychologischen Situation der Frau nicht gerecht und nimmt von ihr an, daß es ihr leicht fällt, von ihm zu scheiden (*Muf.* 23, 3, wenn man auch in diesem Vers die Übertreibung eines unglücklich Liebenden sehen kann, der glaubt, daß alles Liebesleid bei ihm liege). Doch tröstet er sich rasch über die ihm widerfahrene Zurückweisung, wobei ihm der Gedanke hilft, daß er vieler Frauen Gunst genossen habe, was er auch oft in prahlerischer Weise seiner Geliebten gegenüber ausspricht (*Muf.* 46, 9/12).

Das erotische Moment spielt bei den im *Nasīb* geschilderten Verbindungen eine Hauptrolle. Da sie oft mit einer verheirateten Frau geschlossen wurden, bestand natürlich ein Reiz in ihrer Heimlichkeit und der mit ihnen verbundenen Gefahr. Auf seelische Qualitäten der Geliebten geht der Dichter nur höchst selten ein (vgl. Kap. II A, V 3 b), und wo er es tut, treibt er doch keine tiefgehende Psychologie; öfter schon hebt er ihre Vornehmheit, den Luxus, der sie umgibt, hervor (vgl. Kap. II A, V 1), aber das Hauptgewicht wird doch auf ihre Schönheit und

1 Wellhausen, a. a. O., S. 472.

2 Freilich zeigt die Tatsache, daß auch die Frau sich durch einfaches Umdrehen des Zeltes von ihrem Gatten trennen kann (s. z. B. die Geschichte von Māwīja und Ḥātim aṭ-Ṭā'ī), daß auch sie sich leicht von dem Mann scheiden konnte. Im *Nasīb* findet sich das nicht.

körperlichen Vorzüge gelegt. Wenn wir auch in manchen Fällen annehmen können, daß die ausführlichen Beschreibungen der Geliebten auf Phantasien und Wunschträumen des Dichters beruhen, so haben wir doch kein Recht, diese Vermutung auf all die vielen derartigen Stellen auszudehnen. Auch die Tatsache, daß diese zum typischen Bestand des *Nasīb* gehören, läßt klar erkennen, daß, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, die Beziehungen zwischen Mann und Weib auch dann, wenn keine legitime Ehe sie verband, keine platonischen waren.

Die Frauen, von denen im *Nasīb* die Rede ist, sind noch sehr jung, obwohl sie öfter verheiratet und Mutter sind (oft werden sie mit ihrer *Kunja* benannt); ihre Jugend und Unerfahrenheit wird oft gerühmt (Lab. 40, 45). Auch aus der Liste der Bezeichnungen für die Frau (s. dieses Kap. B 1) können wir entnehmen, welcher Art die Frauen waren, denen die Liebe des Dichters galt. Sie wandte sich an ganz junge Mädchen, die noch Jungfrauen waren, was uns die entsprechenden Worte, wie *bikr* oder *ʿaḏrāʾ* beweisen, und ebenso oft an verheiratete Frauen (z. B. *ʿawān*, *ʿirs*). Auch die freie Frau, die *ḥurra*, wurde in dieser Weise geliebt. Auch hieraus ergibt sich, daß die freie Liebe nichts war, was die Frau herabwürdigte[1]. — Nur einem Weibe gegenüber befleißigte sich der Araber größter Zurückhaltung, der Frau nämlich, die unter seinem Schutze stand; der *ǧāra* (s. unten). — Bei dieser Art der Liebesbeziehung wird die Jungfräulichkeit der Geliebten nur insofern hervorgehoben, als ein unberührtes Mädchen schwerer zu gewinnen war (Imr., *Muʿall.* 23; Imr. 52, 32); auch soll durch die Betonung ihrer Unberührtheit wohl oft ihre große Jugend hervorgehoben werden[2].

B. DIE FRAU IM *NASĪB*.

1. Worte für „Frau, Freundin, Geliebte“[3].

1. *anīsa* „Freundin“, ... *Muf.* 122, 2; ʿAnt. 19, 3.
   ānisa ..... ʿUrwa 1, 9.

1 S. Wellh., a. a. O., S. 470.

2 Daß die Araberin in einem Alter verheiratet wurde, wo wir noch von einem Kind reden würden, ist ja bekannt. Man denkt dabei sofort an ʿĀʾiša, die der Prophet heiratete, als sie neun Jahre alt war.

3 Die mit * bezeichneten Worte sind Metonymieen.

anīs, pl. *awānīs* „edle, süße Frau" .... Imr., 52, 34; *Muf.* 45, 5; Nāb. 6, 8.

2. *bikr*, pl. *abkār* „Jungfrau, Mädchen" .... *Muf.* 46, 9; 50, 2,4; 123, 3; Nāb. 6, 8; Lab. 40, 45.
3. **baiḍa* „Jungfrau" .. . Imr., *Mu'all.* 23.
4. **baiḍā'* „Jungfrau" .... Ḥāt. Ṭā'ī 59, 1.
5. *ǧārija* „Magd, Mädchen" ....'Ant., *Mu'all.* 60.
6. *ḥabīb*, *ḥabība* „Geliebte" .... s. Kap. III A 1.
7. *ḥurra* „edle, freie Frau" .... *Muf.* 8, 4; 51, 5; 'Ant. 13, 8.
8. *ḥalīla* „Gattin" .... Qais b. Ḫaṭ. 4, 5.
9. *ḥarīd*, *ḥarīda*, pl. *ḥarā'id* „Jungfrau" .... Nāb. 6, 14; Ḥass. b. Ṯāb. S. 84, 7.
10. *ḥar'aba* „junges Mädchen, sanft und schön, von guter Gestalt" .... *Huḏ.* 244, 3; *Muf.* 120, 13.
11. *ḥulla* „Freundin" *Muf.* 1, 3. 9; 28, 3; Lab. 40, 52; Lab., *Mu'all.* 20; 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 16, 4; „Freund" .... *Muf.* 125, 2; Imr. 20, 16.
12. **ḥaud* „sanft und zart" (junges Mädchen oder Frau) .... Imr. ed. De Slane 33, 7; *Muf.* 51, 5; *Huḏ.* 244, 8; *Muf.* 98, 12; A'šā 10, 5.
13. *šiqq* „Geliebte" .... Imr., *Mu'all.* 17.
14. *ẓa'īna*, pl. *ẓa'ā'in*, *ẓu'n*, *ẓu'un*, plpl. *aẓ'ān* „Frau in der Sänfte", dann allgemein „Frau"[1] .... Zuh., *Mu'all.* 7; 'Amr, *Mu'all.* 8; Lab., *Mu'all.* 12; *Ḥam.* 605; *Muf.* 3, 9; 54, 5; 56, 7; 98, 1; *Huḏ.* 153, 3; Lab. 12, 3; Aus b. Ḥağ. 23, 7.
15. *'aḏrā'*, pl. *'aḏārā* „Jungfrau" .... Imr., *Mu'all.* 11, 12; Imr. 52, 32; Qais b. Ḫaṭ. 4, 4; Nāb. 7, 25; Zuh. 15, 2; Lab. 40, 45.
16. **'arūb* „Frau, die ihren Gatten liebt" .... Lab. 12, 8; Aus b. Ḥağ. 4, 2; Nāb. 6, 4.
17. *'irs*, pl. *a'rās* „Gattin" ....Imr. 52, 13; Ḥāt. Ṭā'ī 36, 3.
18. *'ašīra* „Freundin" .... *Huḏ.* 242, 3.
19. *'awān*, pl. *'ūn* „verheiratete Frau" .... Nāb. 6, 8; Lab. 40, 45.
20. **ġānija* „junge und keusche Frau" (ob verheiratet oder nicht) .... Nāb. 7, 6; Imr. 45, 4; A'šā 3, 3; 4, 1; 5, 6; 34, 3f.; Mutal. 14, 1.

1 Vgl. Jacob, *Beduinenleben* S. 56.

21. *fatā* „junges Mädchen“ .... Zuh. 18, 3; Aʿšā 6, 18; 21, 2;
22. *qarība* „Nachbarin, Geliebte“ .... Aʿšā 14, 4.
23. *niswa, nuswa, nisā', niswān* „Frauen“ .... Ṭar. 5, 24; Qais b. Ḫaṭ. 3, 5; Qais b. Ḫaṭ. 5, 4; *Muf.* 20, 10; *Muf.* 51, 5; 56, 17; 119, 8; *Huḏ.* 244, 5; Nāb. 23, 6.

2. Ansehen und Stellung der Frau im *Nasīb*.

Die Frage nach dem Ansehen der Frauen bei den Arabern nach dem *Nasīb* zu beantworten, ist nicht ganz einfach, da man sich dabei nur auf verhältnismäßig wenig Stellen stützen kann, in denen die Achtung, die die Araberin genießt, ausgesprochen wird, und man darauf angewiesen ist, zwischen den Zeilen zu lesen.

Restlose Bewunderung ringt die angedichtete Frau dem aš-Šanfarā ab (*Muf.* 20). „Du bist ohne Fehl“, ruft er aus (Vers 5), selbst ihr Zelt steht an einer von jedem Tadel freien Stelle, während andere Häuser dort aufgerichtet sind, wo der Tadel wohnt (V. 8). Ihr Gemahl wird glücklich gepriesen, eine solche Gattin zu besitzen: Kommt er nach Hause, so bereitet sie ihm eine glückliche Heimkunft; er braucht nicht erst zu fragen, wie sie den Tag verbracht hat (V. 11, ebenso *Muf.* 119, 4). Sie macht ihm in keiner Weise Schande, weder durch ihre Rede (V. 10), noch indem sie Geheimnisse ihres Mannes ausplaudert (*Muf.* 119, 4), noch durch ihr ganzes Benehmen: Sie verfolgt ihren Weg, ohne sich umzusehen, mit gesenkten Blicken und gibt nur wenig Antwort, wenn sie angesprochen wird (*Muf.* 20, 9). Völlig hat sie ihn in Erstaunen gesetzt, indem sie ihren *qināʿ* nicht fallen ließ, sondern fortging, ohne nach rechts oder links zu blicken (*Muf.* 20, 6). Mit Recht kann daher der Dichter sagen: „du hast bei mir eingenommen — denke, nichts anderes — die Stellung einer Geliebten *muḥabb*, Geehrten *mukram*“ (ʿAnt., *Muʿall.* 8) ihr „Rang ist eine Edle unter Edlen“ *manṣibuhā karīmun fī-l-kirāmi* (*Huḏ.* 244, 5). So kann es kommen, daß die Geliebte dem Mann Maßstab für sein Tun und Lassen wird: „Ich schäme mich, kleine Fāṭima, wenn ich Hunger und Durst leide, und ich schäme mich, Fātima, wenn ich esse, und ich schäme mich vor dir, wenn auch die Wüste zwischen uns ist, aus Furcht davor, daß du einen Bruder von mir triffst, der sich von mir getrennt hat (und dir Schlechtes von mir erzählen könnte)“ (*Muf.* 56, 12f.).

Mehr Verse, in denen die Achtung vor der Frau ausdrücklich ausgesprochen wird, finden sich in dem angegebenen Material nicht; weitere Aussagen können wir nur auf Grund von Andeutungen und Schlußfolgerungen machen. Trotz der Freiheit, mit der die Dichter über ihre Beziehungen zu einer Frau reden, atmet das *Nasīb* Wertschätzung des Weibes. Nicht nur, daß oft die Vornehmheit der Geliebten hervorgehoben wird (s. Kap. II A, V 1), woraus hervorgeht, daß es keine mißachteten Frauen sind, die der Dichter besingt, nicht nur, daß oft geradezu von „edlen Frauen" *ʿūn kirām* und „ehrfurchtgebietenden Jungfrauen" *abkārun ʿalaihā mahābatun* (Lab. 40; 45) oder „edlen Mädchen" *banātun kirāmun* (ʿAdī b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2) gesprochen wird; er weiß, daß seine Geliebte zu den Besten ihres Stammes gehört (*Muf.* 50, 4), ihr Anstand und ihre Zurückhaltung, die allerdings oft Koketterie ist, ihre gehaltvolle, angenehme Redeweise wird oft gerühmt (s. Kap. II A, V 3b). Auch kann er nicht jede Frau, die er begehrt, besitzen: das Wildkalb ist jagdbar für den, dem es erlaubt ist, ihm aber ist es verboten (ʿAnt., *Muʿall.* 59; vgl. dazu den folgenden Abschnitt: die *ǧāra*).

Aber wir dürfen in unseren Folgerungen noch weiter gehen. Trotzdem die Dichter sich in Offenheit ihrer Liebesbeziehungen rühmen und auch über intimste Dinge mit der Unbefangenheit primitiver Menschen sprechen, bleibt ihre Sprache nicht nur poetisch, sondern auch so, daß die Frau nicht verletzt werden sollte[1]. Im Gegenteil: indem er um sie klagt, seine Verzweiflung über ihren Verlust ausspricht und ihrer noch nach Jahren gedenkt, zeigt er, wieviel ihm ihre Liebe gegolten und wie hoch er sie geschätzt hat. Sie ist ihm nicht nur ihrem Rang nach, als freie Frau, ebenbürtig, sie stehen auch in ihrem Verhältnis

---

1 Wellhausens Bemerkung, a. a. O., S. 432: „äußerst häufig ist Beschimpfung in der Tat die Absicht des Liebesdichters" kann ich nach den Äußerungen, die ich im *Nasīb* fand, nicht richtig finden. Da Wellhausen keine Belege dafür angibt, ist die Nachprüfung mir erschwert. Explizite fand ich keine Beschimpfung in den Quellen, die der Geliebten galten; Vorwürfe wohl, aber keine Schimpfworte. [W. meint offenbar, daß die Nennung einer Frau im *Nasīb* den Zweck haben sollte, sie bloßzustellen; es genügte, daß ihr Name genannt war, mochte sie auch noch so sehr gerühmt werden, sie war dadurch dem Gerede ausgesetzt (Anm. Prof. Horovitz).]

zueinander auf gleicher Stufe, indem auch sie die Möglichkeit hat, ihn zu verlassen. (Wie weit sie von dieser Freiheit tatsächlichen Gebrauch gemacht hat, und wie weit der Mann seine Freiheit zu ihren Ungunsten angewandt hat, läßt sich natürlich schwer entscheiden. Prinzipiell aber standen ihnen die gleichen Rechte darin zu)[1]. So wenig aber, wie die Würde der Frau unter einer derartigen Beziehung leidet, so wenig gereicht es dem Mann zum Nachteil, eine Frau zur *ḫulla* zu haben; nun gar, daß „diese mehr für arme, verwegene Leute, für Landstreicher, wie ʿAmr Ḏu-l-Kalb und Ta'abbaṭa Šarrā" gewesen sei[2], wird durch den einfachen Hinweis auf den Königssohn Imra'al-Qais widerlegt, der sich seiner vielen Liebschaften rühmt und dies gewiß nicht täte, wenn es sich nur für einen Landstreicher und Räuber, nicht aber für einen Königssohn geziemte. Wäre diese Bemerkung Wellhausen's richtig, so wären damit auch die Frauen in ihrem Ansehen erheblich herabgesetzt. Es geht aber keineswegs aus dem *Nasīb* hervor, daß die *ḫulla* mißachtet wäre, die oben angeführten Stellen widersprechen dem. Die Frau bleibt in ihrem Stamm, in ihrer Familie und zieht mit dieser davon; auch dies ist ein Beweis dafür, daß sie in ihrem Ansehen nichts verloren hat; denn eine mißachtete Frau bleibt nicht in ihrem Stamm (vgl. Wellh., a. a. O., S. 470, Anm. 2).

3. Die *Ǧāra*.

Das Wort *ǧāra* wird nicht einheitlich angewandt. Es bedeutet einmal „Nachbarin", „Frau", „Ehefrau", dann aber speziell die Nachbarin, die unter dem Schutze eines fremden Mannes steht. Oft ist sie eine Witwe oder eine geschiedene Frau, oder sie ist die Frau eines *ǧār*, eines Schutznachbarn[3].

Wo *ǧāra* im *Nasīb* angewandt wird, wird es vorwiegend in der allgemeinen Bedeutung von „Nachbarin" schlechthin gebraucht: so z. B. Imr., *Muʿall.* 7; Aʿšā 6, 3, 6; Lab. 12, 10.

1 Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang die Beispiele, die Wellh., a. a. O., S. 470 von Frauen gibt, die es für unter ihrer Würde halten, sich unter das Joch eines *baʿl* zu begeben und ihren Geliebten zum *ḫidn* statt *baʿl* nehmen.

2 Wellh., a. a. O., S. 471.

3 Einiges darüber, welche Frauen *ǧārāt* sind, siehe bei W. R. Smith, *Kinship and Marriage* und Wellh., *Ehe.*

In der speziellen Bedeutung von „Schutznachbarin" fand ich es im *Nasīb* nur *Muf.* 20, 7. Hier wird der Geliebten nachgerühmt, daß sie wohltätig ist und ihrer armen *ǧāra* nachts etwas von ihrem Abendessen bringt. *Muf.* 20, 5; A'šā 20, 1; *Muf.* 98, 4 ist *ǧāra* synonym mit einem der Worte für Geliebte gebraucht (etwa Kameradin zu übersetzen). Im *Nasīb* spielt die *ǧāra* noch insofern eine Rolle, als sie die Neigung der beiden Liebenden begünstigt und ihnen Gelegenheit zum Zusammentreffen gibt (Lab. 12, 19; vgl. Musil, *Manners and Customs* S. 135).

Weit häufiger aber wird die *ǧāra* als Schutznachbarin im *faḫr* erwähnt. Nicht nur, daß sich der Dichter rühmt, seiner armen *ǧāra* und ihren Kindern gegenüber immer freigebig zu sein[1] (an erster Stelle steht Ḥātim Ṭā'ī: 37, 5; 44, 15; 50, Vorbemerkung; 65, 1; 69, 1; 77, 1; Ḥuṭ. 9, 10) und sie nicht öffentlich zu beschämen (*Ḥam.* 726, 5; vgl. 'Urwa 3, 1/8 11; 23, 4f.); sie nimmt auch für den Schutzherrn eine besondere Stellung unter den Frauen ein. Da sie unter seinem Schutze lebt, ist sie für ihn unberührbar und steht auf derselben Stufe wie eine „Verschwägerte" *kanna*, die Gattin eines Freundes (Qais b. Ḫaṭ. 4, 5; Ḥāt. Ṭā'ī 59, 2) oder die Frau eines *Ibn 'Amm* (Ḥāt. Ṭā'ī 41, 2; vgl. *Aġ.* II 162, 3; XV 53, 8)[2]. Dieses Vorzugs sind sich *ǧāra* und *kanna* auch durchaus bewußt; sie weisen Ungebührlichkeiten stolz zurück: „Nicht bin ich eine von denen, die man belästigt oder beleidigt" (*Muf.* ed. Thorbecke 23, 18). Daher rühmt sich der Dichter, er habe viele Frauen gewonnen, aber keine, die mit ihm „verschwägert" *kanna* oder seine *ǧāra* war (Qais b. Ḫaṭ. 1, 2; 4, 5) und daß nie sein Auge nach der weißen Stirn einer *ǧāra* geblinzelt habe (Qais b. Ḫaṭ. 12, 7). Immer wieder hebt Ḥātim Ṭā'ī seine Loyalität seiner *ǧāra* gegenüber hervor: Nie habe er seine *ǧāra* betrogen, um etwas Schlechtes von ihr zu erlangen (9); er trete nicht in ihr Haus ein, um sie zu grüßen, wie ein anderer (d. h. in schlechter Absicht: 28, 2); er benutzt nicht die Finsternis der Nacht, um unerkannt bei der Frau seines *ǧār* eintreten zu können (36, 3); es erscheint ihm als große Unehrenhaftigkeit, seinen *ǧār* zu verraten und seine *ǧāra* bloßzustellen (36, 4). Diese habe keinen

1 In diesem Zusammenhang wird noch häufiger der *ǧār* (*Muf.* 124) und der „nächtliche Gast" *ḍaifu lailin* erwähnt (z. B. *Muf.* 23, 7ff.; *Muf.* 113, 7). 2 Vgl. Wellhausen, a. a. O., S. 41, Z. 11ff.

anderen Grund zur Klage über ihn als den daß er sie nicht besucht, wenn ihr Mann abwesend ist (44, 16), aber sie werde schon verstehen, daß das nur geschieht, weil er es gut mit ihr meine, denn wenn ihr Gatte zurückkehren wird, so wird sie nicht ihren Schleier vor ihm gelüftet haben (44, 17). Auch bei anderen Dichtern finden sich ähnliche Gedankengänge. „Wenn sich meine *ǧāra* zeigt, so wende ich meinen Blick ab, bis ihre Wohnung sie wieder verbirgt", rühmt sich ʿAntara (2, 19); ähnlich ʿUrwa (15, 7): „wenn die Winde das Zelt meiner *ǧāra* umwehen, dann heuchle ich Unaufmerksamkeit, bis das Zelt sie wieder verdeckt". Kaʿb al-Ġanawī (*ʿIqd* II 25, 6) rühmt an seinem Bruder, daß die *ǧāra* ruhig bei ihm im Haus übernachten kann, denn er hält sein Versprechen, und sie braucht ihren Schleier nicht vor ihm abzulegen. So wie im Trauerlied dem Verstorbenen nachgerühmt wird, keines „züchtigen" *ḥaṣān* Weibes Schwäche je mißbraucht zu haben (Aus b. Ḥağ. 32, 2), ebenso wird im Schmählied den Verspotteten nachgesagt, sie hätten jede Nacht in schmachvoller Weise bei ihren *ǧārāt* Zusammenkünfte (Aus b. Ḥağ. 24, 1). Auch wird dem Geschmähten schlechte Behandlung seiner *ǧārāt* vorgeworfen: er röste sie, wie man trockenes Fleisch röstet (*Muf.* 15, 13), und ließe sie Hunger leiden (*Muf.* 15, 12).

Der Gedanke, daß die *ǧāra* für ihren Schutzherrn unberührbar ist, findet sich auch in der Form, daß ihre „Scham" *sirr* ihm „verboten" *ḥarām* sei: „die Scham *sirr* ihrer *ǧāra* ist ihnen verboten" (Ḥuṭ. 69, 6)[1]. Der Vers: „Nähere dich nicht der *ǧāra*[2], denn ihre Scham *sirr* ist dir verboten", der *TA.* s. v. *nakaḥa* zitiert wird, ist aus dem Lobgedicht des al-Aʿšā auf Muḥammed[3] genommen, ist also schon islamisch beeinflußt und daher in unserem Zusammenhang nur als Parallele, nicht als Beweis für vorislamische Verhältnisse heranzuziehen[4].

1 S. Goldziher, *Dīwān des Ḥuṭej'a* 69, 6 Anm.

2 Variante: *ḥurra*. Die richtige Lesart ist aber offenbar *ḥurra*, wie der zweite Halbvers zeigt (Prof. Horovitz).

3 S. *Festschrift* für H. L. Fleischer (*Morgenländische Forschungen*) S. 259, Vers 24.

4 Eher könnte man als Charakteristikum der moralischen Ansichten vergleichsweise auf die Verhältnisse in Medina, die *Qor'ān* XXXIII 38 ff. zugrunde liegen, hinweisen; allerdings handelt es sich ja dort um die Frau des „Adoptivsohnes" (Anm. Prof. Bräunlich).

IV. KAPITEL. BEURTEILUNG UND KRITIK DES *NASĪB*.

Wenn wir uns unterfangen wollen, das altarabische *Nasīb* einer Kritik und Wertung zu unterziehen, so müssen wir uns darüber klar sein, daß wir unser europäisches Kunst- und Stilempfinden weitgehend ausschalten und soweit wie möglich auf das arabische Stilgefühl eingehen müssen. Wir hatten bereits Gelegenheit (S. 58 u. 60), auf das hinzuweisen, was die arabische Dichtungen von anderer semitischer und vor allem der modernen europäischen abgrenzt: die Einförmigkeit in Inhalt, Form und Ausdruck, die nur Variationen sich gleichbleibender, nicht aber die Schaffung neuer Motive, das Hineinbringen andersartiger Elemente in eine althergebrachte, fast möchte man sagen, schablonenmäßige Dichtkunst kennt.

Trotzdem aber haben wir es im *Nasīb* mit einer hochstehenden Kunstgattung zu tun. Die uns erhaltenen *Nasīb*s zeugen von einer hohen Kultur dieses Zweiges der altarabischen Poesie. Ihre Schönheit zeigt sich in der Lebendigkeit der Schilderung und der Plastik der Vergleiche; Feinheit des Ausdrucks, Stärke der Empfindung und hervorragende Gestaltungskraft vereinigen sich im *Nasīb* zu einem Kunstwerk von hohem Range. Diese Vorzüge aber erfüllen auch gerade die Ansprüche, die der Araber selbst an eine Dichtung stellt, die sein ästhetisches Empfinden befriedigen soll.

Charakteristisch für das vorislamische *Nasīb* ist seine Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit. Die Bilder, deren sich der Dichter zum Ausdruck seiner Gefühle bedient, sind seiner alltäglichen Umgebung, seinem Leben entnommen. Die Tränen entströmen seinen Augen, wie einem alten, lecken Schlauch (Nāb. 29, 4) oder wie das Wasser aus den Eimern der Wasserräder (Lab. 17, 7), Vorgänge, die er oft genug beobachten kann. Die Spuren der verlassenen Lagerstätte erinnern ihn an die Tätowierung auf der Hand eines Mädchens (Zuh. 18, 3): auch hier drängt sich ihm ein Bild aus seinem täglichen Leben zum Vergleich auf. Die Grazie und Anmut seiner Freundin erinnert ihn an diejenige der Gazellen und Antilopen, die er auf seiner Wüstenwanderung oft erblickt; ihre Schönheit leuchtet ihm wie die Lampe des Mönchs in seiner Zelle (Imr., *Mu'all.* 39),

bei deren Anblick er hoffen darf, einen Ort zu Rast und Erquickung gefunden zu haben.

Wir sehen aus diesen Beispielen, die sich um viele vermehren ließen, daß es sich keineswegs um mühsam hergesuchte Vergleiche handelt, die der Dichter aus der Sucht nach möglichst „poetischer" Ausdrucksweise anwendet. Diese Assoziationen drängen sich dem Beduinen auf, da sie ihm aus seinem täglichen Leben vertraut und geläufig sind. Wie weit in der späteren Entwicklung der arabischen Poesie ein solches Suchen nach möglichst ungewöhnlichen Bildern einsetzte, muß in dieser Untersuchung dahingestellt bleiben; in der vorislamischen Zeit aber ist der Ausdruck, den der Dichter im *Nasīb* seinen Liebesgefühlen gibt, ein aufrichtiger, und er findet echte Töne dafür.

Der Zugang zum inneren Gehalt und zur künstlerischen Schönheit des *Nasīb* wird uns vor allem durch die Beschränkung in der Thematik erschwert, die es uns zuerst eintönig anmuten läßt. Das altarabische *Nasīb* ist das Kunstwerk einfacher Menschen, und bei einem solchen sind die Motive für ein Liebeslied zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselben: Liebesfreud' und Liebesleid, Beieinandersein und Trennung, „Glück der nächsten Nähe" und Sehnsucht nach der fernen Geliebten. Die Araber haben diese Themen der Liebesdichtung in ihrer Sprache ausgedrückt, in ihre Umwelt versetzt. Freilich bildet die Klage um die ferne Geliebte dabei das Grundthema; doch fügen sich in diesen Rahmen die Darstellung des Beisammenseins der Liebenden und des Glücks, das ihnen die Liebe brachte, wenn diese auch immer in die Vergangenheit verlegt werden.

Ein großer Reiz liegt in den sprachlichen Feinheiten der altarabischen Dichtungen. Die Gewohnheit, eine Sache durch eine charakteristische Eigenschaft zu bezeichnen, bringt Abwechslung und Farbe in den Stil, die verloren gehen, wenn wir bei der Übersetzung in eine europäische Sprache diese charakteristische Eigenart der arabischen Poesie nicht beachten. Der Wortreichtum der arabischen Sprache erlaubt es, gleiche Gedanken in immer neuer Form auszudrücken. Ferner müssen wir des Reims und des Metrums als zweier wesentlicher poetischer Hilfsmittel gedenken. Alles in allem aber, so können wir abschließend sagen, verdient das *Nasīb* nicht den Ruf, in dem es steht, formelhaft und unecht zu sein, unwahren Gefühlen zu

entspringen; es ist auch nicht monoton in seiner Gestaltung, wenn auch inhaltlich bestimmte Motive vorherrschen, die aber in reichhaltige Variationen gefaßt sind. Wir müssen unser Urteil über das *Nasīb* auf seine Eigenart gründen und dürfen es dann mit Recht als ein Kunstwerk von hohem Wert bezeichnen.

V. KAPITEL. HERKUNFT UND PARALLELEN.

1. Herkunft des *Nasīb*.

Die ältesten uns erhaltenen arabischen Dichtungen stammen aus verhältnismäßig später Zeit; über das Jahrhundert vor Muḥammed, also das 6. nachchristliche Jahrhundert, gehen die Quellen nicht hinaus. In den Dichtungen aus dieser Zeit zeigt sich uns das *Nasīb* bereits als eine Kunst, die eine lange Entwicklung durchgemacht haben muß, ehe sie den hohen Stand erreicht hat, auf dem sie im 6. Jahrhundert steht. Zu dieser Zeit jedoch schon bewegt sich die Thematik des *Nasīb* in vorgeschriebenen Bahnen, ist seine Stellung innerhalb der *Qaṣīde* festgelegt: es ist ihr feststehendes Eingangsmotiv geworden. Ein Erklärungsversuch für diese letzte Erscheinung findet sich bei Guidi[1]. In der gleichen Weise wie das *Nasīb* habe sich auch der griechische Hymnus aus der primitiven Form der Orphischen Gesänge zu der literarischen der Homerischen Zeit entwickelt. Wie die griechischen Rhapsoden einen Hymnus an die Gottheit richteten, ehe sie mit der Rezitation der Mythen und Homerischen Legenden begannen, so besangen die arabischen Dichter die Schönheit ihrer Geliebten, bevor sie das Lied zum Ruhm ihres Helden anstimmten. Diese Gewohnheit blieb auch weiter bestehen, als sich in der arabischen Dichtkunst die *Qaṣīde* herausbildete.

Es ist wohl anzunehmen, daß auch bei den Arabern schon in viel früherer Zeit eine selbständige Liebespoesie vorhanden war, wie wir sie auch bei andern primitiven Völkern finden; ein großer Teil der vorislamischen Poesie ist wohl verloren gegangen, da sie sich durch einen *Rāwī* und von Mund zu Mund fortpflanzte. Die uns erhaltenen Dichtungen „zeigen eine so hohe Vollkom-

1 I. Guidi, *Il Nasīb nella Qaṣīda Araba* in Tome III der *Actes du XIVième Congrès International des Orientalistes à Alger.*

menheit, wie sie auf einmal, in der kurzen Zeit von wenigen Generationen, nicht zustande gekommen sein kann"[1]; welcher Art die Dichtungen der früheren Geschlechter aber waren, darüber können wir nichts aussagen. Der arabischen Tradition nach war Muhalhil der erste, der einer *Qaṣīde* ein *Nasīb* voranstellte; doch ist auch damit nicht gesagt, daß er der erste war, der ein *Nasīb* verfaßte[2].

2. Parallelen zum *Nasīb*.

a) Das *Nasīb* steht nicht isoliert da, weder innerhalb der arabischen noch in der semitischen Literatur. Aus der vorislamischen Zeit, auf die wir uns in dieser Untersuchung beschränkt haben, finden wir eine wichtige Parallele. Im *Kitāb al-Aġānī*[3] wird erzählt, daß die persischen Könige ein Schriftstück besaßen, das die Beschreibung einer vollkommen schönen Frau enthielt. Nach dieser richteten sich die persischen Könige, wenn sie ein Mädchen für sich suchten. Dieses Schriftstück stammte von al-Mundir dem Älteren, der dem König Anūširwān ein Mädchen zum Geschenk machte, das er in einem Feldzug gefangen genommen hatte und das er ihm mit einer Schilderung seiner Vorzüge zusandte. Diese rühmt die Schönheit einer arabischen Frau in gedrängter Zusammenfassung und ohne die poetischen Vergleiche des *Nasīb*. Diese Parallele stimmt nicht nur inhaltlich mit den Schilderungen überein, die die Dichter im *Nasīb* geben, wir finden auch weitgehende Gleichheit in der Terminologie[4]. Es bleibt natürlich die Frage offen, ob die Entstehung dieser Beschreibung wirklich in die vorislamische Zeit fällt, wie die Erzählung im *Kitāb al-Aġānī* glauben machen will, und wie weit das *Nasīb* diese Schilderung beeinflußt hat. Auf jeden Fall aber haben wir in dieser Beschreibung in Prosa eine Zusammenstellung dessen, was dem Araber bei einer Frau als begehrenswert erschien.

Im Folgenden gebe ich eine Gegenüberstellung von *Nasīb* und dieser Darstellung.

---

1 Oskar Rescher, *Abriß der arabischen Literaturgeschichte.*

2 Vgl. Margoliouth, *The Origins of Arabic Poetry* in *JRAS* 1925, S. 422. 3 *Kitāb al-Aġānī* II 123, 3.

4 Eine englische Übersetzung befindet sich in dem Aufsatz von J. Horovitz, *'Adī ibn Zaid, the poet of al-Ḥīra* in *Islamic Culture* Band 4, No. 1, S. 61; vgl. auch Noeldeke, *Geschichte der Araber und Perser*, S. 326f.

1) Übereinstimmung in der Terminologie.

naqīǰatu-l-launi ..... A'šā 9, 4.
baiḍā' ..... vgl. Imr. 52, 14.
ḥaurā' ..... Imr. 45, 11; *Muf.* 8, 4.
'ainā' ..... vgl. Lab., *Mu'all.* 7; Zuh. *Mu'all.* 3; *Muf.* 49, 4; Aus b. Ḥağ. 23, 4.
asīlatu-l-ḫaddi ..... *Muf.* 56, 5.
'aiṭā' ..... vgl. Qais b. Ḫaṭ. 21, 1.
kā'ibu-ṭ-ṭadji ..... vgl. A'šā 5, 11; 29, 6; Imr. ed. De Slane 33, 1; *Muf.* 105, 4.
ḥasanatu-l-mi'ṣami ..... vgl. *Muf.* 99, 3; Qais b. Ḫaṭ. 10, 4; *Muf.* 56, 5.
sabṭatu-l-banāni ..... Imr. ed De Slane 1, 35.
ḍāmiratu-l-baṭni ..... vgl. *Muf.* 98, 12.
raijā-r-rawādifi ..... Lab. 12, 8; Nāb. 7, 13.
qaṭūfu-l-mašji ..... *Huḏ.* 244, 3; Imr. ed De Slane 33, 10.
laisat bi-ḫansā'a ..... vgl. Nāb. 6, 3; Zuh. 1, 3.
qaṭī'atu-l-lisāni ..... Imr. ed. De Slane 28, 13.

2) Inhaltliche Übereinstimmung.

mu'tadilatu-l-ḫalqi ..... vgl. Qais b. Ḫaṭ. 5, 4.
naqīǰatu-ṭ-ṭaġri ..... vgl. S. 44f.
šahījatu-l-muqabbali ..... vgl. Nāb. 7, 22.
ǧaṭlatu-š-ša'ari ..... vgl. Imr., *Mu'all.* 34; Nāb. 7, 18; *Muf.* 21, 20.
laṭīfatu-l-kaffi ..... vgl. Nāb. 7, 18.
ġarṭā-l-wišāḥi ..... vgl. *Muf.* 120, 13.
radāḥu-l-aqbāli .....
rābijatu-l-kafali .....
muf'amatu-s-sāqi ..... } vgl. S. 47.
mušba'atu-l-ḫalḫāli .....
laṭīfatu-l-ka'bi wa-l-qadami ....
miksālu-ḍ-ḍuḫā ..... vgl. *Muf.* 57, 8; Imr., *Mu'all.* 37.

Ferner werden eine Reihe von Charaktereigenschaften des Mädchens aufgezählt, die auch mit den im *Nasīb* gepriesenen Vorzügen der Geliebten übereinstimmen. Sie ist von edler Ab-

stammung von väterlicher und mütterlicher Seite (vgl. *Muf.* 50, 4), ist nicht in Armut aufgewachsen (vgl. Nāb. 6, 4; *Muf.* 46, 9; 50, 4), ihre ganze Familie und ihr Stamm sind edel (vgl. *Huḏ.* 244, 5). Auch ihrer geistigen Gaben und feinen Bildung wird gedacht (vgl. S. 41).

b) Es ist notwendig zu erwähnen, daß sich auch in den Märchen von *Tausend und eine Nacht* häufig Stellen finden, in denen die Schönheit einer Frau meist in sehr poetischer Weise gerühmt wird. Da wir uns in dieser Arbeit bewußt nur auf vorislamische Poesie beschränkt haben, müssen wir diese an sich sehr interessanten Parallelen außer acht lassen, die, wie auch die Verse, die in die Märchen eingeflochten und die oft *Nasīb*motive sind, meistens von unbekannten Dichtern stammen und deren Entstehungszeit daher nicht festzustellen ist. Die Verse, deren Verfasser bekannt sind, stammen zum größten Teil aus sehr später Zeit[1].

c) Daß im *Nasīb* altes semitisches Kulturgut aufbewahrt und zum Ausdruck gelangt ist, sehen wir, wenn wir das *Hohe Lied* mit dem altarabischen *Nasīb* vergleichen, wobei sich viele Parallelen, vor allem inhaltlicher Art aufzeigen lassen. Zum ersten Male hat wohl Georg Jacob auf die Möglichkeit, Parallelen zwischen dem *Hohen Lied* und der arabischen Literatur zu ziehen, aufmerksam gemacht[2]. Er weist Belegstellen aus der gesamten arabischen Literatur auf; darunter finden sich verhältnismäßig wenig aus dem Bereich der altarabischen Poesie. Ich möchte im Folgenden auf weitere gleichartige Gedankengänge und Bilder im *Hohen Lied* und im altarabischen *Nasīb* hinweisen.

Im *Nasīb* wie im *Hohen Lied* wird die Geliebte als Freundin bezeichnet (hebr. *raʿjāh*, arab. *ḫulla* u. a.).

HL. 1, 15; 2, 2; 2, 10; 4, 1, 7; 5, 2; 6, 4. *Muf.* 1, 3, 9; Lab. 40, 52 u. a.

HL. 7, 2 wird sie „Tochter eines Edlen" genannt. Vgl. ʿAdī b. Zaid in *Kit. al-Aġ.* II 150, 2.

Der Duft der Parfums und Salben spielt im *Hohen Lied* wie im *Nasīb* eine wichtige Rolle:

1 Vgl. J. Horovitz, *Poetische Zitate in* 1001 *Nacht* (*Sachau-Festschrift* S. 376f.).

2 Georg Jacob, *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht.* Berlin 1902. Vgl. auch P. Haupt, *Biblische Liebeslieder*, Leipzig 1907.

HL. 1, 2: „der Duft deiner Salben ist süß“[1].	
HL. 4, 10: „wieviel süßer ist ... der Duft deiner Salben als aller Balsam“.	Vgl. Kap. II A, V 4c.
HL. 4, 11: „deine Kleider duften wie der Libanon“.	Ihre Ärmel duften nach Moschus: Qais b. Ḫaṭ. 3, 5; A‘šā 6, 13.
HL. 4, 14 werden verschiedene Arten von Parfums genannt.	Vgl. Imr. 20, 14.

Die Schönheit der Geliebten wird in beiden Poesien in ähnlicher Weise gerühmt. Auch im *Hohen Lied* finden wir eingehende Beschreibungen der Freundin, wozu sich auch eine Schilderung des Mannes aus dem Munde des Mädchens gesellt; diese findet sich im *Nasīb* nicht.

HL. 1, 15: „fürwahr, du bist schön, meine Freundin, du bist schön“. Dasselbe *HL.* 4, 1.	Nāb. 23, 4; *Muf.* 50, 5; vgl. Seite 42.
HL. 2, 14: „Laß mich schauen deinen Anblick, laß mich hören deine Stimme, denn deine Stimme lautet wohl und dein Anblick ist lieblich“.	Nāb. 7, 28; Imr. ed. De Slane 28, 12; *Muf.* 17, 6; Ṭar. 5, 26. Vgl. Zuh., *Mu‘all.* 15.

HL. 4, 1—5, 7 ist ein „Beschreibungslied“, in dem der Mann seine Freundin preist. Wie im arabischen *Nasīb* werden die Augen, das Haar, die Zähne, der Mund und die Lippen, die Schläfe (vgl. „sie runzelt nicht die Stirn“: Qais b. Ḫaṭ. 8, 5), der Hals und die Brüste der Geliebten gerühmt und es werden ähnlich wie im Arabischen Vergleiche gezogen, die denen im *Nasīb* verwandt sind. Zu *HL.* 4, 7: „Ganz und gar bist du schön, meine Freundin, und kein Fehl ist an dir“ vgl. *Muf.* 20, 5. *HL.* 6, 4—7 enthält ebenfalls eine Lobpreisung der Geliebten, die eine Variation der in Kapitel 4 gegebenen ist. *HL.* 7, 1—6 ist ein weiteres „Beschreibungslied“: Während

1 Ich zitiere den Text in der Übersetzung von E. Kautzsch (Tübingen 1903).

die beiden soeben genannten Lieder nur den Oberkörper der Frau preisen, wird hier, wie auch im *Nasīb*, auch Hüfte, Leib und Schoß der Liebsten gerühmt.

Aber nicht nur der allgemeine Inhalt dieser „Beschreibungslieder" ähnelt dem arabischen *Nasīb*, sondern wir können auch hier wieder Verse aus dem *Hohen Lied* solchen des *Nasīb* gegenüberstellen, die aus dem gleichen Geiste geboren sind und bei denen die Parallelität auffallend ist.

HL. 4, 12: „ein verriegelter Garten ist meine Schwester".	ʿAnt., *Muʿall.* 15; Aʿšā 6, 14f.; Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.
HL. 7, 8: „Solch ein Wuchs, der gleicht der Palme".	Imr. 20, 4—8; Lab. 40, 38; Lab. 16, 6ff.
HL. 4, 11: „Von Honigseim triefen deine Lippen ( ) und Milch hast du unter der Zunge".	Vgl. Nāb. 7, 22. ʿUrwa 1, 9; *Muf.* 8, 5; ʿAnt., *Muʿall.* 13.
HL. 7, 10: „Dein Gaumen ist wie guter Wein".	*Muf.* 57, 6; Nāb. 27, 9—13; Imr. 17, 5; ed. De Slane 28, 14.

Vgl. dazu: *HL.* 1, 2: „denn süßer als Wein ist deine Minne"; *HL.* 4, 10: „wieviel süßer ist deine Minne als Wein". Vergleiche ferner in dem Lied, in dem die Braut die Schönheit des Geliebten preist, *HL.* 5, 13: „Seine Lippen, triefend von flüssiger Narde"; 5,16; „Sein Gaumen voll von Süßigkeiten".

HL. 5, 15: „seine Schenkel (sind) Säulen von Marmor auf Sockeln von Feingold".	ʿAmr., *Muʿall.* ed. Arnold 18[1].
HL. 5, 11: „Seine Locken ... schwarz wie der Rabe".	Vgl. Seite 43.

Auch von Schmuck ist im *Hohen Lied* oft die Rede. In dem Lied über den Geliebten (Kap. 5) vergleicht die Freundin seine Hände mit Walzen von Gold, mit Tarsis besetzt, seinen Leib mit Elfenbein, bestreut mit Saphiren (*HL.* 5, 14).

Auch die Geliebte wird in ihrem Schmuck gerühmt:

HL. 1, 10f.: „Wie lieblich sind deine Wangen in den Kettchen, dein Hals in den Perlen".	Ohrschmuck: Lab. 40, 44; *Muf.* 50, 5. Halsschmuck: Nāb. 7, 9 u. a. vgl. Seite 50.

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 103.

HL. 1, 11: „Goldene Kettchen lassen wir dir machen mit silbernen Kügelchen". Vgl. *Muf.* 56, 9 u. ʿAlq. 1, 4.

HL. 4, 9 „du hast mich verhext . . . mit einem der Kettchen an deinem Halsschmuck".

Die Taube spielt sowohl im *Nasīb* als auch im *Hohen Lied* eine Rolle:

HL. 2, 12: „der Turtelruf läßt sich hören". das Weinen des Liebenden wird mit dem Girren der *Aika*-Taube verglichen. Nāb. 9, 5; ʿAnt. 19, 4. Vgl. *Huḏ.* 168, 3.

HL. 2, 14; 6, 9 wird die Freundin als Täubchen, bzw. Taube angeredet; *HL.* 4, 1; 5, 12 werden die Augen mit Taubenaugen verglichen. Vgl. Aʿšā 16, 5.

Bemerkt sei auch noch, daß *HL.* 2, 9; 2, 17; 8, 14 der Freund mit der Gazelle und dem Damhirschböckchen verglichen wird, während in der arabischen Poesie dieser Vergleich auf das Mädchen angewandt wird (vgl. S. 53/54). In den *Sprüchen* wird jedoch die Frau eine „liebliche Hinde und anmutige Gazelle" genannt (*Spr.* 5, 19).

Spr. 7, 17: „Ich habe mein Lager besprengt mit Balsam, mit Aloe und Zimmet" vgl. mit Imr., *Muʿall.* 37, auf welche Parallele bereits Jacob, *Beduinenleben* S. 52 hingewiesen hat. Die Verse *Spr.* 12, 4: „ein wackeres Weib ist die Krone des Gemahls" und *Spr.* 31, 10 bis Ende ähneln in Geist und Auffassung dem *Nasīb* von *Muf.* 20.

d) Ebenso lehrt uns ein Vergleich zwischen der altägyptischen Liebespoesie und dem *Nasīb*, daß dieses in der Geistesgeschichte des Orients nicht isoliert dasteht, sondern daß eine Verwandtschaft zwischen ihm und anderen orientalischen Literaturen besteht. In den *altägyptischen Liebesliedern*[1] finden wir eine ganze Reihe von Versen, deren Inhalt an Motive aus dem *Nasīb* erinnert. Bei dem Vergleich zwischen der Liebeslyrik der Ägypter und der Araber können wir außer acht

1 Vgl. W. Max Müller, *Altägyptische Liebeslieder*, Leipzig 1899.

lassen, daß in den ägyptischen Liedern, ähnlich wie im *Hohen Lied*, sowohl der Mann als auch das Mädchen zu Wort kommen.

Übereinstimmung im Inhalt.

Auch der Ägypter kennt die Liebesklage als Motiv seiner Dichtung. Der „Bruder" (d. i. der Liebende) ist krank vor Liebe, so daß die Ärzte zu ihm kommen müssen (No. VI: vgl. Kap. II A, VI 2, S. 55), der verstoßenen „Schwester" (= Geliebte) erscheinen in ihrem Liebesschmerz selbst süße Kuchen wie Salz, Most bitter wie Vogelgalle (No. XII).

Häufiger aber noch spricht der ägyptische Dichter vom Liebesglück. Wir finden zwei Beschreibungen der Schönheit der „Schwester": No. III und „*Pariser Fragment*" (vgl. Kap. II A, V). Heimliche Liebe verbindet Freundin und Geliebten im ersten Gedicht der „*Turiner Handschrift*" (vgl. die Bemerkung des Herausgebers zur Stelle) (vgl. S. 39f.).

Die Bezeichnung „Schwester" für Geliebte, die auch *HL.* 4, 12; 5, 1 angewandt wird, findet sich im *Nasīb* nicht.

Übereinstimmung in einzelnen Motiven:

1. *No. VI*: „Ich bin krank von
   Unbill . . . . . vgl. Kap. II A, VI 2,
   da kommen meine Nachbarn,
   mich zu besuchen" . . . . . vgl. *Muf.* 15, 1.

2. Bei der Beschreibung der Geliebten werden, wie im *Nasīb* und im *Hohen Lied*, die einzelnen Körperteile der Frau gepriesen: so in Gedicht III der Mund, der Arm, ihre Stirn und ihr Haar. Im „*Pariser Fragment*" wird die Schwärze ihres Haares (vgl. S. 43) und die Weiße ihrer Zähne (vgl. S. 45) gerühmt; sie wird dort „die Schönste unter den Frauen, ein Mädchen, dessengleichen man nie sah" (vgl. Nab. 23, 4; *Muf.* 20, 12) und eine Königstochter genannt (vgl. S. 38). Der Geschmack ihres Mundes wird mit dem der Frucht des Granatbaumes verglichen (vgl. ʿAdī b. Zaid, *Kit. al-Aġ.* II 154, 3); ihre Zähne gleichen den Körnern, ihre Brust der Form des Granatapfels (vgl. Nāb. 6, 9) (*Turiner Handschrift* I).

Parfum wird im Gedicht III (ihre Brust ist von Parfum), Augenschminke in Gedicht XVIII erwähnt (vgl. S. 51f.). Auch im ägyptischen Liebeslied wird die Jagd als Bild für die Liebe

verwandt. „Ich bin eine Wildgans, eine jagdbare", sagt die „Schwester" von sich (III: vgl. ʿAnt., *Muʿall.* 59); ihre Blicke sind der Köder (III), wie im *Nasīb* das Mädchen ihre Pfeile auf den Mann abschießt (s. Anmerkung 7 zur Stelle bei Müller. Vgl. auch Gedicht X).

Die Taube, deren klagende Stimme bei den *Aṭlāl* erklingt, weckt in der ägyptischen Liebeslyrik die Liebenden. (XIV)[1].

SCHLUSSBEMERKUNG.

Bei der bewußten Beschränkung auf das altarabische *Nasīb* kann die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch erheben, eine abschließende Darstellung der Beziehungen zwischen Mann und Weib im vorislamischen Arabien zu sein. Diese kann nur dann gegeben werden, wenn man auch die anderen Gebiete der altarabischen Literatur systematisch unter diesem Gesichtswinkel untersucht; zu berücksichtigen wären dann vor allem die Erzählungen von den Schlachttagen *Aijām* der vorislamischen Beduinen und von den übrigen Ereignissen der *Ǧāhilīja*, wie sie z. B. in den Erläuterungen zu den *Amṯāl* erhalten sind. Wie weit die in dieser Arbeit geschilderten, dem *Nasīb* entnommenen Verhältnisse der Wirklichkeit entsprechen, ist eine Frage für sich, die eine gesonderte Untersuchung erfordert und in dieser Arbeit unbeantwortet bleiben mußte[2]. Um die weitere Entwicklung und den Einfluß des Islam auf das Leben der Frau beurteilen zu können, müßte die Untersuchung auf die islamische Literatur ausgedehnt werden. Erforderlich wäre auch hier eine gesonderte Betrachtung der einzelnen literarischen Gebiete, *Poesie*, *Qor'ān*, *Ḥadīṯ*, und eine Trennung nach verschiedenen Perioden, wie Frühzeit des Islam, Umaijadenzeit, ʿAbbāsidenzeit. Erst auf Grund dieser Vorarbeiten könnte ein umfassendes Bild von der Stellung der Frau in Arabien gegeben werden.

---

1 In diesem Zusammenhang sei noch kurz erwähnt, daß auch bei den Tigrē-Stämmen der Gruß an eine Frau zum obligaten Bestand der Dichtung gehört. Er wird vorwiegend an den Schluß, oft auch an den Anfang des Liedes gesetzt. Neben kurzen Beschreibungen der Schönheit der Geliebten finden sich Verse, in denen ihr Schmuck gerühmt und auch häufig der Duft ihres Parfums erwähnt wird. Vgl. Enno Littmann, *Lieder der Tigrē* (*Publications of the Princeton-Expedition to Abyssinia* IV), Leyden 1913.

2 Vgl. auch S. 20, Anm. 3.