Nutzungsbedingungen

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Terms of use

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

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

info@digizeitschriften.de

Kontakt/Contact

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

info@digizeitschriften.de

DAS KITĀB AL-AḌDĀD VON ABŪ 'ALĪ QUṬRUB IBN AL-MUSTANĪR

HERAUSGEGEBEN UND MIT ERKLÄRENDEN ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS KOFLER.

(Fortsetzung.)

ANMERKUNGEN.

Die Grundlage der folgenden semasiologischen Untersuchungen bildet die Voraussetzung, daß es „gegensinnige Wörter", d. h. Lautkomplexe, die *a priori* einen Begriff und zugleich dessen konträres Gegenteil ausdrücken, nicht gibt. Das ist eine Voraussetzung, die sich gegenüber der ungeheuren Masse des lexikalischen Stoffes aller Sprachen bewährt hat und immer aufs neue bewährt. Wer diese Voraussetzung ablehnt, muß den psychologischen Vorgang aufzeigen, demzufolge sich in der Psyche des sprechenden primitiven Menschen bei der Bildung und lautlichen Gestaltung eines Begriffes auch die Vorstellung von dessen konträrem Gegenteil dermaßen in den Vordergrund drängen konnte, daß beide Begriffe in einem und demselben Lautkomplex zusammengefaßt wurden. Aber noch ein Zweites obliegt dem, der jene Voraussetzung nicht gelten läßt: er muß nachweisen, warum gerade in dieser verhältnismäßig geringen Zahl von Fällen diese „Polarität" wirksam war oder ist, während in der überwältigend großen Mehrheit der möglichen Fälle der betreffende Begriff nicht ebenfalls sein konträres Gegenstück nach sich gezogen und in demselben Lautkomplex vereinigt hat. Aphorismen aber wie diese, daß „jedes ausgesprochene Wort den Gegensinn erregt" (Goethe, *Wahlverwandtschaften*), oder daß „alle Position Negation ist, daß jeder Begriff das Gegenteil seiner selbst an sich hat und somit zu einer Negation in einem entgegengesetzten

führt" (Hegel), mögen vom Standpunkte des reflektierenden Philosophen aus ihre volle Richtigkeit haben, aber sie sind nicht imstande, jenen angeblichen Vorgang im Intellekte des Sprechenden begreiflich zu machen. Bis dahin muß also die erwähnte wohlbewährte Voraussetzung die Grundlage aller semasiologischen Untersuchungen bilden; es gilt zu untersuchen, ob sie sich auch gegenüber der kleinen Zahl angeblicher *Aḍdād* bewährt.

In der Tat lassen sich mehrere Faktoren aufzeigen, die dazu geführt haben, daß ein Lautkomplex den Anschein erwecken konnte, als trüge er wirklich einen Begriff und dessen konträres Gegenteil vereint in sich:

1. Die Hauptmasse solcher *Aḍdād* stellen sog. „voces mediae" dar, d. h. solche Wörter, die eine Handlung oder einen Zustand nur im allgemeinen ausdrücken, ohne die speziellen Abarten und Modifikationen des Vorganges oder Zustandes ausdrücklich zu bezeichnen; im weiteren Verlaufe der Wortgeschichte haben sich dann — meist dialektisch verschieden — die einzelnen Modifikationen jener Handlung abgespalten und gewissermaßen verselbständigt; stehen nun diese verschiedenen Modifikationen zu einander im Verhältnis des konträren Gegenteils, so wird, zumal wenn wir die vox media als solche nicht mehr kennen, der Schein erweckt, als liege die Gegensinnigkeit in der Wurzel selbst. Ein Beispiel, das übrigens die *Aḍdād*-Lexikographen nicht anführen, möge das erläutern: die Wurzel جمع bedeutet einerseits „blindlings losstürzen, dahinstürmen, davoneilen", anderseits „stehen bleiben, langsam sein, zurückbleiben"; sie stellt also einen klaren Gegensinn dar, der vollkommen rätselhaft wäre, wüßten wir nicht, daß das Wort zunächst von einem störrischen Reittiere gebraucht wird, also vermutlich „störrisch sein" bedeutet; diese Störrigkeit kann sich nun in verschiedener Weise äußern: einmal als „davonlaufen, ausgrasen", ein anderes Mal als „Bockbeinigkeit", als „stehen bleiben, nicht mehr weiter wollen". Aber nur selten sind wir wie hier in der glücklichen Lage, die ursprüngliche Anwendung solcher Wörter, also die vox media, zu kennen, oft können wir sie mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erschließen, viel öfter aber sind wir auf Vermutungen, ja auf bloßes Raten angewiesen; in den ganz wenigen Fällen,

wo der Schnitt- und Ausgangspunkt der beiden divergierenden Linien absolut unauffindbar ist, dürfen wir dennoch getrost annehmen, daß ein solcher vorhanden, aber durch die lange Wortgeschichte und die Kulturentwicklung verdeckt ist.

2. Einen Spezialfall von voces mediae bilden solche Wörter, die Gegenseitigkeitsverhältnisse ausdrücken und demgemäß die eine und die andere Seite dieser Reziprozität bezeichnen können, wie die Verwandtschaftswörter, ferner die Ausdrücke für Kontrakts- und Obligationsverhältnisse, bei denen durch ein und dasselbe Wort beide Kontrahenten bezeichnet werden können.

3. Eine Art von voces mediae sind ferner gewisse Verba, die an sich „neutral" sind, aber durch die Verbindung mit verschiedenen Präpositionen entgegengesetzte Bedeutungen annehmen können.

4. Eine weitere Abart sind dann speziell im Arabischen sog. „formae mediae", d. h. Wörter, zumeist Verbalabstrakta, die ihrer Natur nach in bezug auf das Genus indifferent sind und daher sowohl im aktiven wie im passiven Sinne verwendet werden; infolgedessen erwecken sie, als Adjektiva oder Konkreta verwendet, den Anschein der Gegegensinnigkeit.

5. Als voces mediae im weiteren Sinne müssen dann auch jene Größen- und Altersbezeichnungen angesprochen werden, die infolge ihrer Dehnbarkeit und Unbestimmtheit als Metaphern für konträre Eigenschaften verwendet werden können.

6. Sehr häufig ist die Entstehung des Gegensinnes durch Ironie; bei der bekannten Spottsucht der Araber vollends kann schließlich jedes Wort in entsprechendem Zusammenhang Gegensinn annehmen; wurde dann ein Wort häufig in ironischem Sinne verwendet, so büßte es diesen allmählich ein und wurde dann auch ohne ironische Absicht in seinem scheinbaren Gegensinne verwendet.

7. Eine ungeheure, wahrscheinlich noch zu wenig erkannte Rolle spielt bei den abergläubischen Arabern der Euphemismus boni ominis causa, demzufolge der Sprecher von einem Dinge oder einer Person das konträre Gegenteil des Bösen, von dem diese befallen ist, ausspricht, um gewissermaßen die guten Mächte zu mobilisieren, die den erwünschten Wechsel zum Guten herbeiführen sollen. Das Gegenstück dazu bildet der apotropäische Kakophemismus, demzufolge der Sprecher von jemand

fälschlich etwas Böses aussagt, um die bösen Mächte darauf aufmerksam zu machen, daß die betreffende Person oder Sache bereits von einem Übel heimgesucht ist und daher eine weitere Heimsuchung überflüssig sein möchte. Beispiele eines solchen Kakophemismus sind unter den hier behandelten *Aḍdād* nicht mit Sicherheit nachzuweisen, aber bei manchen Ausdrücken der Kamelzüchter für den Ernährungszustand ihrer Haustiere zu vermuten.

8. In islāmischer Zeit hat dann die Qorānauslegung zur bewußten Bildung von *Aḍdād* geführt; das Bestreben, die vielfachen Widersprüche in den Offenbarungen Moḥammed's zu beseitigen und den Gottesbegriff von allen naiven Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu reinigen, der Umstand ferner, daß viele nicht mehr verständliche qorānische Ausdrücke oft ganz entgegengesetzte Erklärungen erfuhren, führte gewissermaßen θέσει zur Entstehung „dogmatischer und qorānischer" *Aḍdād*, die zuerst wohl auf die Studierstube der Fachgelehrten beschränkt blieben; aber bei dem brennenden Interesse, das alsbald weiteste Kreise der islāmischen Gemeinde an theologischen Problemen nahmen, konnte es nicht ausbleiben, daß diese *Aḍdād* schließlich auch im Bewußtsein des gemeinen Mannes sich einlebten und den Sinn annahmen, den ihnen theologische Spekulation, oft mit rauher Gewalt, aufgezwungen hatte.

9. Eine besondere Kategorie bilden auch gewisse Fachausdrücke, termini technici, der Handwerker und Viehzüchter, die der Laie einfach in ihrer Grundbedeutung faßte, während der Fachmann damit einen ganz speziellen Sinn verband, der mit jener Grundbedeutung häufig in einem gewissen Widerspruch steht; es verhält sich damit etwa so wie bei dem Worte „Chirurg", das einfach „Handwerker" bedeutet, aber als Fachausdruck viel mehr einen „Gelehrten" bezeichnet.

10. Eine reiche Quelle von *Aḍdād* bildet ferner die im Arabischen so häufige und vieldeutige Denomination, die zunächst nichts anderes bedeutet als „mit dem, was die Wurzel ausdrückt, dies oder jenes tun", womit die verschiedensten Manipulationen gemeint sein können, über deren spezielle Bedeutung nur der jeweilige Zusammenhang Aufschluß geben kann.

11. Ein rein äußerlicher Faktor bei der Entstehung gegensinniger Wörter ist die Kontamination, der Zusammenfall

verschiedener Wurzeln infolge flexivischer Veränderungen, sowie verschiedener dialektischer Vertretung einzelner Laute, die schon im Altarabischen die Vorstufen der modernen Dialekte erkennen läßt. Die Erweichung des *Hamzah*, die Konvertierbarkeit der „schwachen" Konsonanten, die Metathesis besonders der Liquiden und Sonorlaute, die dialektische Vertauschung von Reibelauten durch die entsprechenden Explosiven haben zu einem weitgehenden Zusammenfall ursprünglich genau unterschiedener Wurzeln geführt. Dazu kommen noch wirkliche Verschreibungen, zu denen der nicht nur vokallose, sondern auch der diakritischen Punkte ermangelnde Konsonantentext Anlaß bot.

Die übrigen *Aḍdād*, die sich in keine dieser Kategorien einreihen lassen, erweisen sich meist auf den ersten Blick als Aufstellungen einer noch naiven, ungeschulten und an Äußerlichkeiten haftenden Sprachgelehrsamkeit, die eine fortgeschrittene Erkenntnis und Einsicht in die psychologischen Gesetze des Bedeutungswandels unbedingt als solche verwerfen mußte. Hier hat denn auch die apologetische und polemische Tendenz gegen die kosmopolitischen und iranophilen Angriffe der *Šu'ūbījah* in Ibn al-Anbārī kritische Instinkte wachgerufen, die mit dem großen Ballast angeblicher *Aḍdād* recht gründlich aufgeräumt haben; wohl bringt auch Ibn al-Anbārī den von seinen Vorgängern überkommenen Stoff ziemlich vollständig wieder, aber in einer sehr großen Zahl von Fällen, besonders dort, wo er Quṭrub zitiert, verhält er sich rein referierend, und sein stereotypes قال قطرب klingt oft wie eine Entschuldigung; nicht selten aber schreitet er zu energischer und temperamentvoller Abwehr. Er ist es auch, der zwischen wirklichen *Aḍdād* und *aḍdād*-ähnlichen Wörtern wohl unterscheidet; mit dem Ausdrucke مَا يُشْبِهُ حُرُوفَ الاضداد faßt er solche Wörter zusammen, bei denen derselbe Lautkomplex nicht einen Begriff und dessen konträres Gegenteil, sondern eine anderweitige Verschiedenheit aufweist, so z. B. (S. 186) طبخ „sieden, kochen" und „braten", oder (S. 117) نَحْنُ für den Singular und Plural, oder (S. 184) سمل „Frieden stiften" und „ein Auge ausstechen". Auch für gewisse Farbenbezeichnungen erkennt er den Gegensinn im strengen Sinne nicht an. Auch unseren

Begriff der vox media hat er dem Sinne nach aufgestellt, so für gewisse Ausdrücke für Gefühlserregungen und Geruchsempfindungen.

Zu ١ عسى (Ausdruck des Zweifels — der Gewißheit).

Zur Aufstellung des Gegensinnes von عسى, das nicht nur Zweifel und Ungewißheit, sondern auch Gewißheit und feste Überzeugung ausdrücken soll, haben dogmatische Erwägungen Anlaß gegeben; عسى gehört also zur Gruppe der qorānischen oder dogmatischen *Aḍdād*. Die Begründung für die Aufstellung dieses Gegensinns lautet: وهى من الله يقين oder: عسى من الله واجبة. So soll in dem Verse *Qor.* 9, 103: عسى الله أَنْ يَتُوبَ عليهم „vielleicht, daß Allāh sich wieder gnädig ihnen zuwendet" عسى Ausdruck der sicheren Überzeugung sein, weil eben an Gottes Barmherzigkeit und Verzeihung zu zweifeln Unglaube (كُفْر) wäre. Nur an zwei Stellen, wo die geschichtlichen Tatsachen eine solche Deutung ausschließen, liege der gewöhnliche Sinn von عسى „vielleicht, daß" vor, nämlich *Qor.* 17, 8, wo es von den Banū Naḍīr heißt: عسى ربّكم أن يرحمكم; hier bedeute عسى „vielleicht", denn tatsächlich habe sich Gott ihrer nicht erbarmt, sondern sie durch den Propheten strafen lassen. Ebenso *Qor.* 66, 5, wo von dem Vorfall mit Moḥammed's Sklavin Maria und seinen zwei Gattinnen Ḥafṣah und ʿĀ'išah die Rede ist: عسى ربّه إن طَلَّقَكُنَّ أن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجا خَيْرًا منكُنَّ „vielleicht gibt ihm sein Herr, wenn er sich von euch scheidet, bessere Gattinnen als Ersatz"; da dieser Tausch tatsächlich nicht stattfand, so müsse hier عسى „vielleicht" bedeuten. An dem Beispiele von عسى sehen wir auch die Entwicklung der Interpretation innerhalb der Lexikographie; während nämlich Quṭrub die Stelle *Qor.* 17, 8 gerade als Beleg für die Bedeutung von عسى als Ausdruck der Gewißheit in Anspruch nimmt, nimmt Ibn al-Anb. (S. 14) gerade für diese Stelle und für *Qor.* 66, 5 eine Ausnahme von der Regel an, daß عسى im Qorān, von Gott gesagt, Gewißheit und Notwendigkeit bedeute. Übrigens verhält sich Ibn al-Anb., der sonst zu Kritik neigt, hier ganz referierend, so daß man ihn von dem Vorwurfe dogmatischer Befangenheit wohl freisprechen darf; offenbar wagt er es nicht, den theologischen Kommenta-

toren zu widersprechen, um nicht den Schein der Ketzerei auf sich zu laden. Außerhalb des Qorāns kennen die Lexikographen nur einen Vers des Ibn Muqbil, in dem عسى den Gegensinn haben soll (Quṭrub S. 244, 11). Merkwürdigerweise wird aber dieses Wort von al-Aṣma'ī als Ausdruck des Zweifels, von Abū 'Ubaidah aber als Ausdruck des Tatsächlichen gedeutet (vgl. *Lisān* 7, 192 u. 17, 143). Daraus geht hervor, daß über die Erklärung dieses Verses keine Einigkeit besteht und jedenfalls kein zwingender Grund vorliegt, für diesen einzelnen Fall den Gegensinn zu fordern. Mit Rücksicht darauf, daß die dem Verse zugrunde liegende Situation nicht ganz klar ist und daß عسى häufig die Nuance „hoffentlich" hat, wäre etwa zu übersetzen:

„Meine Vermutung in Bezug auf sie ist gewissermaßen ein ‚Hoffentlich' (d. h. hoffentlich ist ihre Rettung möglich), während sie in wasserloser Wüste um die Wette einander Sprichwörter rezitieren, die von Land zu Land laufen".

Zu r ظنّ (vermuten — sicher wissen).

Zu den *Aḍdād* rechnen die Nationalgrammatiker auch einige Wurzeln, die eine von dogmatischen Bedenken freie sprachhistorische Betrachtungsweise niemals als solche anerkennen kann. Es sind das gewisse verba cordis (أفعال القلوب), deren Bedeutung alle Grade von der bloßen Vermutung bis zur vollen Gewißheit durchlaufen kann, ohne daß dabei von einem wirklichen Gegensinne die Rede sein könnte. Diese verba sind: ظنّ, حَسِبَ, خال. Für die erste Bedeutung (Zweifel, Ungewißheit, Vermutung), die die gewöhnliche ist, führen die Lexikographen überflüssigerweise einige Belege an, während Ibn al-Anbārī (S. 8) sich dies mit den Worten erspart: وأمّا معنى الشكّ فاكثر من أن يُحصَى. Für die zweite Bedeutung aber holen sie sich die Belege zum größten Teil leider wieder aus dem Qorān; das ist bedauerlich, weil sie als gläubige Muslime dem Texte des heiligen Buches nicht kritisch genug gegenüberstehen. So fordert Ibn as-Sikkīt (HA. S. 189) für *Qor.* 2, 43 die Bedeutung „überzeugt sein", weil es für den wahren Gläubigen keinen Zweifel geben könne. Es wird deshalb methodisch richtiger sein, die Qorānstellen zunächst zurückzustellen und

sich auf die Dichterstellen zu beschränken. Quṭrub S. 244 führt den Vers an: فقلت لهم ظنّوا الخ; hier läßt sich meines Erachtens nur übersetzen:

„Ich sprach zu ihnen: Wisset, daß es 2000 vom Kopf bis zum Fuß gewappnete Kämpfer sind, von denen die Vornehmsten in festgeflochtenen persischen Ringpanzern stecken".

Auch in dem ebendort zitierten Verse بان تغتزوا قومی الخ läßt die Gegenüberstellung von ظنّ und غیبا مرجما keinen Zweifel, daß ظنّ hier die Gewißheit, Sicherheit bedeuten muß. Auch in dem dort angeführten Verse des Abū Du'ād macht es die Antithese gewiß, daß zu übersetzen ist:

„So manchen Kummer löste ich durch Beharrlichkeit und so manche Ungewißheit klärte ich durch feste Überzeugung".

Hingegen beweist der Vers des Aus ibn Ḥağar (Anb. S. 9):

فأرسَلَهُ مُستَيقِنَ الظَّنِّ أنّه * مُخَالِطُ ما بين الشَّرَاسِيفِ جَائِفُ

nichts für die Bedeutung „Sicherheit, Überzeugung", weil ظنّ ohnehin schon durch مستيقن genauer bestimmt ist:

„Er entsandte ihn (den Pfeil) in der festen Überzeugung, daß er tief in das Innere (wörtlich: in das, was zwischen den Rippen ist) eindringen werde".

Durch die angeführten Dichterstellen ist also die zweite Bedeutung sichergestellt, die aber keinen wirklichen Gegensinn zur ersten darstellt; ظنّ bedeutet eben wie unser „glauben" ein bloßes Vermuten, aber auch ein auf gute Gründe gestütztes Glauben, das sich bis zur Gewißheit und festen Überzeugung steigern kann. Dieses Glauben, Vermuten, Überzeugtsein kann nun wieder objektiv richtig oder falsch sein und daher kann, wie Ibn al-Anb. (S. 9) bemerkt, ظنّ auch bedeuten „fälschlich glauben, eine falsche Vermutung aussprechen, ja geradezu lügen". Was aber die von den Lexikographen angeführten Qorānstellen betrifft (2, 43; 41, 48; 69, 20; 75, 28), an denen die zweite Bedeutung vorliegen soll, so läßt sich bei unbefangener Betrachtung fast überall mit „glauben, meinen, vermuten" das Auslangen finden. Nur *Qor.* 41, 48: وَظَنّوا ما لهم مِن مَحيصٍ läßt der Zusammenhang nur die Übersetzung zu: „und sie sehen ein, daß es für sie kein Entrinnen gibt".

Ähnlich wie bei ظنّ liegt der Fall bei حسب, das mit حَسَبَ „rechnen, berechnen" verwandt ist und in seiner gewöhnlichen Bedeutung „glauben, meinen, urteilen, für etwas ansehen" heißt, sowie bei خال „sich etwas vorstellen, sich einbilden". Auch bei diesen Verba ist eine Bedeutungsskala vom bloßen Vermuten bis zur festen Überzeugung möglich. Doch kann der Vers des Labīd (Anb. S. 13):

حَسِبْتُ التُّقَى والبِرَّ خَيْرَ تِجَارَةٍ ✱ رَبَاحًا

nicht für die letztere Bedeutung in Anspruch genommen werden, wie das die Lexikographen tun, indem sie offenkundig die objektive Richtigkeit des Satzes mit der subjektiven Überzeugung verwechseln; denn der Satz besagt nur:

„Ich halte dafür, daß Gottesfurcht und Frömmigkeit der einträglichste Handel sind".

Anderseits besagt حسب *Qor.* 5, 75 وحَسِبُوا أَلَّا يَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وصَمُّوا „und sie meinten, daß keine Strafe kommen würde, und so wurden sie blind und taub" trotz der objektiven Unrichtigkeit nichts über die subjektive Gewißheit. Ebenso steht es mit خال in dem Verse des Abū Ḏu'aib (Hell, I, 8):

فغَبَرْتُ بَعْدَهُمُ بِعَيْشٍ نَاصِبٍ ✱ وإِخَالُ أَنّى لاَحِقٌ مُسْتَتْبَعُ

„Nach ihrem (d. h. meiner Söhne) Heimgang verharrte ich in einem trübseligen Leben, indem ich glaubte, daß ich sie einholen und nachgeholt würde".

Es liegt kein Grund vor, hier anders zu übersetzen, und die Interpretation der Lexikographen, die اخال mit أَعْلَم بلا شكّ erklären (Anb. S. 13), ist offenbar nur dadurch veranlaßt, daß der Inhalt des Meinens insofern objektiv zutraf, als der Dichter tatsächlich seinen Söhnen bald im Tode nachfolgte. Eine Parallele, oder vielmehr ein Gegenstück hierzu, stellt das griechische *ἐπίσταμαι* dar, das „Kenntnis haben, verstehen, wissen" bedeutet, bisweilen aber, bei Herodot sogar gewöhnlich, „meinen, denken".

Zu ٣ سَامِد (eifrig, munter — niedergeschlagen).

Diese Wurzel vereinigt in der Tat eine große Zahl von Bedeutungen, die auf den ersten Blick wirklich unvereinbar scheinen; geht man aber auf die Grundbedeutung zurück, so

lassen sie sich doch ziemlich ungezwungen voneinander ableiten. Die Grundbedeutung scheint zu sein „infolge von Schmerz und Kummer oder auch von Freude und Glück fassungslos, angewurzelt, angedonnert, verdutzt, verblüfft dastehen". Die Wurzel drückt also zunächst eine heftige Gemütserschütterung aus (vgl. طرب), die eine besonders auffällige Wirkung auch auf die Physis ausübt. Aus dieser Grundbedeutung ergäbe sich somit einerseits „den Kopf vor Freude, Stolz usw. in die Höhe recken und so mit erhobenem Haupte und geschwellter Brust dastehen"; da dies die Haltung des brünstigen Kamels und des verzückten Sängers ist, so bedeutet سمد „erregt sein, sich ergötzen, mit Eifer und Feuer einer Sache obliegen, singen, über Gesang und Unterhaltung eine Sache vergessen, sorglos sein" (so im Dialekt von Jemen); anderseits aber bedeutet es auch „niedergeschlagen, niedergeschmettert, betrübt, verwirrt sein" (so bei den Ṭaiji'). Ein Beispiel für die Bedeutung „erregt sein, mit Eifer obliegen" bietet der Vers Quṭrub S. 245, 21:

„Unablässig war das rasche Dahinschreiten der Lasttiere, die mit Eifer den Marsch zurücklegten".

Für die Bedeutung „fröhlich, sorglos sein" mag der Vers Quṭrub S. 245,1 v. u. mit Recht in Anspruch genommen werden:

„Du hältst den Gesang der Ǧinnen darin (scil. in der Wüste) für ein Lied der Zechgenossen eines fröhlichen Trinkers".

Auch in dem Verse Quṭrub S. 245, 19 wird die Bedeutung „Vergnügen" o. ä. anzunehmen sein:

„O König, steh auf und blicke auf sie hin, dann gib die müßige Tändelei auf!"

Für die gegensinnige Bedeutung ist ein unanfechtbarer Beleg der Vers *Lisān* 4, 204:

رَمَى الحِدْثَانُ نِسْوَةَ آلِ حَرْبٍ ✱ بِأَمْرٍ قَدْ سَمَدْنَ لَه سُمُودَا

فَرَدَّ شُعُورَهُنَّ السُّودَ بِيضًا ✱ وَرَدَّ وُجُوهَهُنَّ البِيضَ سُودَا

„Die Wechselfälle des Schicksals trafen die Frauen der Sippe Ḥarb mit einem Ereignis, worüber sie in die größte Bestürzung gerieten und das ihre schwarzen Haare in weiße und ihre weißen Gesichter in schwarze verwandelte".

Möglich und denkbar wäre es aber auch, daß in dieser Wurzel zwei ursprünglich verschiedene Wurzeln kontaminiert sind, etwa سَمَدَ und سَمُكَ (سَمِدَ); es läge dann ein Fall vor, wie bei نَجَدَ (s. ١٨٣). Aber noch ein dritter Fall ist möglich, daß nämlich سمد in der Bedeutung „erregt sein, eilen, mit Eifer obliegen" nur eine Metathesis von مسد ist, das die Bedeutung hat „einer Sache eifrig obliegen, nachtrachten, sich anhaltend mit etwas beschäftigen". Diese Möglichkeit liegt deshalb so nahe, weil bekanntlich gerade die Liquiden und Sonorlaute leicht die Radikalstellung vertauschen. Am nächsten liegt aber doch immer der Vergleich mit طرب, das Ibn al-Anb. (S. 66) als gegensinniges Wort anführt, freilich ohne es selbst als solches gelten zu lassen. Die Erklärung des scheinbaren Gegensinns (Freude-Trauer) gibt Ibn al-Anb. (S. 67) selbst mit den Worten: الطرب ليس هو الفرح ولا الحزن وإنّما هو خِفّة تَلْتَحِقُ الانسان فى وقت فرحه وحزنه. Es ist also eine vox media „Gemütsbewegung, Gemütserschütterung" aus freudigem oder traurigem Anlaß; erst der Zusammenhang läßt erkennen, ob das eine oder andere gemeint ist. Daher läßt sich das Wort an allen Stellen mit dem ebenso neutralen „Erregung" wiedergeben, z. B. Anb. S. 66:

وأرانى طربا فى إِثْرهمْ * طَرَبَ الوَالِهِ أو كالمُخْتَبَلْ

„Ich sehe mich erregt auf ihrer Spur, in der Erregung dessen, der seiner Kinder beraubt ist, oder wie ein Wahnsinniger".

Hingegen ebendort:

ولا خَيْرَ فى الدُّنْيَا إِذا أنت لم تَزُرْ * حَبِيبًا ولم يَطْرَبْ إِليك حَبِيبُ

„Und kein Glück gibt es auf der Welt, wenn du nicht einen Liebenden besuchst und kein Liebender (freudig) erregt sich dir zuneigt".

Am deutlichsten aber läßt sich der Charakter von طرب als einer vox media aus Ibn Qais ar-Ruqaijāt (hgg. von Rhodokanakis, *SBAk. Wien*, phil.-hist. Klasse, Bd. CXLIV), VIII, 2 entnehmen, wo es in einem einzigen Verse in beiden Bedeutungen vorkommt:

طَرِبْتُ لِتَغْرِيدِ الحَمَام ورُبَّما * صَبَوْتُ وقد يَهْفُو الكَرِيمُ فَيَطْرَبُ

„Ich wurde (froh) erregt durch das Gurren der Tauben und gar manches Mal ward ich von zärtlicher Liebe erfaßt; es frohlockt eben manchmal der Edle und ist dann wieder (traurig) erregt".

Zu ۴ جَلَلٌ (große Sache — kleine Sache).

Über die Ableitung dieses Wortes von der Wurzel جلّ (wälzen, rollen) und die Möglichkeit des Gegensinnes (große, wichtige Sache — kleine Sache) dürften Nöldeke (S. 94) und Redslob (S. 18, Anm. 1) abschließend gehandelt haben. Reichlich und gut belegt ist freilich nur die Bedeutung „Kleinigkeit", so Quṭrub S. 246, 9:

„Deswegen, weil die Banū Asad ihren Herrn getötet haben; ist nicht jedes Ding außer diesem eine Kleinigkeit?"

Noch klarer sind die Verse, die Ibn al-Anbārī (S. 57—58) zitiert, z. B.:

كُلُّ المُصِيبَاتِ إِنْ جَلَّتْ وإِن عظُمتْ * إِلّا المُصِيبَةَ فى دِينِ الفَتَى جَلَلُ

„Alle Unglücksfälle, ob klein oder groß, sind eine Kleinigkeit außer dem Unglück in der Religion des Mannes".

Oder:

يا خَوْلَ يَا خَوْلَ لا يَطْمَحْ بِكَ الأَمَلُ * فقد يُكَذِّبُ ظَنَّ الآمِلِ الأَجَلُ

يَا خَوْلَ كَيْفَ يَذُوقُ الخَفْضَ مُعْتَرِفٌ * بالمَوْتِ والمَوْتُ فيما بَعْدَهُ جَلَلُ

„OḤaulah, Ḥaulah, möge dich die Hoffnung nicht dazu verführen, den Blick auf Höheres zu richten, denn manchmal straft der Tod die Meinung des Hoffenden Lügen; o Ḥaulah, wie sollte jemand die Annehmlichkeit des Lebens genießen, der den Tod kennt? der Tod aber ist in Vergleich mit dem, was darauf folgt, nur eine Kleinigkeit".

Für die Bedeutung „große, wichtige Sache" ist ein ganz sicherer Beleg nur der Vers Quṭrub S. 246, 19:

„Wahrlich, wenn ich verzeihe, so will ich eine große Sache verzeihen, und wenn ich angreife, so will ich mein Gebein schwächen".

Hingegen wird das Wort in dem Verse S. 246, 13 bald als غير عظيم, bald als غير هين erklärt:

„Und ich sehe, daß Arbad von mir gegangen ist, und das ist von den Unglücksfällen ein großes (oder: kleines) Unglück".

In dem Verse رسم دار الخ S. 246, 11 hingegen wird مِنْ جَلَلِهِ als gleichbedeutend mit من أَجْله erklärt, was dem Sinn sicher viel besser entspricht, als das etwas undeutliche und in seiner Beziehung unklare من عظمه فى عينى أو قلبى

„Die Spur einer Wohnstätte, auf deren Resten ich haltmachte; beinahe wäre ich heute morgen gestorben ob ihrer Größe (oder: um ihretwillen)".

Jedenfalls ist aber die Gegensinnigkeit der Wurzel erwiesen, da ja die Bedeutung „groß, wichtig" gar keines Beleges bedarf.

Zu ٥ سَدَفَةٌ (Dunkelheit — Helligkeit).

Das Wort soll im Dialekte der Tamīm „Dunkelheit", bei den Qais „Licht, Helligkeit" bedeuten. Die beiden gegensinnigen Bedeutungen sind auch durch die verbalen Ausprägungen der Wurzel sichergestellt, z. B. Quṭrub S. 247, 3:

„Die Nacht hellte sich auf und der Hahn krähte".

Oder S. 247, 1:

„So manche Nacht, deren Morgen ich als Zeit des Stelldicheins mit ihr (scil. der Geliebten) bestimmt hatte, (verbrachte ich) auf dem Vorderteil der starken Kamelstute, bis sie das Morgenlicht sah".

Dagegen S. 247, 6:

„Sie erheben zur Nacht, wenn sie hereindunkelt, die Hälse von Schlangen (d. h. wie Schlangen) und zitternde Köpfe".

Ebendort:

„Zu gar manchem Wasser stieg ich kurz vor dem Schlafe hinab, wenn schon die schwärzliche Dunkelheit es bedeckt hatte".

Dieser auffällige, einwandfrei belegte Gegensinn erklärt sich wohl nicht, wie die Lexikographen meinen, daraus, daß das Wort ursprünglich „Schleier" heißt, der einerseits das Licht des anbrechenden Tages, anderseits die Dunkelheit verschleiere, sondern wohl eher daraus, daß سدف, entsprechend den Bedeutungen von سدف, شدف, شذف, صدف „scheiden, spalten", eigentlich bloß „Abschnitt" bedeutet. Dies konnte auf die Morgendämmerung so gut wie auf die Abenddämmerung angewendet werden. Wahrscheinlich bedeutet also سدفة „Dämme-

rung" schlechthin und die entsprechenden Verba „hereindämmern" bzw. „verdämmern" (vgl. 1f).

Ähnlich liegt der Fall bei dem Worte صريم (139) (Nacht-Morgen). Für dieses Wort muß trotz der zahlreichen Belegstellen die Bedeutung „Nacht" im eigentlichen Wortsinne mindestens unsicher bleiben, jedenfalls läßt sich an allen Stellen die Bedeutung „Morgen, Morgengrauen, Morgendämmerung" wahrscheinlich, ja zum Teil gewiß machen; so Anb. S. 54:

بَكَرَتْ علىّ تَلُومُنى بِصَرِيمِ * فلقد عَذَلْتِ ولُمْتِ غَيْرَ مُلِيمِ

„Sie kam am Morgen zu mir, um mich im Morgengrauen zu tadeln; doch du hast einen gescholten und getadelt, der keinen Anlaß zum Tadel gegeben hat".

Ebenso Anb. S. 54:

غَدَوْتُ عليه غُدْوَةً فوَجَدْتُهُ * قُعُودًا لديه بالصريمِ عَوَاذِلُهُ

„Ich war am Morgen bei ihm und fand ihn, wie im Morgengrauen seine Tadlerinnen bei ihm saßen".

Oder Quṭrub S. 266, 9:

„Warum spricht meine Tadlerin in scheltendem Tone und weckt sie mich auf, wenn die Morgendämmerung zerreißt?".

An allen diesen Stellen erklären die Araber صريم mit ليل, obwohl durch die Ausdrücke بكر und غدو und durch die bekannte Situation der Tadlerinnen am Morgen die Bedeutung „Morgen, Morgengrauen, Morgendämmerung" zweifellos gemacht ist.

Nur soviel ist sicher, daß صريم noch nicht das volle Tageslicht ist, sondern jener Zeitpunkt, wo Licht und Dunkelheit miteinander im Kampfe liegen und sich von einander scheiden, was ja auch zur Wurzel صرم „trennen" vortrefflich paßt; daß die Finsternis dabei eine Rolle spielt, geht aus der Stelle Quṭrub S. 266, 4 mit Sicherheit hervor:

„Die ganze Nacht sprach er: ‚Werde Morgen, o Nacht!', bis die Finsternis sich von ihrer (der Nacht) Dämmerung abhob".

Ebenso S. 266, 7:

„Und als die Dämmerung von ihr (?) wich und sie ein edles

Kamel erblickte, das mit der Nacht (an Schönheit?) wetteiferte, ein weißes, gekennzeichnetes".

Hingegen wird man an der Stelle *Qor.* 68, 20, wo es von einem Garten heißt: فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ entweder die Bedeutung „Sandboden" oder „abgeernteter Garten" (vgl. *Qor.* 68, 17 u. 23) annehmen; so auch die Kommentatoren, während es Ibn al-Anbārī (S. 54) erklärt: كالليل الاسود. Die Bedeutung „Sandboden, abgetrennter Sandhaufen" findet sich häufig; vgl. die Belege bei Giese S. 16f. Im Hinblicke auf die Grundbedeutung صرم „trennen, abschneiden, spalten" könnte das Wort gewiß ebenso wie سدفة zunächst einen Teil, scil. der Nacht, bedeuten und daher wie jenes Wort „Morgen- und Abenddämmerung" bedeuten. Ob das aber wirklich der Fall ist, muß angesichts der Belege für die Bedeutung „Nacht, Abend" mindestens zweifelhaft bleiben.

Zu ١ يَوْمٌ أَرْوَنَانٌ (unglücklich, furchtbar — ruhig, glücklich).

Als Beleg für die Bedeutung „unheilvoll, unglücklich" dieses höchst seltenen Wortes, dessen richtige Form sicher أَرْوَنَانِيٌّ ist, wird der Vers des an-Nābiġah al-Ğaʿdī angeführt (Quṭrub S. 247, 17):

„Für die Frauen von Nuʿmān war durch uns bei Safawān ein unheilvoller Tag".

Für den Gegensinn, auf den es gerade ankäme, bleiben uns die Lexikographen leider den Beleg schuldig. Dieser Gegensinn wird auch vielfach bestritten und vielmehr behauptet, das Wort habe nur den einen Sinn. Eine Entscheidung über dieses schon seiner Bildung nach seltsame Wort ist um so schwerer, als seine Wurzel nicht ganz sicher feststeht; die Nationalgrammatiker sind geneigt, es von رنّ abstammen zu lassen und das و als Hilfsbuchstaben anzusehen; andere aber setzen رون als Wurzel an und bringen das Wort in Verbindung mit رَوْنٌ „Schwierigkeit, Heftigkeit" oder mit أَرْوَنَانٌ „Geschrei, laute Stimme". Sollte der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe er sich von der Bedeutung dieser Wurzel wohl ableiten, also etwa: „Tag (oder Nacht), an dem es laut zugeht, an dem große Erregung herrscht (aus Freude oder Trauer), ein lauter lärmender Tag", also eine Parallele zu سمد,

طرب. Denkbar wäre auch, daß das Wort eine *Nisbah* zu einem Eigennamen ist.

Zu v همد, أَهمد (eilen — ruhig sein).

Der Gegensinn ist sichergestellt durch die Verse Quṭrub S. 247, 2 v. u. (vollständiger HA. S. 28 und Anb. S. 111):

ما كان إلّا طَلَقُ الإهْمَادِ * وجَذْبُنَا بالأَغْرُبِ الجِيَادِ
على رَكِيَّاتِ بنى زِيَادِ * حتّى تَنَحَاجَزْنَ عن الرَّوَّادِ
تَنَحَاجُزَ الرِّيِّ ولمْ تكادِ

„Da gab es nur den schnellen Lauf zur Wasserstelle und unser Schöpfen mit den vollen Eimern an den Zisternen der Banū Zijād, bis sie (die Kamele) sich von den die Futterstellen Suchenden abwandten, wie man sich abwendet bei vollständiger Sättigung, und zwar nur ungern".

Vgl. auch die Redensart: أهمدوا فى الطعام „sie stürzten sich eiligst auf das Essen". Die zweite Bedeutung von أَهْمَد „auslöschen, beruhigen, stillen", ferner intransitiv „verweilen, bleiben" bedarf keines Beleges. Auch die I. Form der Wurzel und die dazugehörigen Nominalbildungen (هَمَدَ „abnehmen, erlöschen, sich beruhigen, sich legen"; هَمْدة „Beruhigung, Ruhe, Windstille, Lähmung" usw.) lassen über die Grundbedeutung keinen Zweifel. Somit läßt sich der tatsächlich vorhandene Gegensinn nur durch das Zusammenfallen ursprünglich verschiedener Wurzeln erklären. Eine solche Wurzel, die aber nur in ganz spärlichen Resten noch vorhanden ist, wäre die Wurzel همذ mit ذ, die in ihrer Bedeutung durchaus mit dem angeblichen Gegensinn von إهماد vereinbar ist. Diese Wurzel erscheint nur mehr in der Form هَمَاذِىٌّ oder هُمَاذِىٌّ „Schnelligkeit, Regsamkeit, Lebhaftigkeit, Hast, Gewaltsamkeit". *Lisān* 5, 55 erklärt es als سُرْعة الجَرْى, ferner konkret als البعير السريع. همد in der Bedeutung „schnell sein" muß also eine dialektische Variante der sonst fast völlig verschwundenen Wurzel همذ sein; in der Tat ist der in den modernen arabischen Dialekten so häufige, ja durchgängige Übergang von dentalen Reibelauten in die entsprechenden Explosiven auch

für das Altarabische belegt. So wird uns von den Rabīʿah ausdrücklich bezeugt, daß sie دِكُر für ذِكُر sprachen (Lane 1972b, *Lisān* 11, 140). Eine längere Liste solcher dialektischer oder vulgärer د für ذ findet sich bei al-Ḥarīrī, *Durrah* S. 35 und HT. S. 54.

Zu ^ سَليم (wohlbehalten, gesund — gestochen, gebissen).

Die zahlreichen Belege für die zweite Bedeutung halten jeder Kritik stand, z. B. der Vers des an-Nābiġah (Quṭrub S. 248, 6):

„Aufgerüttelt aus dem Schlaf im ersten Teile der Nacht wird der von ihr (der Schlange) Gebissene durch Frauenschmuck, der an seinen Händen klappert".

Oder S. 248, 8:

„Qual empfinde ich bei der Erinnerung an die Sippe Lailā's, wie der Gebissene leidet infolge der Erwartung des neuen Fieberanfalles".

Weitere Belege bei Nöld. S. 88 und Giese S. 55.

Daß es sich hier um einen Euphemismus boni ominis causa handeln soll, wie die meisten alten und neuen Erklärer anzunehmen geneigt sind, will Giese nicht recht einleuchten, mit Recht, wie mir scheint. Giese glaubt, daß die Grundbedeutung der Wurzel nicht „sicher, heil, gesund" sei, wie gewöhnlich angenommen wird, da sich die Bedeutungen der anderen Formen (II. und IV.) schwer unter diese Grundbedeutung subsumieren lassen. Er nimmt vielmehr als Grundbedeutung „fassen" an und beruft sich dafür auf Wörter wie سَلَم „Gefängnis", سَلْم „Krug mit Henkel". Aus der Bedeutung „fassen, greifen", die auch den Vorzug größerer Konkretheit hat, ließe sich „gefaßt sein" ableiten, das ähnlich wie unser Wort „sicher, ruhig sein" bedeuten, aber auch die gerade Fortsetzung des Konkretums „fassen, greifen" sein könnte. سليم wäre also der von der Schlange „Ergriffene, Gepackte, Gefaßte". An diesen Ausführungen Giese's scheint mir jedenfalls beherzigenswert, daß in der Wurzel سلم mehrere, wahrscheinlich vokalisch differenzierte Wurzeln zusammengeflossen sind. Wir finden nämlich neben den von Giese angeführten Wörtern auch solche, die auf eine Bedeutung „spitzig sein" hindeuten, so سَلَمة pl. أَسْلَام „eine Dornpflanze", سَلِمة pl. سَلَام „Stein" (vielleicht „spitziger

Stein"). Auch Ibn al-Anb. (S. 69) leugnet hier den Euphemismus und behauptet, سليم habe hier die Bedeutung von مُسْلَم, denn سَلَمَ und أَسْلَمَ bedeute auch „beißen".

Zu ٩ أَمَم (große Sache — kleine Sache).

Die angeführten Belegverse sind nicht imstande, die beiden gegensinnigen Bedeutungen zu erweisen, weder die eine, noch die andere. Nur eine Bedeutung geht mit Sicherheit aus den Belegen hervor, die ohnedies aus den Wörterbüchern feststeht, nämlich „mittelmäßig nahe, weder allzu nahe, noch allzu fern, mittelmäßig, normal". Auf gewisse Fälle angewendet, mag allerdings „mittelmäßig" der Bedeutung „gering, niedrig" ziemlich nahe kommen. In den meisten Belegversen kommt übrigens أمم nur mit einer Negation, also als Litotes, vor, was die genauere Bestimmung der Bedeutung erschwert, da die Litotes nicht schlechthin die Verneinung des Begriffes darstellt, sondern eine gewisse Steigerung enthält. Jemand, der „kein Durchschnittsmensch" ist, ist eben ein hervorragender Mensch. In diesem Sinne lassen sich interpretieren die Verse Quṭrub S. 248, 11:

„Zu Ohren kam mir von den Banū'l-Aḥrār eine Kunde, die nicht gewöhnlich war; sie wollten unser Ansehen untergraben, wir aber ließen es uns nicht gefallen (wörtlich: wir verweigerten das Anlegen des Nasenseiles)".

Während Quṭrub nur diesen einen Beleg gibt, aus dem sich höchstens die Bedeutung „klein, geringfügig" ergibt, zitieren die anderen Lexikographen (HA. S. 85, Anb. S. 81) noch folgende:

لَئِنْ قَتَلْتُمْ عَمِيدًا لم يكن أَمَمًا ✱ لَنَقْتُلَنْ مِثْلَهُ مِنكم فنَمْتَثِلُ

„Wenn ihr einen Fürsten tötet, der kein gewöhnlicher Mann ist, so wollen wir einen seinesgleichen aus eurer Mitte töten, dann sind wir quitt".

Ferner:

يَا لَهْفَ نَفْسِى على الشَّبَاب ولم ✱ أَفْقِدْ به إِذْ فَقَدْتُهُ أَمَمَا

„O Jammer meiner Seele über die Jugend! ich habe damit, als ich sie verlor, nicht etwas Gewöhnliches verloren".

An den übrigen Stellen wird أمم als قريب erklärt, was ja ohnehin feststeht, am deutlichsten:

قَوْمِي إِيَادٌ لو آنّها أَمَمٌ * ولو أَقَامُوا فتُهْزَلَ النَّعَمُ

„Mein Volk sind die Ijād; o wären sie doch nahe und blieben hier, so daß der Viehstand (dadurch) sich verringerte!"

Pleonastisch:

كُوفِيَّةٌ نَازِحٌ مَحَلَّتُهَا * لا أَمَمٌ دَارُها ولا صَقَبُ

„Sie ist eine Kūfierin, deren Quartier ferne ist, nicht gegenüberliegend ist ihre Wohnstätte noch unmittelbar nebenan".

Hier sind لا أمم und لا صقب ungefähr gleichbedeutend und dem نازح gegenübergestellt.

Zu ١٠ مفرح (erfreut — mit Schulden beschwert).

Als Beleg für die zweite Bedeutung wird der Ausspruch Moḥammed's zitiert: عَمَّ العَقْلُ على المسلمين عَامَّةً ولا يُتْرَكُ فى الإِسْلام مُفْرَحٌ „das Wergeld trifft alle Muslime ausnahmslos, und in der islāmischen Gemeinde soll keiner mit Schulden beschwert bleiben"; d. h. wenn einer ein Verbrechen begeht, das durch Wergeld zu sühnen ist, so hat die muslimische Gemeindekasse den Betrag zu entrichten. Statt مفرح ist aber auch die Form مفرج mit ج überliefert, die von den Kommentatoren verschieden erklärt wird: „ein Erschlagener, der in unbewohnter Wüstengegend gefunden wird, für den das Blutgeld aus der Gemeindekasse entrichtet wird", oder „einer, der Muslim geworden ist und keine Beziehung oder kein Freundschaftsverhältnis zu einem Gemeindemitglied hat, für den, im Falle, daß er ein Verbrechen begeht, die Gemeinde das Wergeld zahlen muß", oder „einer, der keinen Besitz hat". Zugegeben, daß alle diese Bedeutungen von مفرج für unsere Stelle ganz gut passen mögen, so wird doch die Lesart مفرح, abgesehen davon, daß sie als lectio difficilior von vornherein viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, auch noch durch andère Stellen gestützt, wo die Bedeutung „von Schulden beschwert" vorliegt, so, abgesehen von der späten Stelle bei al-Ḥarīrī, 44. *Maqāmah* (Beirut 1886, S. 474), bei Ibn Hišām S. 341, 1. Nimmt man aber die Lesart مفرح an, und kann man sich nicht entschließen, dafür eine besondere Wurzel anzusetzen, so läßt sich der Gegensinn nur dadurch erklären, daß entweder ein Euphemismus boni ominis causa vorliegt, oder daß das Wort

oft in ironischem Sinne gebraucht wurde, wie z. B. Ibn Hišām S. 342, 3 (Quṭrub S. 248, 15):

„Wenn du unaufhörlich ein Depositum zurückgibst und ein anderes aufnimmst, dann werden dir die Deposita Freude machen!"

(Derselbe Vers Quṭrub S. 259, 18.)

Verstand man in solchem Zusammenhange die Ironie nicht, so war der Gegensinn gegeben und die Lexikographen konnten sich des Wortes bemächtigen und es ihrer Sammlung von *Aḍdād* einreihen. Daß vollends ein Antithesenjäger wie al-Ḥarīrī sich ein solches Wort nicht entgehen ließ, nimmt nicht Wunder. Leicht möglich wäre es allerdings, daß in dem genannten Ausspruche Moḥammed's wirklich مفرج gemeint war, aber ohne diakritischen Punkt überliefert wurde, so daß die Form مفرح, entgegen der sonstigen Bedeutung der Wurzel, zur Antiphrasis wurde, was bei dem unbestrittenen Ansehen, das alle von Moḥammed stammenden oder ihm zugeschriebenen Worte nicht nur in dogmatischer, sondern auch in philologischer Hinsicht genossen, nicht verwunderlich ist. Dasselbe wäre dann aber auch der Fall in dem Wortlaute des von Moḥammed mit den Muhāğirūn und den Anṣār abgeschlossenen Vertrages (Ibn Hišām, S. 341, 1):

لا يتركوا مفرحا حتّى يُعِينُوه على ما كان مِنْ عقل أو فِداء

wo مفرح mit مَفْدُوح „mit Schulden beschwert" erklärt wird.

Zu II دَهْوَرَ (essen — defäzieren).

Mit diesem *Ḍidd*, für das keinerlei Beleg angeführt wird, stehen Quṭrub und Ibn al-Anb. (S. 231) allein da, kein Lexikon führt die Bedeutung „essen" schlechthin an. Nur al-Azharī erwähnt eine Redensart دهور اللُّقَمَ „den Mund mit Bissen vollstopfen und sie gierig hinabwürgen" (Lane s. v.); das paßt gut zu der von den Wörterbüchern angeführten Bedeutung von دهور „zusammenballen und hinabwerfen" (z. B. in einen Abgrund); daraus mag Quṭrub die Bedeutung „essen" abgeleitet haben. Daraus läßt sich aber auch die zweite Bedeutung gut begreifen: „etwas Zusammengeballtes zum Vorschein bringen".

Zu ir تَلْعة (die Höhe eines Wasserlaufes — die Senke). Beide Bedeutungen sind anscheinend gut belegt, so „Höhe" HA. S. 109 (Anb. S. 141):

كَدُخَانِ مُرْتَجِلٍ بِأَعْلَى تَلْعَةٍ * غَرْثَانَ ضَرَّمَ عَرْفَجًا مَبْلُولا

„Wie der Rauch eines Menschen (d. h. der Rauch, der von einem Menschen erzeugt wird), der Heuschrecken brät auf der Höhe einer Steige, eines hungernden, der feuchtes Holz vom ʿArfağ-Baume eingeschürt hat".

Hingegen Quṭrub S. 248,2 v. u.:

„Und siehe, wenn immer ich eine Senke des Landes hinabsteige, finde ich vor mir eine Spur, eine neue und eine verwischte".

Bei an-Nābiġah (Ahlw. 17, 1) ist die Rede von تِلَاعٌ دَوَافِعُ d. h. „Talsenken, Talgründe, die den tiefsten Punkt darstellen, wo zwei oder mehrere Wādī's ineinander münden". Der Grund für diese auffällige Gegensinnigkeit liegt m. E. in der Verschiedenheit des Standpunktes. Eigentlich ist تلعة eine Steige, eine Wasserrinne, die von der Höhe zu Tale führt, anderseits aber auch, von einem anderen Standpunkte aus betrachtet, von der Niederung sich in die Höhe zieht, also ein mehr oder minder steiler Wasserlauf. Diese Bedeutung von تلعة, das von طلع wohl kaum zu trennen ist, scheint mir in dem zweiten Verse vorzuliegen, wo das Wort einfach den Weg, die Strecke bezeichnet, so wie wir etwa sagen: eine Anhöhe herabgehen, oder: einen Abhang hinaufklettern. Auch in dem ersten Verse bezeichnet تلعة nicht die Höhe schlechthin, diese wird vielmehr schon durch بأعلى bezeichnet, sondern ebenfalls die ganze Rinne, deren Endpunkt أعلى ist. Die der Wurzel zugrundeliegende Bedeutung ist also verblaßt, vielleicht kaum mehr gefühlt; jedenfalls bedeutet das Wort nicht „Höhe" oder „Senke" schlechthin, sondern eine steile Wasserrinne, von der man, je nach dem Standpunkte, einen der beiden Endpunkte oder die ganze Rinne als Strecke ins Auge fassen kann. Eine Parallele zu den Bedeutungen von تلعة ist das HA. No. rvi angeführte نَعْفٌ; dieses bedeutet 1. was sich vom Grunde des Tales erhebt, 2. Abhang, Steile eines Berges; dieses Wort, für das keine Belege angeführt werden, soll synonym sein mit خَيْف und سَرْو. سَرْو ist ein Terrain, das höher liegt als ein Flußbett, aber tiefer als ein Berg, خَيْف ist

ein Bergabhang und ein erhöhtes Stück Land. Beide Bedeutungen erklären sich ebenso wie die von تلعة aus dem verschiedenen Standpunkt des Beobachters; das eine Mal ist es für den Beobachter ein Terrain, das zu seinem Standpunkte steil hinaufführt, das andere Mal aber ein Abhang, der sich zu ihm abdacht, also „Abdachung, Geländesenke, bzw. Geländesteigung", also gewissermaßen das Gegenstück zu der verschiedenen Bezeichnung einer Quelle als مَوْرِد oder مَصْدَر je nachdem man damit den Ort bezeichnen will, wohin man zur Tränke hinabsteigt, oder von wo man nach der Tränke hinaufsteigt. Hier mögen auch die anderen gegensinnigen Wörter ihre Besprechung finden, deren scheinbarer Gegensinn ebenfalls nur auf der Verschiedenheit des Standpunktes des Beobachters und auf der Subjektivität der Raumanschauung beruht.

شَرَف (٥١) (Erhöhung—Erniedrigung).

Mit diesem Worte steht Quṭrub, von dem es Ibn al-Anb. (S. 231) referierend übernimmt, allein da, ohne jedoch dafür einen Beleg zu geben. Ibn al-Anb. (S. 231) gibt nur einen guten Beleg für die Bedeutung „Höhe, Erhöhung", die ohnedies feststeht. Eine Entscheidung darüber, ob wirklich ein Gegensinn vorliegt, ist also nicht möglich; sollte er jedoch vorhanden sein, so wäre er ebenfalls in der Verschiedenheit des Standpunktes des Beschauers gelegen, insofern die „Höhe" auch als „Tiefe" erscheint (vgl. ١٨٣ und lat. *altus* u. *profundus* „hoch-tief").

قانع (٦٠) (bittend, bettelnd—zufrieden).

Der Gegensinn bei dieser Wurzel soll darin bestehen, daß sie bedeutet: 1. bitten, betteln (Infin.: قُنُوع), 2. zufrieden sein, sich begnügen (Infin.: قَنَاعَة); Ibn al-Anb. (S. 43, 1) bemerkt aber, daß diese Infinitive nach den Bedeutungen nicht streng geschieden sind und daß neben den genannten auch noch قَنَع, قَنَعَان vorkommen. Die zweite Bedeutung wird näher bestimmt als وفى ٱصْطلاح أهل التحقيقة فى السكون عند عَدَم المأكولات ورِضًا بالقِسْمة. Als Beleg für die erste Bedeutung wird zunächst *Qor.* 22, 37 angeführt: أَطْعِمُوا القانِعَ والمُعْتَرَّ „speiset den Bettler und den verschämt Bittenden". Ferner der Vers des ʿĀdī b. Zaid (Quṭrub S. 254,15):

„Nicht verriet ich den Verbündeten und machte die Verbindung

mit ihm rückgängig und den Bedürftigen wies ich nicht ab, wenn er bittend nahte".

Ebenso der Vers des aš-Šammāḫ (HA. S. 50):

لَمَالُ المَرْءِ يُصْلِحُهُ فَيُغْنِى * مَفَاقِرَهُ أَعَفُّ مِنَ القُنُوعِ

„Wahrlich, der Reichtum des Mannes, der ihn in guten Stand setzt und seiner Dürftigkeit Abhilfe schafft, ist ehrenhafter als Bettelei".

Für die zweite Bedeutung dient als Beleg Anb. S. 43:

ثِقْ بِالإِلٰهِ وَرُدَّ النَّفْسَ عن طَمَعٍ * الى القُنوع ولا تَحْسُدْ أَخَا المالِ

„Vertrau auf Gott und wende dich vom Begehren ab zur Genügsamkeit und beneide den Reichen nicht!"

Oder ebendort:

مَنْ قَنِعَتْ نَفْسُهُ بِبُلْغَته * أَضْحَى عَزِيزًا وظَلَّ مُمْتَنِعَا

„Wer sich mit seinem Lebensunterhalte begnügt, der ist glücklich und bleibt stets unangreifbar".

Aber Quṭrub S. 254,17:

„Mancher Glückliche ist unter ihnen, der seinen Geschicksanteil gewinnt, und mancher im Leben Unglückliche der bettelt".

Wir können aber in diesen zwei Bedeutungen durchaus keinen Gegensinn erblicken, da diese nur Ausprägungen derselben Grundbedeutung sind, als welche man „sich beugen, sich demütigen" wird ansetzen müssen; daraus ergibt sich dann einerseits „demütig und bescheiden bitten", anderseits „sich bescheiden, sich ergeben, resignieren, sich demütigen". An allen Stellen, sowohl dort, wo „bitten" im Vordergrunde steht, als auch dort, wo man „zufrieden sein" übersetzen muß, muß man den Begriff „demütig, bescheiden" hinzudenken. Ja, an manchen Stellen wird man überhaupt mit „demütig sein" auskommen, so in der Qorānstelle 22, 37 (s. o.), wo man einfach mit „demütig, bescheiden" wiedergeben kann, da ja der Begriff „bitten" durch das folgende معترّ gegeben erscheint. Auf jeden Fall aber ist der Begriff „demütig, bescheiden" das Vorherrschende. Aber auch das scheint noch nicht die Grundbedeutung der Wurzel zu sein, denn diese weist noch einen Gegensinn auf, auf den die Nationallexikographen nicht hinweisen, den wir aber viel eher als solchen anerkennen könnten; قنع

bedeutet nämlich auch „hinaufsteigen, besteigen (einen Berg)", قَنُوعٌ „steil ansteigend, bergaufsteigend", aber auch „abwärts geneigt, abschüssig, abfallend". Gewiß sind diese konkreteren und anschaulicheren Bedeutungen die primären, jene abstrakt-psychologischen erst davon abgeleitet. Als Grundbedeutung wäre also „sich neigen, schräg sein" anzusetzen, zunächst von Naturobjekten oder Körpern gesagt; daraus ergeben sich die Begriffe „aufsteigend" und „abfallend" als bloße Modifikationen der subjektiven Raumanschauung je nach dem Standpunkt des Beschauers. Als Beleg für diese Grundbedeutung „sich neigen, sich beugen" könnte, wenn es eines solchen noch bedürfte, der Ausspruch eines stolzen Arabers dienen (HA. S. 49):

اللّهمّ إنّى أعوذ بك من القنوع والخنوع والخضوع وما يَغُضُّ طرف المرء,

wo قنوع, خنوع, خضوع Synonyma sind mit der Bedeutung „sich herablassen, sich beugen, sich krümmen", die dann durch den Relativsatz noch weiter erklärt werden.

وَرَاء (٩٥) (hinter—vor).

Der angebliche Gegensinn „vor" verschwindet sogleich, wenn man sich nur auf den Standpunkt stellt, von dem aus es „hinter" ist; *Qor.* 18, 78: وكان وَرَاءَهم مَلِكٌ ist der König, vom Lande aus gesehen, allerdings vor ihnen, aber vom Standpunkte der Verfolgten aus ist er doch hinter ihnen. In *Qor.* 14, 20 ومن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ liegt die Strafe zwar in der Zukunft vor dem Sünder, aber sie folgt seinen Taten nach. Ganz analog für etwas, was in der Zukunft liegt, in dem Verse des Labīd (Quṭrub S. 259,11):

„Steht mir nicht, wenn mein Todesschicksal spät eintreten wird, bevor (?!), daß ich mich an den Stock werde klammern müssen, den die Finger umspannen?"

Wenn der Kommentator ورائى mit من بين يديه erklärt, so hat er dem Sinne nach recht, der Dichter meint aber, daß das Alter einst nachkommen wird.

In dem Verse des an-Nābiġah (ebendort, S. 259,9):

„Ich habe geschworen und somit für dich keinen Zweifel gelassen; denn vor (!) Gott gibt es für den Mann keinen Ausweg"

bedeutetet وراء اللّه eben nicht „vor Gott", sondern „man

kann sich hinter Gott nicht herumstehlen", „man kann ihn nicht hintergehen".

رهوة (۱۱۵) (Erhöhung—Senkung).

Die beiden Bedeutungen scheinen durch die Verba هبط und علو sichergestellt:

HA. S. 94: إِذَا هَبَطْنَ رَهْوَةً أو غائِطَا

und ebendort: إِذَا عَلَوْنَ رَهْوَةً أو غَمْضَا

Jedoch scheint es mir erwägenswert, ob nicht die Gegensinnigkeit erst durch diese Verba hineingetragen wurde, denn sowohl غائط (flache Ebene), als auch غمض (niedere und flache Gegend) scheinen nur epexegetisch zu رهوة hinzugesetzt; während aber غائط zu رهوة und هبط gut paßt, widerspricht غمض der Bedeutung „Anhöhe" und dem Verb علو, es wäre denn, daß غمض eine Hochebene bezeichnet. Sollte aber der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe er sich ebenso erklären, wie der von تلعة, nämlich aus dem verschiedenen Standpunkte des Beobachters (siehe dort).

ظَهْرٌ, بَطْنٌ (۱۳۰, ۱۴۹, ۱۷۹, ۱۸۲, ۱۸۸) (Äußeres—Inneres).

Von diesen zwei Wörtern wird behauptet, daß jedes von beiden für das andere eintreten könne, daß also sowohl ظهر „das „Äußere" und das „Innere" bedeuten könne, als auch بطن. Als Beweis dafür, daß بطن auch „das Äußere, Sichtbare" bedeuten könne, wird *Qor.* 55, 54 angeführt, wo von den Ruhebetten die Rede ist, die für die Frommen im Paradiese bereitgestellt sind: بطائنها من إستبرق. Nach der gewöhnlichen Auslegung bedeutet das „ihr Futter besteht aus Brokat". Die Kommentatoren nehmen aber daran Anstoß, daß von diesen Betten das nicht sichtbare Futter und nicht vielmehr das sichtbare Äußere geschildert wird, und erklären deshalb بطائن mit ظواهر. Zu dieser Umkehrung der Bedeutung werden wir uns natürlich nicht verstehen, sondern annehmen, daß بطائن hier wirklich das Innere, das Futter bezeichnet, womit die besondere Kostbarkeit dieser Betten zum Ausdruck gebracht werden soll, insoferne als sogar das Futter aus Brokat besteht, oder man kann annehmen, daß mit بطائن die Innenausstattung der Betten im Gegensatz zum äußeren Gestelle gemeint ist.

Ferner sollen die Ausdrücke ظهر السماء und بطن السماء synonym sein und die uns zugekehrte, sichtbare, sowie auch die unsichtbare Seite des Himmelsgewölbes bezeichnen. Dieser scheinbare Gegensinn beruht aber wieder nur auf der Subjektivität der Raumanschauung; da nämlich der Himmel dem irdischen Beschauer als Hohlhalbkugel erscheint, die nach der Erde zu konkav, nach außen aber konvex gedacht ist, so kann بطن sehr wohl die innere konkave Höhlung, also die dem Menschen zugekehrte Seite bedeuten, wenn auch sonst das Wort „Inneres, Verborgenes" bedeutet. ظهر bezeichnet dann die Rückseite, die uns abgekehrte konvexe Fläche der Hemisphäre. Anderseits aber kann bei mehr flächenhaft-ebener Vorstellung ظهر der uns zugewandte Rücken, also die sichtbare Fläche und, entsprechend dem sonstigen Gegensatz der beiden Wörter, بطن die uns abgewandte, unsichtbare Fläche bedeuten. Es kommt also alles darauf an, wie man sich den Gegenstand im Raume vorstellt oder von welcher Seite man ihn sieht. Eine Parallele dazu bietet das jiddische *toches* (*podex*) aus althebr. תַּחַת (تحت), wobei also das „Untere" zum „Hinteren" geworden ist.

So bedeutet also wirklich ظهر (Rücken, Rückseite) einerseits „das Abwesende, Verborgene", anderseits aber „das Sichtbare, Augenscheinliche, Offenkundige". In dem Verse des Abū Ḏu'aib (HA. S. 146):

وعَيَّرَها الوَاشُونَ أنّى أُحِبُّهَا * وتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكِ عَارُهَا

„Und es schmähten sie die Verleumder, daß ich sie liebte, doch das ist ein Fehler, dessen Schmach dich nicht berührt"

weist schon die Präposition عن darauf hin, daß ظاهر „abgewandt, fern, fremd" bedeutet, während hingegen in der Redewendung النعمة ظاهرة عليه die Präposition على andeutet, daß ظاهر hier „zugewandt, deutlich sichtbar, hervortretend" heißt (vgl. IV).

Auch in der Wendung قرأتُ القرآن عن ظَهْر قلب soll ظهر „das innerste Herz" bedeuten (*à coeur*). Aber auch das ist nur Schein, denn in diesem Falle ist die Bedeutung von ظهر ganz verblaßt und das Wort hat schon fast die Bedeutung einer Präposition; عن ظهر ist hier fast als Doppelpräposition zu fassen, die eine Verstärkung darstellt: von seiten des Herzens. Noch

in anderer Weise soll die Wurzel ظهر einen Gegensinn enthalten, insofern nämlich, als ظِهْرِيّ einerseits „hilfreich, Helfer" bedeutet, anderseits „weggeworfen, unbeachtet, vernachlässigt, verworfen". So heißt es in dem Verse Anb. S. 165:

وَمَنْ يَكُ ظِهْرِيًّا على اللّه رَبِّهِ * بِقُوَّتِهِ فاللّهُ أَغْنَى وأَوْسَعُ

„Wer sich da mit eigener Kraft gegen Gott, seinen Herrn, zum Helfer aufwirft — Gott ist mächtiger und stärker".

Hingegen *Qor.* 11, 94 وَٱتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُم ظِهْرِيًّا „und ihr nahmt ihn (Gott) geringschätzig hinter euch?" Auch hierin liegt kein wirklicher Gegensinn, sondern nur zwei verschiedene Metaphern; ظهرىّ ist eben das, was jemand im Rücken hat; das ist einmal dasjenige, was ihm Rückendeckung gibt, also der „Helfer, der Mentor, der Beistand", dann aber auch das, was man hinter sich geworfen hat, dem man den Rücken zukehrt, was man verachtet.

Zu ١٣—٢٤, ٣٦—٣٢ فَعُول-Formen in akt. und pass. Bedeutung.

Der angebliche Doppel- oder Gegensinn der Form liegt in der einerseits aktivischen, anderseits passivischen Bedeutung; die Form bedeutet also sowohl فاعل als auch مفعول. Von einem Gegensinn im strengen Wortsinne kann also hier schon deshalb nicht die Rede sein, weil es sich nicht um das konträre Gegenteil der Wurzelbedeutung an sich handelt, sondern um eine verschiedene Beziehung auf das Subjekt. Die historisch-genetische Betrachtung läßt aber auch diesen Schein von Gegensinn alsbald verschwinden und erweist auch diese Form als eine Art vox media oder, besser gesagt, forma media. Die Form فَعول ist nämlich ursprünglich ein Verbalnomen (Infinitiv), das als solches die Möglichkeit sowohl aktiver als passiver Anwendung in sich trägt (vgl. قَتْلِي „der Umstand, daß ich töte" oder „daß ich getötet werde"). Die von den Lexikographen aufgeführten Formen, die sich noch sehr vermehren ließen, bedeuten also zunächst nur „ein Reiten, Betasten, Zusammenschnüren" usw., woraus sich je nach dem Zusammenhang bald eine aktive, bald eine passive Bedeutung ergibt. Ein besonders bezeichnendes Beispiel für den indifferenten Charakter der *faʿūl*-Form ist das hebräische חָרוּץ, das Joel 4, 14 „Entscheidung"

bedeutet (also Verbalabstraktum), Jes. 41, 15 מוֹרֵג חָרוּץ „einschneidende Dreschwalze" (also Aktivpartizip), endlich Jes. 10, 22 כְּלָיוֹן חָרוּץ „Vernichtung ist beschlossen" (wörtl.: eingeschnitten, also Passivpartizip). Für die aktive Bedeutung, die im Arabischen die vorherrschende ist, bedarf es keiner Belege, der passive Charakter, der im Hebräischen und Äthiopischen sehr gewöhnlich ist, ist im Arabischen zwar eingeschränkt, aber doch, wie die ziemlich lange Liste der angeblichen *Aḍdād* zeigt, durchaus nicht selten. Der Charakter der Form als eines ursprünglichen Verbalabstraktums ergibt sich, abgesehen von diesen Erwägungen, auch daraus, daß diese Formen im Arabischen kein t-Femininum bilden, es wäre denn, daß das Partizip zugleich den Substantivbegriff trägt. Vgl. zur ganzen Frage Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, § 121ff., und Brockelmann, *Grundriß*, I, § 141.

Zu ٢٥, ٣٣—٤٤ فَاعِل-Formen in der Bedeutung von مفعول-Formen.

Ebenfalls eine größere Gruppe bilden solche *Aḍdād* der Form, bei denen der Gegensinn, wie bei den genannten فعول-Formen, nicht im Begriffe selbst, sondern in der verschiedenen Beziehung auf das Subjekt besteht. Es sind das Partizipien aktiver Form, die neben der gewöhnlichen aktiven Bedeutung eine passive oder intransitive (neutrische) besitzen. Diese Erscheinung ist nicht auf das Arabische oder überhaupt auf das Semitische beschränkt, sondern findet sich auch auf dem Gebiete des Indogermanischen. Sie ist wohl aus einer Art von Personifikation entstanden oder „durch phantastische Übertragung des Zustandes oder des Tuns von dem Objekt, an dem es stattfindet, auf den Gegenstand, der es bewirkt" (Nöld. S. 71), wodurch der Schein erweckt wird, als ob das betreffende Partizip neben der aktiven auch eine passive Bedeutung habe, so z. B. das lateinische „*caecus*" in der Bedeutung „was nicht gesehen wird" (*vada caeca*-Untiefen, die nicht sichtbar sind), oder von Orten und Zuständen, die des Lichtes ermangeln (*caeca die emere* — an einem Tage kaufen, wo man den Kaufpreis nicht sieht, d. h. auf Kredit). Was speziell das Arabische betrifft, so mag bei der Bildung solcher Aktivpartizipien in passiver Bedeutung auch der Umstand eine Rolle gespielt haben, daß man

zu einem Substantiv zum Zwecke der Korroboration mit Vorliebe ein Partizip derselben Wurzel hinzuzufügen pflegt: لَيْلٌ لَائِلٌ, هَوْل هَائِل, حَوْف خَائِف, wodurch der Anschein erweckt werden kann, als handle es sich dabei um ein wirkliches nomen agentis. Zu einem خوف خائف konnte man dann analogisch ein أمر خائف bilden in der Bedeutung أمر مخوف.

Zu ٢٥. خفى (verbergen — offenbaren).

Für die I. Form (خفى, خفا) ist die Bedeutung „offenbaren, ans Licht bringen, aufrühren, aufwühlen" gesichert, ja sogar die gewöhnliche z. B. HA. S. 22:

خَفَاهُنَّ مِنْ أَنْفَاقِهِنَّ كَأَنَّمَا ✱ خَفَاهُنَّ وَدْقٌ مِنْ سَحَابٍ مُرَكَّبِ

„Es (das Pferd) trieb sie (die Mäuse) aus ihren Löchern hervor, als hätte sie ein Regenschauer aus zusammengeballter Wolke hervorgetrieben".

Oder Quṭrub S. 251, 17:

„Er (der Stier) wühlt den Staub auf mit acht Hufen an vier (Füßen), deren Berührung des Bodens eine leichte ist".

Auch für die VIII. Form ist die Bedeutung „offenbaren, ausfindig machen, entdecken" gut belegt, so HA. S. 22:

وَمُدَّعَسٍ فِيهِ الْأَنِيضُ ٱخْتَفَيْتُهُ ✱ بِبَجْرُدَاءَ يَنْتَابُ الثَّمِيلَ حِمَارُهَا

„Und manche verborgene Herdstelle, an der sich das halbgekochte Fleisch befindet, habe ich entdeckt in pflanzenloser Wüste, wo die Esel die Wasserreste aufsuchen".

Desgleichen *Lisān* 18, 256:

فَٱعْصَوْصَبُوا ثُمَّ جَسُّوهُ بِأَعْيُنِهِمْ ✱ ثُمَّ ٱخْتَفَوْهُ وَقَرْنُ الشمس قد زَالاَ

„Sie strengten alle Kräfte an, dann suchten sie es(?) mit ihren Augen zu erspähen und dann entdeckten sie es, als der Strahl der Sonne schon verschwunden war".

Die VIII. Form bedeutet zwar gewöhnlich „sich verbergen" und wird auch in transitivem Sinne gebraucht, z. B. ٱخْتَفَى دَمَهُ „heimlich töten", dann aber auch in dem Sinne „Verborgenes ans Licht ziehen, offenbaren".

Hingegen ist für die IV. Form der Gegensinn nicht erweisbar, da die Überlieferung in der Vokalisation schwankt; so wird

Qor. 20, 15: إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا auch أُخْفِيهَا gelesen. Ebenso schwankt die Vokalisation in dem Verse Quṭrub S. 251, 14 (HA. S. 21):

„Und wenn ihr die Krankheit verberget, so wollen wir sie nicht offenbaren, und wenn ihr Krieg erregt, so bleiben wir nicht untätig sitzen".

Hier ist ebenfalls statt نُخفه auch نَخفه überliefert. Eine Perfektform, die auch ohne Vokalisation eindeutig wäre, liegt nicht vor. Für die I. und VIII. Form ist also der Gegensinn gesichert, für die IV. Form doch sehr zweifelhaft (vgl. auch ١٣٥, ١٣٦). Sollte er wirklich auch für diese vorliegen, so ließe sich das als dialektische Eigentümlichkeit erklären, worauf auch die Lexikographen hinweisen. Wir wissen aus Ibn Qutaibah (*Adab*, S. 471) und anderen Grammatikern, daß in gewissen Dialekten statt der I. die IV. Form gebraucht wird, was Ibn Qutaibah ausdrücklich als unklassisch rügt. Dieser Gebrauch der IV. Form an Stelle der I. ist einer der auffälligsten Unterschiede zwischen Tamīmiten und Ḥiğāzern, der die Nationalgrammatiker zu Monographien über diesen Gegenstand angeregt hat; so besitzen wir in einer Wiener Handschrift ein كتابُ فَعَلَ وأَفْعَلَ (von Quṭrub?), das demnächst publiziert werden soll, ferner ein gleichbetiteltes des Abū ʿUbaid (Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 514), sowie ein كتابُ فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ des az-Zağğāğ (ebendort; gedruckt Kairo 1907).

Zu ٤٦ أَسَرَّ (verbergen — offenbaren).

Als Belegstelle für die ungewöhnliche Bedeutung „offenbaren" dient der Vers des al-Farazdaq (Quṭrub S. 252, 6):

„Und als er sah, wie al-Ḥağğāğ sein Schwert zückte, da offenbarte der Ḥarūrite, was er (bisher) verheimlicht hatte".

Daß an dieser Stelle, wofern sie richtig überliefert ist, أسرّ den angeführten Gegensinn haben muß, unterliegt keinem Zweifel, aber der Vers fehlt in den uns erhaltenen Teilen des Dīwāns des al-Farazdaq; ferner erklärt as-Siğistānī (HA. S. 115), daß die Gedichte des al-Farazdaq von Fehlern wimmeln; auch ist es auffällig, daß die Nationalgrammatiker, die sonst mit der Annahme eines *Ḍidd* ziemlich rasch fertig sind, gerade bei diesem Worte ihren Zweifel oder vielmehr Unglauben in den

stärksten Ausdrücken bekennen; so sagt as-Siǧistānī (HA. S. 114): ولا أثق بقوله فى هٰذا والله أعلم ..... ولا أثق أيضا بقول الفرزدق; as-Siǧistānī meint auch, statt أضمرا müsse vielleicht أظهرا stehen, wodurch dann der Sinn von أسرّ in das Gegenteil verkehrt, d. h. seine gewöhnliche Bedeutung erhalten würde. Da die ganze Situation, die dem Verse zugrundeliegt, nicht klar ist, muß die Entscheidung noch sub iudice bleiben.

Als zweite Belegstelle wird der Vers *Qor.* 10, 55 angeführt, wo es von den Häresiarchen am jüngsten Tage heißt: وأسرّوا الندامة لمّا رأوا العذاب „und sie zeigen Reue, wenn sie die Strafe sehen". Aber in der Erklärung dieses Verses gehen die Ansichten der Kommentatoren weit auseinander. Andere geben den Sinn wieder: „sie (d. h. die Anführer der Ungläubigen) wollen ihre Reue vor ihren Gefolgsleuten verbergen" oder „sie fühlen heimliche Reue". Da diese letztere Bedeutung am nächsten liegt, kann diese Stelle als Beleg für „offenbaren" nicht in Anspruch genommen werden. Es bliebe also nur die Stelle bei al-Farazdaq. Sollte aber das Wort wirklich auch „offenbaren" heißen, so ließe sich diese Bedeutung wohl als Denomination von سِرّ „Geheimnis" begreifen; أسرّ würde dann etwa bedeuten „jemandem ein Geheimnis mitteilen" oder „jemandem im geheimen etwas mitteilen" und dann überhaupt „mitteilen, offenbaren". Solange aber kein ganz einwandfreier Beleg vorliegt, wird man sich nicht leicht entschließen, den Gegensinn anzunehmen (siehe auch Nöld. S. 85). Übrigens heißt es im *Tāǧ al-ʿarūs*, daß auch die erste Form der Wurzel beide Bedeutungen habe; da aber jeder Beleg dafür fehlt, so wird man nicht fehlgehen, wenn man entweder an eine Verwechslung mit أَسَرَّ denkt oder annimmt, daß diese Bedeutung erst aus der IV. Form erschlossen ist.

Zu fv ذَمَّ (Gutes tun — töten).

Mit diesem Worte steht Quṭrub ganz allein da, kein anderer Lexikograph nimmt davon Notiz, auch mangelt es an jedem Beleg. Die Lexika geben auch nicht die Bedeutung فعلت بهم خيرا, sondern erklären es durch أصلح „ausbessern, in guten Stand setzen". Man wird gut tun, das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* zu streichen.

Zu ٤٨ بَعْلٌ.

Dieses Wort, das ebenfalls nur Quṭrub anführt (Ibn al-Anb. [S. 145 ff.] beruft sich nur auf ihn), soll bedeuten 1. Pflanzen, die durch den natürlichen Regen bewässert werden, 2. solche, die sich durch den eigenen Wurzelsaft ernähren. So soll nach einem Ḥadīṯ Moḥammed für بعل, ferner für Gewächse, die durch natürliche Wasserläufe bewässert werden, und für Felder, die mit Hilfe von Kanälen ausschließlich durch den natürlichen Regen bewässert werden, den vollen Zehent festgesetzt haben, hingegen für Gewächse, die künstlich bewässert werden müssen, nur den halben Zehent. Hier bedeutet بعل zweifellos Gewächse, die keiner künstlichen Bewässerung bedürfen. Der weitläufige Philologenstreit über die genaue Bestimmung von بعل, عَنَرِىّ und عِذْى, die alle Pflanzen bezeichnen, die keiner Bewässerung durch Menschenhand bedürfen, kann hier füglich unberücksichtigt bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß بعل keiner künstlichen Bewässerung bedarf, mag auch Abū Bakr (S. 145 ff.) mit der Erklärung recht haben, بعل seien Gewächse, die durch die Wurzeln so viel Feuchtigkeit aufnehmen, daß sie bei Eintritt der Trockenheit nicht das Schicksal der anderen Pflanzen teilen, sondern weiter gedeihen. Mit Recht aber fragt ein anderer, woher denn die Pflanzen ihre Feuchtigkeit haben sollten, wenn nicht durch Regen oder natürliche Wasserläufe. Einen Gegensinn kann man also in dem Worte nicht finden, mag auch die genaue Definition noch ausstehen.

Zu ٤٩ بُخْتُر (klein — groß).

Dieses äußerst seltene Wort, das ebenfalls nur Quṭrub als *Ḍidd* anführt, Ibn al-Anb. (S. 232) aber als solches unbedingt verwirft, bedeutet nach Ausweis aller Lexika nur „klein, kurz" (قصير) oder auch „von gedrungenem, untersetztem Körperbau". Aus dieser letzteren Bedeutung, die zu der ersten in keinem Gegensatz steht, mag die von Quṭrub behauptete Bedeutung „groß" im Sinne von عظيم oder طويل hergeleitet sein. Es handelt sich dabei aber nicht um diese Bedeutungen, sondern um die auch von dem *Qāmūs* angeführte Bedeutung ضَخْم „wohlbeleibt". *Qāmūs* führt auch die Ansicht Quṭrub's an und sagt, daß dieser dem Worte auch die Bedeutung ضخم zuschreibe.

„Klein" und „wohlbeleibt, dick, fett, untersetzt" sind aber Begriffe, die gar keinen Gegensinn darstellen, da der Wohlbeleibte infolge der Disproportion zwischen Länge und Breite meist kleiner erscheint, als er wirklich ist. Ein vorzügliches Beispiel für die Bedeutung von بحتر gibt Ibn al-Anbārī S. 232:

لَعَمْرِى لقد حَبَّبْتِ كُلَّ قَصِيرَةٍ ✶ إلىّ وما تَدْرِى بِذَاكَ القَصَائِرُ
عَنَيْتُ قَصُوراتِ الحِجَالِ ولم أُرِدْ ✶ قِصَارَ الخُطَى شَرُّ النِّسَاءِ البَحَاتِرُ

„Fürwahr, du hast mir jedes ins Haus gebannte Weib lieb gemacht, obschon die ins Haus gebannten nichts davon wissen; ich meine die auf das Frauengemach beschränkten, nicht die, die kurze Schritte machen; die häßlichsten Frauen sind die untersetzten".

Zu ٥٠ عزر (preisen, rühmen — zurechtweisen, züchtigen, hart behandeln).

Ibn al-Anbārī gibt dieses *Ḍidd* zweimal (S. 96), einmal in der II. Form mit den Bedeutungen 1. züchtigen, hart behandeln (عنّف, أدّب), tadeln (لام), 2. rühmen, ehren. Als Beleg für die zweite Bedeutung gibt er die Stelle *Qor.* 49, 9 und den Vers:

وكم مِنْ ماجِدٍ لهم كَرِيمٍ ✶ ومِنْ لَيْثٍ يُعَزَّرُ فى النَدِيِّ

„Wie manchen Ruhmreichen, Edlen besitzen sie und wie manchen Tüchtigen, der in der Versammlung gepriesen wird!"

Ferner gibt er ebendort auch die erste Form als *Ḍidd* an und zwar mit den Bedeutungen 1. ehren (أكرم), 2. tadeln, hart behandeln (لام, عنّف); als Beleg für die zweite Bedeutung gibt er den Vers (ebendort):

أَلَا بَكَرَتْ مَىٌّ بِغَيْرِ سَفَاهَةٍ ✶ تُعَاتِبُ والمَوْدُودُ يَنْفَعُهُ العَزْرُ

„Wahrlich Maij ist, ohne daß eine Unbesonnenheit (von meiner Seite) vorlag, am Morgen gekommen, um zu schelten. Doch dem Geliebten bringt der Tadel Nutzen!"

Bei diesem so gut belegten *Ḍidd* kommt man m. E. um die Annahme einer Wurzelkontamination nicht herum. Eine Handhabe für diese Annahme bietet die von den Wörterbüchern angeführte Bedeutung von عزّر „jemandem gegen einen Feind helfen, beistehen". Dieselbe Bedeutung hat aber ganz selten auch die Wurzel عذر, die im Hebräischen als עזר erscheint

und reich vertreten ist. Aus dieser Bedeutung ließe sich unschwer die Bedeutung „rühmen, preisen" ableiten, insofern als عزّر bedeuten könnte „für jemand eintreten, für jemands Ehre eine Lanze brechen" u. dgl. Oder die II. Form könnte auch von einem Substantiv „Hilfe, Beistand" denominiert sein und bedeuten „jemand als seinen Hort ansehen, als seinen Schirm und Schutz betrachten".

Zu ٥١ شرف. Siehe Nr. ١٢.

Zu ٥٢ هانف, أهنف, تهنّف, تهانف (in Lachen ausbrechen, spotten — dem Weinen nahe sein).

Wenige *Aḍdād* sind so gut belegt wie dieses; so für „lachen, spotten" *Lisān* 11, 265:

مُهَفْهَفَةُ الكَشْحَيْنِ بَيْضَاءُ كَاعِبٌ * تُهَانِفُ لِلْجُهَّالِ مِنّا وَتَلْعَبُ

„Eine mit schlanken Hüften, eine weiße, mit schwellenden Brüsten, die über die Dummköpfe von uns lacht und mit ihnen ihr Spiel treibt".

Oder ebendort:

إِذَا هُنَّ فَصَّلْنَ الحَدِيثَ لِأَهْلِهِ * حَدِيثَ الزِّنَا فَصَّلْنَهُ بِالتَّهَانُفِ

„Wenn sie (die Frauen) seinen Leuten die Nachricht in allen Einzelheiten erzählen, eine fesselnde Nachricht, so tun sie es mit Lachen".

Hingegen für „weinen" *Lisān* 11, 266:

تَكُفُّ وَتَسْتَبْقِي حَيَاءً وَهَيْبَةً * لَنَا ثُمَّ يَعْلُو صَوْتُهَا بِالتَّهَنُّفِ

„Sie steht (davon) ab und bewahrt Scham und Scheu vor uns; dann erhebt sich ihre Stimme mit Weinen".

Noch deutlicher Anb. S. 233:

تَهَانَفْتَ وَٱسْتَبْكَاكَ رَسْمُ المَنَازِلِ

„Du brachst in Weinen aus und zu Tränen rührte dich die Spur der Behausungen".

Als Grundbedeutung nimmt Nöldeke (S. 86) im Hinblick auf هنّف „sich beeilen, losstürzen" an. Näher scheint mir aber doch zu liegen, daß eine vox media vorliegt, die eine Gefühlsäußerung im allgemeinen bezeichnen soll. Vergleichen ließe sich damit etwa unsere Wendung „den Mund verziehen,

die Miene verziehen", die in enstprechendem Zusammenhange sowohl vom Schmunzeln und Lachen, als auch vom Weinen gesagt werden kann.

Zu ٥٣ وقع فى أُمّ خَنُّور (ins Unglück geraten — Glück haben).

Über den eigentlichen Sinn dieser Redensart, deren Gegensinnigkeit von allen Lexikographen, allerdings ohne Belege, behauptet wird, läßt sich deshalb keine rechte Vorstellung gewinnen, weil die Wurzel äußerst selten ist und als Verb nicht vorkommt, sondern nur als Substantiv, gewöhnlich in der Verbindung mit أُمّ; so soll أُمّ خنور die Hyäne bedeuten, ferner Kuh, Glück und Unglück, ferner werden Ägypten und Baṣra als أُمّ خنور bezeichnet. خنور ist ein Baum, aus dessen Holz man Lospfeile schnitzt. Diese Bedeutung gibt vielleicht einen Fingerzeig, wie der scheinbare Gegensinn zu verstehen ist: أُمّ خنور ist vermutlich das *fatum*, die *fortuna* oder *tyche*, die Glück und Unglück in ihrem Schoße birgt. Es läge also eine vox media vor wie im Lateinischen und Griechischen. Die Redensart entspräche also ziemlich genau unserem „dem Schicksal in die Hände fallen, dem Schicksal anheimfallen".

Zu ٥٤ قشيب (neu, glänzend — alt, zerschlissen).

Die Bedeutung „glatt, glänzend, neu, frisch, poliert" ist einwandfrei belegt, die andere Bedeutung „schäbig, abgetragen, rostig (Schwert)" ist nach Nöldeke (S. 68) nur aus einer Tradition (*Lisān* 2, 167) erschlossen, wonach einst Moḥammed قُشْبَانِيَّتَانِ getragen haben soll. Dieses Wort soll angeblich „abgetragene, schäbige Kleidungsstücke" bedeuten. *Lisān* fügt aber hinzu, daß andere es als „neu" erklären und daß es deshalb zu den *Aḍdād* zu rechnen sei. Das Wort soll eine *Nisbah* zu قُشْبَان, dem Plural von قشيب sein, also eine ganz regelwidrige *Nisbah*-Bildung zu einem Plural, was auch az-Zamaḫšarī als eine unerhörte Neuerung bezeichnet, zumal der normale Plural zu قشيب — قُشُب lautet. Nöldeke wird also mit seiner Vermutung, daß es sich um die *Nisbah* eines Eigennamens handelt, recht haben. Das Problem scheint aber mit dieser Feststellung keineswegs gelöst; denn es drängt sich doch die Frage auf, wie denn die Erklärer dazu kamen, diesem Worte — wenn auch

fälschlich — eine von der gewöhnlichen ganz abweichende, ja gegensinnige Bedeutung beizulegen, zumal es sich um Kleidungsstücke Moḥammed's handelt, dessen Würde solch zerschlissene Kleider abträglich sein müssen. Das ist nur dann denkbar, wenn قشيب oder irgendeine andere Ausprägung der Wurzel wirklich so etwas wie einen Gegensinn aufwies. Nun finden wir aber, daß die Wurzel قشب zunächst bedeutet „einer Sache Gift oder etwas anderes Schlechtes beimischen, beflecken, besudeln", dann aber auch قَشُبَ mit intransitiver Form „glänzen, rein sein"; daß diese zwei Wurzeln nichts miteinander zu tun haben, liegt auf der Hand. Schalten wir also die erste Wurzel aus unserer Betrachtung aus, so ließe sich als Grundbedeutung der transitiven Wurzel etwa „abreiben, abkratzen" ansetzen, woraus sich dann einerseits die Bedeutung „polieren, glätten" ergäbe, anderseits „abschaben, abtragen, zerschleißen". Man könnte auch an eine Beeinflussung, ja vielleicht sogar an eine Kontamination mit der Wurzel خشب denken; in der Tat werden beide Wurzeln in korroborativem Sinne nebeneinander gestellt (*Lisān* 2, 167: رجل قِشُبٌّ خِشُبٌّ = لا خَيْرَ فيه); nun bedeutet aber auch خشب „glätten, polieren, fegen (Schwert)" und auch dem Worte خشيب wird (Anb. S. 210, HA. Nr. ٦١ u. ٣٣٥) Gegensinn zugeschrieben, insofern als es sowohl „poliert, glatt" als auch „rauh, unpoliert" bedeuten soll. Freilich besteht der Gegensinn bei diesem Worte darin, daß es einerseits ein Schwert (oder einen Pfeil) bedeuten kann, das wohl gefeilt, aber noch nicht geschärft und poliert ist. So soll ein Schwertfeger auf die Frage, ob er das Schwert schon fertig geschmiedet habe, geantwortet haben: نَعَمْ إِلَّا أَنّى لم أَخْشِبْهُ „ja, nur daß ich es noch nicht geschärft (oder poliert) habe". Anderseits soll aber خشيب „glatt, poliert, geschärft, schneidig" heißen. Die Erklärung für diesen angeblichen Gegensinn liegt m. E. in den Worten al-Aṣma'ī's (HA. S. 44): سيف خشيب وهو عند الناس صَقيل. Offenbar will al-Aṣma'ī mit den Worten عند الناس den gemeinen Mann in Gegensatz stellen zum sprachlich gebildeten Fachmann und Techniker, der mit diesem Worte ein ganz bestimmtes Stadium im Werdegange eines Schwertes bezeichnet wissen will. Darum fügt er noch hinzu: إِنّما أَصْلُهُ بُرِدَ قبل أن يُلَيَّنَ: es ist also die erste Feilung gemeint, die dem Schwerte wohl

die grobe Schneide, aber noch nicht den feinen Faden verleiht; dieser wird vielmehr erst durch eine Weiterbearbeitung erzeugt, die durch خلّق, ليّن, ملّس bezeichnet wird. Vom Rohzustande aus betrachtet, ist also ein سيف خشيبٌ wohl ein geschärftes, fertiges, gebrauchsfähiges Schwert, aber im Hinblick auf die noch mangelnde letzte Politur des Endstadiums ist es noch unvollkommen und rauh. Dieser von dem Fachmann wohl beachtete Unterschied mag von den Laien nicht genau festgehalten worden sein, für diese ist ein سيف خشيب eben schlechthin „geschärft, glatt" und diese Bedeutung ist auch die gebräuchlichere und häufigere. Übrigens geben alle Grammatiker die erwähnte Anekdote anders als al-Aḥmar (Lane S. 741a); nach diesem antwortet der Schmied mit den Worten: قد خشبته, und sie erklären diese Wendung mit قد بريْتُه البَرْى الاوّل ولم أُسَوِّهِ, also „die erste Politur geben, auf die erst die endgültige Politur noch folgt". So heißt denn auch خشب الشِعْرَ „ein Gedicht in unfertigem, ungefeiltem Zustande herausgeben".

Um besondere Fachausdrücke, besonders der Kamelzüchter und Beduinen, handelt es sich auch in den folgenden Fällen.

Zu ٥٥ ناهل, نهل (durstig — sattgetränkt).

Die Grundbedeutung dieses Wortes ist „den ersten Trunk tun, das erstemal zur Tränke gehen", vom Kamele gesagt. Dieser erste Trunk heißt نَهَل; nach dem نَهَل lagern sich die Tiere in der Nähe der Tränke, um dann später zur zweiten Tränke geführt zu werden, die عَلَل heißt (vgl. Jacob, S. 68). Die beduinischen Kamelzüchter haben nämlich für die einzelnen Tränken der Kamele eine reiche Terminologie. (So heißt der Morgentrunk صَبُوح, der Abendtrunk غَبُوق, der Mittagstrunk قَيْل, der Trunk bei Einbruch der Nacht فَتَحَمَة, der Trunk bei Tagesanbruch جَاشِرِيّة.) Diese Bedeutung „den ersten Trunk tun" ist auch in metaphorischem Sinne gut belegt; so heißt es *Ḥamāsah* S. 385 von einem gewaltigen Kämpen:

يُنْهِلُ الصَّعْدَةَ حتّى إذا ما ✱ نَهِلَتْ كان لها منه عَلّ

„Er tränkt seine Lanze zum erstenmal (scil. mit dem Blut der Feinde), und jedesmal, wenn sie zum ersten Male getrunken hat, gibt er ihr noch einen zweiten Trunk".

Dieses Bild ist offenbar der Sprache des Kamelzüchters entnommen, dessen Tier nach dem ersten Trunke noch keineswegs satt ist, sondern nach einem zweiten dürstet. Aus dieser Bedeutung erklären sich dann leicht Stellen, wo zweifellos die Bedeutung „durstig" vorliegt. ناهل ist eben einer, der zum ersten Trunke geht und daher durstig ist; aber auch wer den ersten Trunk getan hat, ist noch nicht gesättigt, sondern zwar getränkt, aber noch durstig. Es ist m. E. gar nicht nötig, zur Annahme eines Euphemismus für „durstig" zu greifen, wie das die Nationalgrammatiker tun. Aus dieser Bedeutung lassen sich alle Stellen, an denen angeblich die Bedeutung „durstig" vorliegt, unschwer erklären, so HA. S. 38:

إِذْ هُنَّ أَقْسَاطٌ كَرِجْلِ الدَّبَى ✱ أو كَقَطَا كَاظِمَةَ النَّاهِلِ

„Als sie (die Pferde) in einzelnen Haufen angesprengt kamen (so schnell) wie ein Heuschreckenschwarm oder wie die Qaṭā-Vögel von Kāẓimah, die zum (ersten) Trunke fliegen".

Oder Quṭrub S. 253, 5:

„Ich schwöre: wenn ich ihn ungefesselt fände, dann würden in der Talweite die zum (ersten) Trunke gehenden Hyänen über dich herfallen".

Geringere Vertrautheit mit den terminis technicis der Kamelzüchter mag dann die Wurzel نهل mit dem Begriffe „trinken, tränken" usw. in Verbindung gebracht haben, wie in dem Verse HA. S. 99:

هَلْ عند هِنْدٍ لِفُؤَادٍ صَدِى ✱ مِنْ نَهْلَةٍ فى اليَوْمِ أو فى غَدِ

„Gibt es denn bei Hind für ein dürstendes Herz einen Trunk, heute oder morgen?"

خَلّ (١٠٨) (abgezehrt, mager — fett).

Will man nicht zur Annahme verschiedener Wurzeln greifen, so läßt sich der Gegensinn „fett" nur aus der Wendung erklären خَلَّ الفَصيل, d. h. dem Kamelfüllen die Zunge spalten und einen Pflock durchstecken, um es am weiteren Saugen zu hindern, worauf es abzumagern beginnt; فصيل خلّ ist also ein durch den Pflock (خِلَال) am Saugen verhindertes Füllen, also ein solches, das bereits fett geworden ist und nunmehr abmagert. Wieder mag geringe Vertrautheit mit den Fachausdrücken der Kamel-

züchter dazu geführt haben, dem Worte den Gegensinn „fett" schlechthin unterzulegen.

زاهق (141) (fett — mager).

Bei diesem Worte stellen die Araber folgenden Gegensinn auf: 1. زاهق „tot" von زَهَقَ „vergehen, verschwinden, zugrunde gehen" (*Qor.* 9, 55; 17, 83; 86, 21); 2. „vorantreten, vorhergehen"; 3. زاهق „fett, markig, markreich", wofür der Vers des Zuhair (Anb. S. 100) angeführt wird:

القَائِدُ الخَيْلَ مَنْكُوبًا دَوَابِرُهَا ✱ منها الشَّنُونُ ومنها الزَّاهِقُ الزَّهِمُ

Hier zeigt die Gegenüberstellung von شنون (mager, abgezehrt) und زاهق, sowie die Verbindung des letzteren mit زهم (sehr fett), daß زاهق tatsächlich „fett" bedeuten muß. Sonderbarerweise führen aber die Lexikographen die gegensinnige Bedeutung von زاهق, nämlich „mager, abgezehrt, marklos" nicht an. Nach *Lisān* 12, 13 bedeutet es ebenfalls „markreich, fett" und die Verba زهق und أزهق „markreich, fett sein". Daneben soll es aber auch „mager" bedeuten, was zu der Grundbedeutung „schwinden" sehr gut passen würde. Dieser allerdings „rätselhafte" (Nöld. S. 99) Doppelsinn läßt sich aber doch erklären, auch wenn man sich nicht zu der Annahme zweier verschiedener Wurzeln entschließen kann. Es ist nämlich zunächst bemerkenswert, daß auch شنون denselben Gegensinn aufweist, insofern als es bedeuten kann „zwischen mager und fett, mager, fett". Nun darf man aber nicht übersehen, daß die Beduinen für den Ernährungszustand ihrer Haustiere eine Reihe fein abgestufter Bezeichnungen haben, die man wohl auseinanderhalten muß. Hat ein Tier sein Fett vollkommen eingebüßt, so heißt es مهزول, setzt es ein wenig Fett an, مُنْقٍ, dann شنون, ferner ساح und schließlich مُشَرْطِم. Diese genauen Nuancierungen, die gegeneinander freilich nicht scharf abzugrenzen sind, darf man wohl getrost auch für die Abmagerung eines Tieres voraussetzen. زاهق, das mit زهم „sehr fett" nicht schlechthin identisch ist, mag also entsprechend der Grundbedeutung von زهق ein Tier bezeichnen, das zwar noch gut in Fett ist, aber bereits in Abmagerung begriffen ist. Weiterhin hat dann geringere Vertrautheit mit den beduinischen terminis technicis die Grundbedeutung von زهق in den Vordergrund gestellt, so daß زاهق

eben ein Tier bezeichnet, dessen Fett überhaupt geschwunden ist; ein Gleiches muß auch bei شنون stattgefunden haben, das somit einen Beleg für diese Auffassung bilden würde; denn شنون ist ja eigentlich auch „abgenutzt, abgezehrt". Der Vers des Zuhair würde also dann nicht eine bloße Gegenüberstellung enthalten, sondern eine Klimax darstellen: شنون ist ein Tier, das weder fett noch mager ist, زاهق ein wohlgenährtes, dessen Fett aber bereits zu schwinden begonnen hat, und زهم ein voll genährtes (vgl. Einleitung Punkt 7).

زعوم (٢٨, ١٧١) (fett — mager).

Eine auch der Bedeutung nach gegensinnige *fa'ūl*-Form ist زعوم, das von einer Kamelstute gesagt wird, von der manche behaupten (زعموا), daß sie fett und markreich sei, andere daß sie es nicht sei; زعوم ist also in passivem Sinne „derjenige, von dem etwas (richtiger- oder fälschlicherweise) behauptet wird, umstritten, strittig". Demgemäß soll es sowohl „fett, dick", als auch „mager" bedeuten können. *Lisān* 15, 158 bemerkt, daß dafür auch مُزْعَمَة gesagt werden könne; im Sinne von „mager" aber sage man مَزْعُومَة; letzteres sage man von einer Kamelstute, wenn die Leute, nachdem sie davon gegessen haben, den Gastgeber in ironisch-vorwurfsvollem Tone fragen: „Behauptest du etwa, daß sie fett sei?" (أَزْعَمْتَ). Die IV. Form gebraucht man aber nach *Lisān* nur in der Redensart أَزْعَمَت القلوص أو الناقة, wenn man meint, daß ihr Höcker fett sei; die IV. Form würde also bedeuten „zu einer Behauptung, einer Streitfrage Anlaß geben". Von den *Aḍdād*-Lexikographen gibt auffallenderweise keiner ein Beispiel, weder für „mager" noch für „fett", wohl aber *Lisān* 15, 158 für beide Bedeutungen:

وَبَلْدَةٍ تَتَّقِيهِمُ الجَهُومَا ✱ زَجَرْتُ فيها عَيْهَلًا رَسُومَا
مُخْلِصَةَ الأَنْقَاءِ أو زَعُومَا

„Und in so manchem Land, das den Schwachen finsteren Blickes empfängt, habe ich eine starke Kamelstute gescholten, die Fußspuren zurückläßt, eine markreiche oder fette".

Ebendort:

وإِنَّا مِنْ مَوَدَّةِ آلِ سَعْدٍ ✱ كَمَنْ طَلَبَ الإِهالَةَ فى الزَّعومِ

„In Bezug auf die Freundschaft mit der Sippe Sa'd wurden wir so wie einer, der Fett sucht bei einer mageren Kamelstute".

In der ersten Stelle ist die Bedeutung „fett" durch die Zusammenstellung mit مخلصة الانقاء und durch den Zusammenhang selbst gesichert; in der zweiten ist die Bedeutung „mager" von *Lisān* behauptet und aus dem Zusammenhange ebenfalls gesichert; m. E. läßt sich dieser auffällige Doppelsinn aus einer volksetymologischen Beziehung auf jene ironische Frage der Gäste erklären. Die Grundbedeutung wäre also „Kamelstute, deren Haarwuchs so stark ist, daß die Konsistenz des Höckers zweifelhaft erscheint und erst durch Betasten sichergestellt werden muß"; für diesen Begriff haben die Kamelzüchter eine Reihe von Ausdrücken geprägt, wie عروك, شكوك ضغوث, (vgl. ٢٠, ٢١, ٢٢). Im ironischen Sinne heißt es dann „Kamelstute, von der die Fettheit nur behauptet wird", wobei der Nachdruck auf dem bloßen Behaupten liegt. Das scheint auch aus der Bemerkung *Lisān* 15, 158 hervorzugehen, daß man مزعومة sage, wenn man keinen Zweifel lassen wolle, daß „mager" gemeint sei (vgl. Einleitung Punkt 7).

بيضة البلد (١٣١) (Straußenei, Ausdruck des Lobes — der Geringschätzung).

Gesichert erscheint zunächst die Bedeutung „armselig, verlassen, einsam" durch die Stelle *Lisān* 8, 396, wo eine Mutter über den Tod ihrer Söhne klagt:

لَهْفِي عليكم لقد أَصْبَحْتُ بَعْدَهُمُ ✱ كَثِيرَةَ الهَمِّ والأَحْزَانِ والكَمَدِ

قد كُنْتُ قَبْلَ مَنَايَاهُمُ بِمُغْبَطَةٍ ✱ فَصِرْتُ مُفْرَدَةً كَبَيْضَةِ البَلَدِ

„Wehe mir, nach ihrem Hingange ward ich schwer beladen von Kummer, Trauer und Trübsal; vor ihrem Tode war ich in einem kräuterreichen Lande gewesen und nun bin ich einsam geworden wie das Straußenei (Trüffel ?)".

بيضة البلد ist also der Einsame, Verlassene, um den sich niemand kümmert, der Verachtete, Niedrige, der keiner Sippe angehört. Diese Bedeutung liegt auch sicher vor in dem Verse des Ḥassān b. Ṯābit (Anb. S. 50):

إِنَّ النَّجَلَابِيبَ قد عَزُّوا وقد كَثُرُوا ✱ وَٱبْنُ الفُرَيْعَةِ أَضْحَى بَيْضَةَ البَلَدِ

„Die Niedrigsten des Volkes sind mächtig und zahlreich geworden, während der Sohn al-Furaiʿah's (verachtet) geworden ist wie das Straußenei".

Ebenso in dem Verse des Mutalammis (HA. S. 118):

لٰكِنَّهُ حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ * رَيْبُ المَنُونِ فَأَضْحَى بَيْضَةَ البَلَدِ

„Aber der Wasserbehälter gehört dem, dessen Brüder der Wandel des Schicksals dahingerafft hat, so daß er (verachtet) wurde wie das Straußenei".

Oder HA. S. 117 (Anb. S. 50):

تَأْبَى قُضَاعَةُ أَنْ تَعْرِفَ لَكُمْ نَسَبًا * وَٱبْنَا نِزَارٍ فأنتم بَيْضَةُ البَلَدِ

„Die Quḍā'ah und die zwei Söhne Nizār's weigern sich, euch eine Sippe zuzuerkennen, drum seid ihr „das Straußenei".

Von dieser Stelle sagt allerdings Abū Ḥātim (HA. S. 117), der Ausdruck bedeute hier „Herren des Landes" und sei ironisch gemeint; diese Annahme ist aber gar nicht notwendig, da ja der verächtliche Sinn sehr gut zur Stelle paßt.

Diesen Stellen stehen aber andere und gewisse Redensarten gegenüber, die ebenso klar eine lobende, anerkennende Bedeutung haben; so sagt eine Araberin, die den von 'Alī getöteten 'Amr b. 'Abd Wudd beweint (Anb. S. 49):

لو كان قَاتِلُ عَمْرٍو غَيْرَ قَاتِلِهِ * بَكَيْتُهُ ما أَقَامَ الرُّوحُ فِى جَسَدِى

لٰكِنَّ قَاتِلَهُ مَنْ لَا يُعَابُ بِهِ * وكان يُدْعَى قَدِيمًا بَيْضَةَ البَلَدِ

„Wäre der Mörder 'Amr's ein anderer, so würde ich ihn beweinen, solange die Seele in meinem Körper weilt; aber sein Mörder ist einer, dessentwegen man ihn nicht schmähen darf; und man nannte ihn ehemals بيضة البلد". (Die Verse auch bei Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, 165.)

Die Nationallexikographen geben für diesen merkwürdigen Doppelsinn eine noch merkwürdigere Erklärung; im lobenden Sinne gebraucht, sei das Bild von dem Straußenei genommen, in dem sich noch das Kücken befindet und das daher von der Henne bewacht und behütet wird; im tadelnden Sinne aber sei es von dem Ei genommen, aus dem die Frucht bereits ausgeschlüpft ist und das daher von der Henne achtlos liegen gelassen wird; nun ist es aber doch ganz und gar unwahrscheinlich, daß zwei so verschiedene Dinge, wie das leere und das fruchthältige Ei Anlaß zu einer einzigen Redensart sollten gegeben haben, während doch der Araber für die geringfügigsten Unterschiede ein scharfes Auge und demzufolge einen überreichen Wort-

schatz besitzt. Das scheint vielmehr eine nachträgliche Konstruktion der Stubengelehrsamkeit zu sein, die erdacht wurde, als man den ursprünglichen Sinn der Redensart nicht mehr verstand. Man faßte dann بيضة البلد als „Ei des Landes" und verband damit den Sinn, den das Wort بيضة in anderen Redewendungen hat: so bedeutet بيضة الاسلام „Ei des Islām" den Ort, der die Muslime umfaßt und enthält wie das Ei die Frucht, also die Korporation der Muslime; بيضة القوم ist das Hauptquartier des Volkes, das Zentrum, der Sitz der Regierung, an dem das Volk gewissermaßen zusammengefaßt ist. *Ḥamāsah* S. 250 heißen die Frauen بيضات الخُدور „Eier der Gemächer". Diese Wendung kann natürlich nicht im Munde der nomadisierenden Beduinen entstanden sein, sondern weist auf feste Ansiedlungen hin. So mag auch بيضة البلد in dem Sinne von „Hauptperson des Landes, maßgebende Persönlichkeit, Herr und Gebieter" verstanden worden sein, als der eigentliche Sinn „Straussenei" nicht mehr lebendig war. Möglich wäre auch, daß der Ausdruck eine vox media darstellt mit der Bedeutung „einsam"; das könnte einerseits den Sinn annehmen „sippelos, vogelfrei, verachtet", anderseits „einzigartig, unvergleichlich"; das wäre aber doch zu modern gedacht, da für den kollektivistisch denkenden Semiten der Begriff des Alleinseins sich notwendig mit dem der Sippelosigkeit verbindet, Macht und Ruhm aber unbedingt an die Gesellschaft, an die Sippe gebunden ist (vgl. Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, 164).

Zu بسل ٥٦ (verboten—erlaubt).

Die Bedeutung „verboten", die die Grundbedeutung zu sein scheint, ist gut belegt, so Quṭrub S. 253, 9:

„Eine Gegend, wo ich mit ihnen gezecht habe und mit ihnen vertraut geworden bin; wenn sie aber von ihnen verlassen ist, so sind sie mir verwehrt".

Ebenso HA. S. 104:

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فِى النَّدَى ✱ بَسْلٌ عَلَيْكِ مَلَامَتِى وعِتَابِى

„Am frühen Morgen nach der Mitte der Nacht schalt sie dich wegen deiner Freigebigkeit; verboten ist es dir, mich zu schelten und zu schmähen!"

Noch klarer durch die Antithese (Anb. S. 40):

أَجَارَتُكُمْ بَسْلٌ علينا مُحَرَّمٌ ✱ وَجَارَتُنَا حِلٌّ لَكُمْ وَحَلِيلُهَا

„Ist denn eure Schutzbefohlene für uns etwas Verbotenes, Verwehrtes, während unsre Schutzbefohlene und ihr Gatte für euch etwas Erlaubtes sind?"

Für die Bedeutung „erlaubt, zu Gebote stehend" wird auch die Redensart angeführt دمى لكم بسل „mein Blut steht euch zur Verfügung" (so in dem Verse bei Quṭrub S. 253, 7). Falls die von Nöldeke (S. 97) ausgesprochene Vermutung, daß es sich um eine Fälschung handle, doch zu gewagt erscheinen sollte, so läßt sich doch ein Weg zur Erklärung des scheinbaren Gegensinns denken. Zunächst darf man wohl nicht übersehen, daß بسل je nach der Bedeutung mit على oder mit ل konstruiert wird; darin liegt schon ein Hinweis darauf, daß der (scheinbare) Gegensinn nicht so sehr in der Wurzelbedeutung selbst, sondern in der Art der Objektivierung steckt (vgl. יר). Bedenkt man ferner, daß die Wurzel in den verschiedenen Formen bedeutet „dem Tode, dem Untergange weihen, preisgeben", so liegt es nicht ferne, an einen terminus technicus des Opferrituals zu denken. Nimmt man dazu, daß die Wurzel in der IV. Form auch „kochen" bedeutet, so drängt sich dieser Gedanke noch stärker auf. Dem südarabischen בשל eignet höchst wahrscheinlich die Bedeutung „darbringen" (vgl. Mordtmann, *Beiträge zur min. Epigraphik*, 3 ff.); מבשל bedeutet ferner im Südarabischen „Altar, Heiligtum". Auch im Hebräischen wird בָּשַׁל in aller Regel vom Opferfleisch gebraucht. بسل wäre dann einerseits (als Konkretum) eine *res sacra*, *sacro usui destinata* und als solche حرام „verboten", anderseits eine der Vernichtung, dem Untergange anheimgestellte, preisgegebene Sache, also eine Entwicklung, wie sie das hebräische בַּפֶּרֶת oder das lateinische *sacer* durchgemacht hat. In Anbetracht der vielen verschiedenen Bedeutungen, die das Wort sonst noch aufweist, ist freilich die Annahme verschiedener Wurzeln nicht von der Hand zu weisen.

Zu ٥٧ مُقْوٍ (stark, kräftig, reich — arm, ohne Lebensmittel).

Die beiden Bedeutungen bedürfen keines Beleges. Die Bedeutung „kräftig" ist wohl die häufigere, aber auch أَقْوَتِ الديار ist ein Gemeinplatz der arabischen Poesie, z. B. Quṭrub S. 253, 14:

„O Wohnstätte der Maijah auf der Höhe, auf der Berglehne! verlassen ist sie und eine lange Zeit ist über sie hinweggegangen".

Für die Bedeutung „stark sein" wird als Grundbedeutung der Wurzel قوى „spannen" angenommen (vgl. قُوَّة „einzelne Litze eines Strickes"); auch die verschiedenen Ausprägungen der Wurzel in den anderen semitischen Sprachen weisen auf die gleiche Grundbedeutung hin (vgl. hebr. קו „Meßschnur", קוה in übertragenem Sinne „gespannt sein, warten, hoffen"; assyr. *ḳū* „Schnur", *ḳu'ū* „warten" usw.). Daneben finden sich aber Ausprägungen derselben (?) Radikale wie hebr. מִקְוֶה „Sammlung des Wassers, Schar", מִקְוֶה „Sammelplatz des Wassers", die auf eine von der ersten verschiedene Wurzel (קוה II., bei König III.) zurückgeführt werden. Macht man sich diese Annahme zweier verschiedener Wurzeln zu eigen und setzt man für diese zweite Wurzel die Bedeutung „sammeln, zurückhalten, zusammenhalten" an, so läßt sich die Bedeutung des arab. أقوى „verödet, verlassen sein" usw. gut begreifen. أقوى bedeutet dann als intransitive Form „sich zusammenziehen, zusammenschrumpfen", wohl zunächst von einem Wasser- oder Milchschlauch gesagt. Eine gute Parallele für diese doppelte Bedeutung von „sammeln" ist das von anderen Lexikographen (HA. Nr. ١١ u. ٢٨٥, Anb. S. 110) als *Ḍidd* angeführte قلص, das einerseits „sich sammeln, viel sein", anderseits „kurz, wenig sein" bedeutet. Sinn und Gegensinn dieses Wortes sind ebenfalls gut belegt, so HA. S. 14:

قَلَّصَ عَنِّي كَقُلُوصِ الظِّلِّ

„Er zog sich von mir zurück, so wie der Schatten zusammenschrumpft".

Hingegen HA. S. 14:

يَا رِيَّهَا مِنْ بَارِدٍ قَلَّاصِ ✶ قَدْ جَمَّ حَتَّى هَمَّ بِٱنْقِيَاصِ

„O über ihre reiche Fülle von kühlem Wasserschwall, es (das Wasser) hat sich angesammelt, bis es zu bersten drohte".

Auch den Ableitungen dieser Wurzel soll Gegensinn eignen, so bedeutet قَلْصٌ „Wasserfülle" oder „Wassermangel", قَلَصَة und قُلْصَة „Wasserfülle". Einen wirklichen Gegensinn können wir aber auch hierin nicht erblicken; nimmt man nämlich als Grundbedeutung von قلص „zusammenziehen" oder „sich zusammenziehen" an, so ergibt sich einerseits „zusammenschrumpfen, klein werden, sich verziehen, vergehen", anderseits, vom

Wasser gesagt, „sich in einem Becken oder Brunnen sammeln" und daher „im Brunnen hoch hinaufreichen". Eine weitere Parallele dazu wäre lat. *contrahere*: die *contracti undique fontes* bei Ovid, *Metam.* 2, 273 sind nicht „versiegte Quellen", sondern „zusammengeflossene", ein *exercitus contractus* ist ein „mobilisiertes" Heer, während hingegen *mare contrahitur*, ebenfalls bei Ovid, *Metam.* 2, 262 bedeutet „das Meer schrumpft zusammen, versiegt". Aus dieser Bedeutung „sich sammeln, sich zusammenziehen" ließen sich auch einige Bedeutungen der ersten Wurzel, z. B. „reich sein", unschwer ableiten, andere Bedeutungen aber weisen doch stark auf eine zweite Wurzel hin.

Hierher würde dann auch gehören:

جرموز (٦١) (kleines Haus — großes Wasserbecken).

Dieses *Ḍidd*, das nur Quṭrub anführt, kennen die Lexikographen nicht als solches, sondern erklären vielmehr, es bedeute حوض صغير oder بيت صغير; aus der Grundbedeutung von جرمز „sich zusammenziehen, mit einem anderen Teile verbunden sein" ließen sich die beiden gegensinnigen Bedeutungen, falls sie wirklich vorliegen, wohl erklären; es läge dann eine Bedeutungsentwicklung vor, wie bei قوى und قلص (s. o.); daß aber eine Nuance „groß" oder „klein" vorliegt, läßt sich aus den wenigen Stellen, wo dieses seltene Wort vorkommt, nicht erweisen; die Bedeutung „Haus" ist überhaupt nicht belegt.

Zu ٥٨ رجو (hoffen — fürchten).

Auch dieses von allen Lexikographen angeführte Wort können wir nicht als *Ḍidd* in strengem Sinne, sondern nur als vox media gelten lassen. Die Vermutung Giese's (S. 38), daß es mit den Wurzeln רגז, רגע, رجد u. a. verwandt und daß daher die Grundbedeutung „erregen, erregt sein" sei, woraus sich dann eine ähnliche Bedeutungsentwicklung ergebe wie bei طرب, findet eine Stütze in der analogen Bedeutung des deutschen „hoffen", das nach Grimm (Wörterbuch) in Bayern auch „besorgen, befürchten" heißt; auch im Oberösterreichischen wird manchmal für „fürchten" — „hoffen" gesagt: „wir hoffen, er stirbt bald", statt „wir fürchten", usw.; auch lehrt ein Vergleich mit anderen Sprachen, daß auch dort das Wort eine Art von vox media ist, deren Grundbedeutung „erwarten, auf etwas warten" ist; ob nun „fürchten" oder „hoffen" vorliegt, hängt

allein von dem affizierten Objekt ab; bei erwünschtem Objekt heißt es „hoffen", andernfalls „sich auf etwas gefaßt machen, etwas zu gewärtigen haben, besorgen, befürchten". So bedeutet auch im Griechischen ἐλπίζω und ἔλπω ebensooft „besorgen, fürchten" als „hoffen", sowie auch ganz farblos „meinen, glauben", desgleichen ἐλπίς „Hoffnung "und „Furcht". Ebenso lat. *sperare*. Durch Verschiebung des Ausdruckes der Negation wird allerdings der Schein hervorgerufen, als hieße es wirklich „fürchten"; vgl. unser „ich will nicht hoffen" und das lateinische: *id, quod non spero*. So kommt denn bei der Interpretation alles darauf an, wie man das Objekt zu fassen hat; in dem Verse *Qor.* 71, 12 مالكم لا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا kommt es für die Nuance von ترجون einzig darauf an, was وقارا bedeutet; nimmt man es mit al-Aṣma'ī (HA. S. 24) als عَظَمَة, so wird man sich eher für die Bedeutung „fürchten, besorgen" entscheiden; faßt man es aber als „Güte", so wird „hoffen" angemessener sein: „was ist euch, daß ihr nicht hofft auf Allāh's Güte?" Ebenso kommt es in der stereotypen Wendung رجو لقاء (*Qor.* 2, 250; 10, 7; 10, 12; 10, 16; 18, 110; 25, 23 u. ö.) allein darauf an, was unter dieser Begegnung zu verstehen ist; ist damit eine freundliche Begegnung gemeint (im Falle der Frommen), so bedeutet es „hoffen", ist aber eine feindliche gemeint (für die Ungläubigen), so heißt es „fürchten". An allen solchen Stellen findet man aber mit „erwarten, zu erwarten haben, sich gefaßt machen" das Auslangen. So auch in dem Wāfir-Verse HA. S. 24:

إذا أَهْلُ الكَرامةِ يُكْرِمُونى * فلا أَرْجُو الهَوَانَ من اللِّئَامِ

„Wenn die Edlen mich ehren, so brauche ich die Verachtung der Unedlen nicht zu besorgen".

Auch in dem Verse des an-Nābiġah (Quṭrub S. 253, 1 v.u.) ist zunächst die Bedeutung von عواقب festzustellen; es bedeutet „Folge, Ergebnis, Resultat"; also als Folge einer guten Tat „Belohnung", einer schlechten „Strafe", oder ganz neutral „Vergeltung"; wenn also Derenbourg es als *châtiments de la vie future* faßt, so ist auch die Übersetzung *ils ne craignent que* . . . vollkommen am Platze. Jedoch wird man Giese recht geben, wenn er (S. 39) behauptet, daß diese frommen Leute, von denen hier die Rede ist, natürlich des Himmels ganz gewiß

waren und keine Strafen im Jenseits zu fürchten hatten. Somit wäre zu übersetzen:

„Ihre Wohnstätte ist göttlich, ihr Glaube richtig und sie erwarten nur die Vergeltung (im Jenseits)".

In dasselbe Dilemma versetzt der Vers Quṭrub S. 253, 17:

„Wir ließen Gefangene von den Numair frei aus Furcht vor Gott, oder weil wir die Vergeltung erwarteten".

Daß „erwarten" die Grundbedeutung der Wurzel ist, geht aber auch daraus hervor, daß die IV. Form „aufschieben, erwarten lassen" bedeutet. Die einzige unter den von den Lexikographen zitierten Stellen, wo die Bedeutung „fürchten" im eigentlichen Sinne nahe liegt, ist der Vers Quṭrub S. 254, 10:

„Sie hegen keine Furcht, wenn sie den Verteidiger treffen, ob sie nun sieben (Feinde?) zugleich antreffen oder einen einzigen".

Es ist aber ebenso gut möglich, daß hier die Bedeutung „sich kümmern" vorliegt, die eine Eigentümlichkeit des huḏailitischen Dialektes sein soll; so auch bei Abū Ḏu'aib (Quṭrub S. 253, 3 v. u.):

„Wenn ein Bienenschwarm ihn sticht, so kümmert er sich um sein Stechen nicht und dringt gegen ihren (der Bienen) Willen ein in das Haus von Hin- und herfliegenden, Tätigen".

Oder Quṭrub S. 254, 2:

„Ich durchzog sie (die Wüste) planlos, ohne mich um ihre Schrecknisse zu kümmern, auf einer (Kamelstute) so schlank wie der Bogen aus Qān-Holz, deren schnelle Gangart stetig ist" (vgl. die Note zu ٦٨, ١٥٣).

Zu ٥٩ خاف (fürchten, zweifeln — hoffen, überzeugt sein).

Ähnlich wie bei رجو steht es mit خاف, das einerseits „fürchten, zweifeln", anderseits „hoffen, überzeugt sein, wissen" bedeuten soll. Die ersten zwei Bedeutungen, die die gewöhnlichen sind und keines Beleges bedürfen, stellen keinen Gegensinn dar und lassen sich leicht von einander ableiten: „mit Besorgnis oder Bangen erwarten, in quälender Ungewißheit sein". Die für die Bedeutung „wissen, überzeugt sein" angeführten Stellen sind aber in keiner Weise überzeugend, überall kommt man mit „befürchten, besorgen, gefaßt sein" aus, so *Qor.* 4, 127: وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا, wo „fürchten" einen durchaus entsprechenden Sinn ergibt, obgleich manche Er-

klärer es mit علمت interpretieren wollen: ,,und wenn eine Frau von ihrem Ehemanne rohe Behandlung oder Abneigung befürchtet". Ebenso *Qor.* 2, 229: إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ ,,es wäre denn, daß beide befürchten, Allāh's Gebote nicht halten zu können".

In dem Verse Anb. S. 90:

يَا فَقْعَسِيُّ لِمَ أَكَلْتَهُ لِمَهْ ✱ لَوْ خَافَكَ اللّٰهُ عَلَيْهِ حَرَّمَهْ

,,O Faq'asite, warum hast du es verzehrt, warum? Hätte Gott das von dir erwartet (befürchtet), so hätte er es verboten" soll خافك soviel bedeuten wie علم منك; der Grund für diese Erklärung liegt aber offenbar nur in der Scheu vor einem allzu krassen Anthropomorphismus, der darin läge, wenn man Gott statt eines sicheren Wissens ein bloßes Erwarten oder gar ein Fürchten zuschriebe. Diese Kommentatoren scheinen aber nicht zu bemerken, daß schon in der Irrealität des Vordersatzes Gottes Allwissenheit aufgehoben erscheint. Daß aber auch diese Wurzel eine vox media darstellt mit der Bedeutung ,,gewärtigen, sich's versehen", zeigt die von Giese (S. 41) zitierte Stelle (*Huḏ.* 140, 3):

إن يُقْتَلُوا لم يَخَافُوا القَتْلَ يَوْمَئِذٍ ✱ فإنّهم قَتَلُوا عَمْرًا ولم يَخَفِ

,,Wenn sie getötet wurden, als sie sich's damals gar nicht versahen, so töteten sie auch den ʿAmr, als er sich's nicht versah".

Was endlich die Bedeutung ,,hoffen" betrifft, so wird durch eine Verschiebung der Negation ähnlich wie bei رجو der Schein erweckt, als liege dieser Begriff wirklich vor, so in dem mehrfach zitierten Ausspruche (Quṭrub S. 254, 4): أتيت فلانا فما فخفت أن لا ألقاه statt خفت أن ألقاه. Aber auch hier würde man mit der Bedeutung ,,erwarten" das Auslangen finden: ,,ich fürchtete, daß ich ihn nicht antreffen würde", oder wörtlich: ,,ich erwartete nicht, ihn anzutreffen". Die einzige Dichterstelle, die man für den Gegensinn in Anspruch nehmen könnte, behandelt Giese (S. 41), der aber mit guten Gründen für die Bedeutung ,,fürchten" eintritt.

Zu ٦٠ قانع.
Siehe ١٢.

Zu ٦١ جرموز.
Siehe ٥٧.

Zu ٦٢ نهيك (stark, tapfer — von Krankheit geschwächt).

Der scheinbare Gegensinn dieses Wortes beruht auf der aktiven und passiven Bedeutung der Form فَعيل. Setzt man als Grundbedeutung der Wurzel نهك, die als نَهَك, نِهِك, نُهُك mit verschiedenen Bedeutungen auftritt, etwa „mit großem Eifer, stark affizieren" an, so ergibt sich daraus „schwächen, entnerven, quälen" usw. نهيك in der Bedeutung von ناهك ist dann „eifrig, wacker, tatkräftig, stark", hingegen in der Bedeutung منهوك „stark affiziert, hart mitgenommen, überwältigt, geschwächt" (siehe auch تبيع ٨٧). Auch die Bedeutung der Wurzel نهك „die Brust ganz aussaugen" gäbe einen gangbaren Weg zur Erklärung des Gegensinnes; in passivem Sinne ergäbe sich dann „ausgesogen, entkräftet, ausgemergelt", in aktivem etwa „voll leistend".

Zu ٦٣ خذم.

Der Gegensinn bei diesem Worte soll darin bestehen, daß es in der I. Form bedeutet „abgeschnitten sein, zerrissen sein (vom Schuhriemen)", in der IV. Form hingegen „wieder instandsetzen, zurechtrichten (den Riemen)". Nur Quṭrub führt dieses Wort als *Ḍidd* an, Ibn al-Anb. (S. 238) erwähnt es nur, um die Ansicht Quṭrub's zurückzuweisen und zwar mit der Begründung, daß ein Wort, das in verschiedenen Formen der Wurzel Gegensinn aufweise, nicht als *Ḍidd* betrachtet werden dürfe, sondern nur ein solches, das in einer und derselben Form Gegensinn habe; خذم aber habe immer nur die eine Bedeutung „zerreißen" (intrans.), wie in dem Verse Anb. S. 238:

حَذَانِي بَعْدَ مَا خَذِمَتْ نِعَالِي ✱ دُبَيَّةُ إِنَّه نِعْمَ الخَلِيلُ

„Dubaijah hat mir die Schuhe angezogen, nachdem sie zerrissen waren; welch trefflicher Freund ist er doch!" (vgl. den Doppelvers bei Note zu ١٣٨).

Zu ٦٤ يدىّ (eng — weit).

Dieses *Ḍidd*, das von allen Lexikographen angeführt wird, beruht, falls die nicht belegte Bedeutung „eng" wirklich vorliegt, offenbar auf der Kontamination zweier verschiedener Wurzeln, nämlich أدى „fett, reich, zahlreich sein" (IV. Form „stark, mächtig sein") und يَدٌ; يدىّ wird besonders von Kleidern gesagt „mit langen oder weiten Ärmeln". Ich möchte

vermuten, daß يدىّ zunächst nur „mit Ärmeln versehen" bedeutet, daher zum Unterschiede von ärmellosen Kleidern „beengend, eng"; da nun erwiesenermaßen für ى dialektisch bisweilen Alif eintritt (siehe Howell, IV, 1231), so ging يدىّ in die Bedeutung von أَدِىّ über. Al-Aṣmaʿī nimmt allerdings vielmehr den umgekehrten Vorgang an und meint, daß ursprünglich die Wurzel أدى vorliege, deren *Alif* in ى verwandelt sei; der Gegensinn läßt sich aber auf diesem Wege nicht wohl erklären. Darauf, daß zwei verschiedene Wurzeln vorliegen, weist auch der Umstand hin, daß Ibn al-Anbārī als Grundbedeutung von يدىّ „passend, nicht zu weit und nicht zu eng" (von einem Gefäß gesagt) angibt; das würde gut zur Wurzel أدى passen; أدىّ würde dann bedeuten „*capax*, mit genügendem Fassungsraum". Da also أَدِىٌّ einerseits als Ausprägung der Wurzel أدى „geräumig, weit", anderseits als (dialektische) Form von يدىّ „eng" bedeutet, so konnte auch das lautgesetzliche يدىّ selbst beide Bedeutungen annehmen. Allerdings ließe sich auch von يد allein, ohne Zuhilfenahme einer zweiten Wurzel, die Bedeutung „weit, geräumig" ableiten, da يدىّ auch von einer anderen der zahlreichen Bedeutungen von يَدٌ herzuleiten wäre, etwa von يد in der Bedeutung „Stärke, Macht, Besitz"; aber die Tatsache, daß أدى häufig an Stelle von يدى tritt, legt doch die erste Annahme näher.

Zu ٦٥ ربع, ربعة (verweilen — große Reise).

Hier wird das Verbum ربع, das als Denomination von dem Zahlworte für vier zunächst der verschiedensten Bedeutungen fähig ist, mit einem Substantiv zusammengestellt. Mit vollem Rechte lehnt Abū Bakr (Anb. S. 235) eine solche Gegenüberstellung zweier verschiedener Ausprägungen einer und derselben Wurzel ab, wobei er allerdings soweit geht zu erklären, daß von einem *Ḍidd* nur dann die Rede sein könne, wenn die Wurzel in einer und derselben Gestalt zwei entgegengesetzte Bedeutungen aufweise. Im vorliegenden Falle könnte das Verbum ربع von ربيع „Frühling" denominiert sein und bedeuten „im Frühling sich aufhalten, bleiben, den Frühling verbringen" und dann überhaupt „bleiben, sich befinden". Dem steht absolut nicht

entgegen, daß ربعة „Reise im Frühling" und dann „Reise" schlechthin bedeutet.

Zu ٦٦ أهل الحضارة (Ansässige — Nomaden).

Über dieses Wort, für dessen Gegensinn keinerlei Beleg vorliegt, siehe Nöld. S. 98, der den Gegensinn nur für den Fall gelten lassen will, wo es sich um Ansässige aus einem Beduinenstamme unter Beduinen handelt, die noch nicht als Fellāḥen gelten, im übrigen aber ein Mißverständnis annimmt.

Eine größere Gruppe von *Aḍdād* bilden solche Verba, bei denen der Gegensinn nicht in der Wurzel selbst, sondern in der Verbindung mit verschiedenen Präpositionen liegt.

Zu ٦٧ أغار (helfen — bekämpfen).

Dieses Wort wird mit على oder mit إلى verbunden; während aber على speziell in feindlichem Sinne gebraucht wird, bezeichnet الى nur die Richtung schlechthin, oft auch nur den Endpunkt einer Bewegung und fällt dann mit ب zusammen; darum kann bei diesem Verbum in der Bedeutung „helfen, beistehen" statt أغار إلى auch أغار ب stehen, ja dies ist das Häufigere. In unserem Falle bedeutet also أغار إلى soviel wie أغار ب „bei jemand, in Gemeinschaft mit jemand eine Razzia unternehmen, jemandem dabei helfen (vgl. *pugnare cum aliquo* in der Bedeutung der Bundesgenossenschaft).

Hier mögen auch gleich die anderen *Aḍdād* ihre Stelle finden, bei denen der Gegensinn in der Verbindung mit verschiedenen Präpositionen liegt.

أفرع (٨٣) (hinaufsteigen — hinabsteigen).

Die Wurzel bedeutet in der II. und IV. Form „hinaufsteigen" und „hinabsteigen". Die Belege für beide Bedeutungen sind schlagend schon durch die beliebte Gegenüberstellung von صعد, das zwar gelegentlich auch „hinabsteigen" bedeuten soll, in der Regel aber „hinaufsteigen"; ferner wird auch der Wurzel فرع die Wurzel صوّب „hinabsteigen" gegenübergestellt, wodurch jedesmal die Bedeutung von أَفْرَعَ von selbst erhellt.

Anb. S. 202:

فَسَارُوا فأمّا جُلُّ حَيّى فَفَرَّعُوا ✱ جَمِيعًا وأمّا حَيُّ دَعْدٍ فَصَعَّدَا

„Sie brachen auf, der Großteil meines Stammes zog insgesamt abwärts, der Stamm Da'd aber zog aufwärts".

Oder Quṭrub S. 257, 11:

„Und wenn du meinen Spott scheust, so vermeide meinen Unwillen (zu erregen), dann wird dich mein Ab- und Aufsteigen nicht treffen".

Dagegen ebendort Z. 9:

„Ich bin ein Mann jemenitischen Blutes, wenn du mich nach meiner Abkunft fragst, und im Stamme Umaijah ist mein Auf- und Abstieg".

Diese häufige, stereotype Gegenüberstellung mit صعد hat dann Anlaß gegeben, auch für صعد einen Gegensinn anzunehmen, worüber *Lisān* 4, 239 ausführlich handelt; denn wenn man für فرع nur eine einzige Bedeutung zuläßt, so muß in jenen Wendungen صعد notwendig Gegensinn haben; hat aber صعد nur eine Bedeutung, so muß فرع Gegensinn bekommen. Die Grundbedeutung von فرع läßt aber einen sog. Gegensinn wohl begreiflich erscheinen; es ist eine Denomination von فَرْعٌ „Gipfel, Giebel, Scheitel" und kann als solche die verschiedensten Bedeutungen in sich vereinen. Der Unterschied liegt wohl zunächst in der Konstruktion mit verschiedenen Präpositionen; denn in der Bedeutung „hinabsteigen" ist das Verbum nicht anders denkbar als in Verbindung mit من oder عن, in der Bedeutung „hinaufsteigen" aber mit einer Präposition, die die Richtung „wohin" anzeigt, also الى. Für beide Bedeutungen ist aber auch die Präposition ب denkbar: „an einem Berge hinauf- oder herabsteigen".

أقهم (۱۰۴) (nicht mögen — nach etwas gieren).

أقهم bedeutet zwar mit عن oder auch ohne dieses „nicht mögen", mit الى verbunden aber ist es als „nach etwas gieren", wenn auch ungewöhnlich und gewagt, doch gut denkbar (siehe Nöld. S. 69).

شَايَحَ (۱۴۷) (eifrig bestrebt sein, angreifen — sich hüten).

Die erste Bedeutung ist durch die Verse des Abū Ḏu'aib (Hell, XIII, 7f.) sichergestellt:

وَزَعْتَهُمْ حتّى إذا ما تَبَدَّدُوا * سِرَاعًا ولَاحَتْ أَوْجُهٌ وكُشُوحُ

بَدَرْتَ إلى أُولَاهُمُ فَسَبَقْتَهُمْ * وشَايَحْتَ قَبْلَ اليَوْمِ إنّكَ شِيحُ

„Du hast sie aufgehalten, bis du, als sie sich eilig zerstreuten und Gesichter und Hüften sichtbar wurden, im Wettlauf auf die

vordersten von ihnen zueiltest; und du gingst schon vor dem heutigen Tage wacker los, denn du bist ein Draufgänger".

Die gegensinnige Bedeutung liegt in den Versen des Abū Saudā' vor (Quṭrub S. 268, 12; Anb. 177):

„Wenn sie das Geschrei von Rabāḥ hören, wenden sie ihm gegenüber jegliche Vorsicht an".

Die beiden scheinbar gegensinnigen Bedeutungen erklären sich leicht aus der Grundbedeutung „etwas mit Fleiß, Eifer, Sorgfalt, Vorsicht betreiben, verrichten"; in der III. Form bedeutet die Wurzel „diese Tätigkeit an jemand verrichten, Eifer gegenüber einer Person betätigen", also „auf sie losgehen, sie kühn angreifen" u. dgl. Mit der Präposition من verbunden, drückt dieselbe Form aus, daß die gleiche Tätigkeit zu einer Abkehr von der betreffenden Person führt, also „sich gegenüber jemand mit Vorsicht benehmen, vor ihm auf der Hut sein, sich hüten, sich fürchten". Der Gegensinn liegt also wieder nur in der verschiedenen Konstruktion des Verbums. Möglicherweise ist die eine Bedeutung in gewissen Dialekten vorherrschend; behaupten doch die Lexikographen, daß شبح im Dialekte der Huḏail „eifrig" bedeute, während sonst die Bedeutung „sich hütend" die gewöhnliche sei.

طلع (158) (sich nähern — sich entfernen).

Bei diesem Verbum liegt der Gegensinn in der verschiedenen Bedeutung der Präposition على, die einmal die Annäherung, dann aber auch die Entfernung bedeuten soll. Belege aus alten Dichtern werden zwar nicht beigebracht, dennoch aber ist dieser angebliche Gegensinn nicht unglaublich, wenn man die verschiedenen Bedeutungen der Präposition erwägt; das Verbum selbst ist in seiner Bedeutung ziemlich indifferent, „hervorkommen, zum Vorschein kommen, sich erheben (von Gestirnen), emporschießen" (Pflanzen), dann aber überhaupt wie in den modernen Dialekten „gehen". Mit على verbunden, kann es nun, wenn على in seiner Grundbedeutung gebraucht ist, bedeuten „über jemand hinausgehen, so daß man sich über ihm oder jenseits von ihm befindet", also „sich von ihm entfernt"; على kann aber auch eine feindliche Bewegung gegen jemand und dann überhaupt nur eine Bewegung auf jemand zu ausdrücken. Andere Lexikographen (HA. S. 143) verbinden das Verb im Sinne der Entfernung allerdings mit عن, womit überhaupt jeder Anstoß fortfällt.

ولّى (١٦٤) (sich hinwenden — sich abwenden) und غرِض (٢١٤) (dasselbe).

Beide Verba sind voces mediae mit der Bedeutung „sich wenden"; mit إلى verbunden, bedeuten sie „sich hinwenden, zuwenden", mit عن „sich abwenden". غرض speziell mit من „sich von etwas wegsehnen, sich an einer Sache langweilen", hingegen mit الى „sich nach einer Sache sehnen". Einen guten Beleg für letztere Bedeutung gibt Ibn al-Anbārī (S. 69):

إنّى غَرِضْتُ إلى تَنَاصُفِ وَجْهِها * غَرَضَ المُحِبِّ إلى الحَبِيبِ الغائِبِ

„Ich sehnte mich nach der Schönheit ihres Antlitzes, wie der Liebende sich sehnt nach dem abwesenden geliebten Wesen".

رَاغَ (٢٠٩) (sich nähern — sich abwenden).

Das Verbum entspricht genau dem lat. *devertere*, das mit *ab* oder *ad* verbunden werden kann, so im Arabischen mit على oder إلى „zu jemand (heimlich) abschwenken, sich jemand nähern", mit من hingegen „sich von jemand (heimlich) abwenden, ihn verlassen".

Zu ٦٨, ١٥٤ أحرف, حَرُف.

Diese Wurzel gibt den Lexikographen mehrfach Anlaß zur Aufstellung gegensinniger Wortpaare. حرف (ohne Femininendung) wird ausschließlich von einer Kamelstute gesagt und soll bedeuten: 1. mager, dürr, schmächtig, schlank (HT. S. 103, 10), 2. fest, stark, hart, schnell, und zwar sollen diese Bedeutungen hergenommen sein von حرف „Bergspitze, Bergkamm, Grat, Felsvorsprung" oder von حرف „Schwertschneide" oder von حرف „Buchstabe", womit das *Alif*, der dünnste Buchstabe des Alphabets, gemeint sein soll. Die Beziehung auf „Bergkamm, Felsvorsprung" soll die Größe und Höhe, sowie die Schlankheit des Rückgrates, die Beziehung auf das Schwert die Feingliedrigkeit und Schlankheit, sowie die Schnelligkeit und Energie der Gangart erklären. Wie immer es damit sein mag, sicher bezeugt und belegt ist nur die lobende Bedeutung, so durch den Vers des Ḏū-r-Rummah, der eine Kamelstute mit folgenden epitheta ornantia schildert (*Lisān* 10, 386):

جُمَالِيَّةٌ حَرْفٌ سِنَادٌ يَشُلُّهَا * وَظِيفٌ أَزَجُّ الخَطْوِ رَيَّانُ سَهْوَقُ

„Eine hengstähnliche, schlanke, hochgebaute, die ein weitausschreitender, voller, langer Schenkel vorwärts treibt".

Ebenso in dem schon S. 432 angezogenen Verse Quṭrub S. 254, 2:

„Ich durchzog sie (die Wüste) planlos allein, ohne ihrer Schrecknisse zu achten, auf einer (Kamelstute) so schlank wie der Bogen aus Qān-Holz, deren schnelle Gangart stetig ist".

Dieser lobenden Bedeutung steht gegenüber: أحرف الناقة „ein Kamel abhetzen, entkräften, ausmergeln". Die Wurzel حرف gibt aber noch weiteren Anlaß zur Aufstellung von *Aḍdād*; حِرْفة soll nämlich nach Quṭrub (Anb. S. 235) 1. Unglück, Verlust von Eigentum, Ausschluß von den Glücksgütern, 2. Wachsen und Gedeihen im Glücke bedeuten. Allerdings leugnet Ibn al-Anbārī, ja auch Quṭrub selbst, diesen Gegensinn und behauptet, das sei nicht echt arabisch, sondern vulgär; für uns ist das freilich keine Widerlegung, sondern viel eher ein Beweis dafür, daß die beiden Bedeutungen in der gesprochenen Sprache wirklich lebendig waren. Da es wohl nicht möglich ist, diese beiden Bedeutungen auf eine einzige zurückzuführen, so muß man mehrere verschiedenen Ausprägungen oder Derivate annehmen. Als die eine Grundbedeutung ist wohl im Hinblick auf aram. √*ḥrp*, hebr. חרף „scharf, spitz sein", anzusetzen; daraus ergibt sich „schneidig, fein, schlank", aber auch „dürr, mager, abgezehrt", wofür „schlank" häufig nur ein mildernder, euphemistischer Ausdruck ist. Vielleicht hat auch eine volksetymologische Beziehung auf den Buchstaben *Alif* diese letztere Bedeutung nahegelegt. Als zweite Grundbedeutung der Wurzel حرف ist „von der Bahn ablenken, wenden, verändern" anzusetzen (7. Form mit عن „sich von etwas ablenken, sich zur Seite wenden", mit إلى „sich hinwenden, sich zuwenden"); daher bedeutet حُرْفة, حِرْفة „das Zurseitestehen, das Abseitsstehen, das Ausgeschlossensein von den Gütern des Lebens", also „Unglück, Armut, Dürftigkeit", anderseits das „Sichhinwenden, die gewohnheitsmäßige Beschäftigung mit einer Sache, der Erwerb von Unterhalt"; von den aus diesen beiden Wurzeln gebildeten Nomina sind dann verschiedene Verba denominiert worden, deren Bedeutung zunächst indifferent ist; so bedeutet أحرف الناقة „ein Kamel abhetzen", hingegen أحرف مالُه „sein Vermögen wächst". Manche Grammatiker meinen freilich, es liege eigentlich die Wurzel حرث vor, die bedeutet: 1. sich bereichern,

Schätze sammeln, 2. ein Tier abmatten, abhetzen. In der Tat ist ein Wechsel von ف und ث dialektisch erwiesen (vgl. ثمّ–فمّ) und es ist gut denkbar, daß sich in der Vulgärsprache beide Wurzeln gegenseitig beeinflußt haben (vgl. die ausführliche Liste von Fällen, wo ف und ث miteinander wechseln HT. S. 34ff.); aber der Vergleich mit anderen semitischen Sprachen gibt doch einen deutlichen Fingerzeig, daß auch die Wurzel حرف an sich verschiedene Ausprägungen erfahren hat, die schließlich einen Schein von Gegensinn erwecken.

Zu ٦٩ عقوق (schwanger — eine Zeitlang unfruchtbar).

In der Bedeutung „unfruchtbar" liegt wohl ein Euphemismus boni ominis causa vor.

بصير (٧٦) (sehend — blind).

Ein Euphemismus boni ominis causa (تفاؤل). (Vgl. Marçais in den *Orient. Studien* [Festschrift für Nöldeke] S. 425ff.) Für بصير im besonderen reiches Material auch aus dem Hebräischen bei Nöldeke S. 88 und den dort zitierten Arbeiten. (Vgl. auch *Lisān* 6, 292: أبو بصير „blind".) Daß dieser Ausdruck nicht nur literarisch, sondern auch aus dem Munde des einfachen Mannes zu hören ist, sagt as-Siǧistānī (HA. S. 139); er erzählt, daß ein Mann zu einem anderen gesagt habe: لى أُمّ بصيرة, womit er عمياء meinte.

Eine Art Euphemismus liegt auch in den zwei folgenden Worten:

مُعْصِر (١٠١) (Mädchen, das sich der Zeit der Menstruation nähert — Frau, die geboren hat, oder unverheiratet im Hause belassen wird).

Auch hier handelt es sich um einen dialektischen Unterschied; im Dialekte der Qais und Asad bedeutet es „Weib, das sich dem Monatsfluß (der Geschlechtsreife) nähert", im Dialekte der Azd „Weib, das geboren hat", oder „Weib, das unverheiratet geblieben ist". Abu ʿUbaidah und al-Aṣmaʿī sagen, es bedeute „Weib, das die Mannbarkeit oder Volljährigkeit erreicht hat". Die Bedeutung „Weib, das geboren hat" ist nicht weiter auffällig, das ist dann eben eine Frau, die gewissermaßen eine Probe ihrer geschlechtlichen Reife abgelegt hat; sonderbar ist nur die Bedeutung „Frau, die unverheiratet geblieben ist", da hierin wirklich ein gewisser Gegensinn zu liegen scheint.

Bedenkt man aber, daß dem Mädchen, das geschlechtsreif wird und menstruiert, Abgeschiedenheit im Hause vorgeschrieben ist, so könnte das Wort gewissermaßen im euphemistischen Sinne auch von einem Mädchen gebraucht werden, das über die Zeit der Geschlechtsreife hinaus im Hause festgehalten und an der Eheschließung verhindert wird. Es liegt also eine Art von Begriffserweiterung vor, insofern als nicht nur das Mädchen, das bis zum Eintritte der Menstruation und während dieser Zeit im Hause festgehalten wird, معصر genannt wird, sondern überhaupt jedes Mädchen, das, aus welchem Grunde immer, an der Eheschließung verhindert wurde.

حافل (۱۹۳) (Kamelstute mit vollem Euter — mit leerem Euter).

Das Wort wird auch von einem mit großer, das Bett ganz füllender Wassermasse strömenden Flusse gebraucht. Da nur noch Ibn al-Anbārī das Wort als *Ḍidd* anführt und alle Ausprägungen der Wurzel auf Fülle, Menge, Zahlreichtum hinweisen, wird man sich schwer entschließen können, das Wort unter die *Aḍdād* aufzunehmen; es wird höchst wahrscheinlich bei milcharmen Tieren als Euphemismus boni ominis causa angewendet worden sein.

Zu ۷۰ أمين (vertrauend — der, auf den man vertraut).

Beide Bedeutungen sind gut und sicher belegt, Anb. S. 21:

أَلم تَعْلَمِى يا أَسْمَ وَيْحَكِ أَنّنى ✱ حَلَفْتُ يَمِينًا لا أَخُونُ أَمينى

„Wußtest du nicht, o Asmā'(?), — weh dir! — daß ich einen Eid geschworen habe, den, der auf mich vertraut, nicht zu verraten?"

Dagegen an-Nābiġah (Derenbourg 22, 9):

وَكُنْتَ أَمينَهُ لو لم تَخُنْهُ ✱ ولٰكنْ لا أَمَانَةَ لِلْيَمَانِى

„Du wärest sein Vertrauter, wenn du ihn nicht verraten hättest; aber es gibt kein Vertrauen gegenüber dem Jemeniten".

Beide Bedeutungen in einem Verse (HA. S. 103):

وأَمِينٍ حَدَّثْتُهُ سِرَّ نَفْسِى ✱ فَوَعَاهُ حِفْظَ الأَمينِ الأَمِينَا

„Und so manchem Vertrauten anvertraute ich das Geheimnis meines Herzens; und er hütete es, wie der Vertraute den (ihm) Vertrauenden behütet".

Dieser scheinbare Gegensinn beruht möglicherweise auf der bald aktiven, bald passiven Bedeutung der Form فعيل

(vgl. ٨٧ تبيع ,,wer einer Frau folgt — Frau, der man folgt); wahrscheinlich ist aber, daß أمين nur ein Reziprozitätsverhältnis ausdrückt, eine Gegenseitigkeit wie حبيب, das ,,Liebender" und ,,Geliebter" bedeutet.

Zu ٧١, ٧٣, ٨٥, ١٩٦ غريم, بيّع (شرى), كرىٌّ, سام.

Bei diesen Ausdrücken, die ebenfalls Gegenseitigkeitsverhältnisse bedeuten, spielt auch noch die Kulturentwicklung eine Rolle; denn erst mit dem Aufkommen des Geldes wurden Käufer und Verkäufer geschieden, in den primitiven Zeiten des Tauschhandels sind die beiden Kontrahenten durch nichts voneinander unterschieden, denn beide geben und nehmen Ware (vgl. den akkad. Ausdruck *nadānu u maḫāru* ,,geben und nehmen" für ,,Handel treiben"). Bei كرىّ (Mieter — Vermieter), غريم (Schuldner — Gläubiger) liegt aber ein konkret gebrauchtes Verbalabstraktum vor, das zunächst nur das zugrundeliegende Vertragsverhältnis (vgl. lat. *nexus*) bezeichnet (vgl. Nöld. S. 74—76, Giese S. 43ff.). Ganz ähnlich liegt der Fall bei سام (١٩٦) (eine Ware jemandem um einen Preis ausbieten — einen Preis für eine Ware anbieten). Der Gegensinn soll offenbar darin bestehen, daß das Bieten einmal vom Verkäufer, das andere Mal vom Käufer ausgeht. Ein Gegensinn liegt aber darin nicht, sondern ein Reziprozitätsverhältnis wie bei fast allen Ausdrücken, die sich auf den Handelsverkehr beziehen.

Zu ٧٢ مولى (Herr — Sklave).

Beide Bedeutungen sind einwandfrei belegt. Zahlreiche Belege auch bei Nöldeke S. 73, 74, der auch einen Vers gibt, in dem beide Bedeutungen vorkommen:

أَبْلِغْ مَوَالِيَهُ فقد رُزِئُوا * مَوْلًى يَرِيشُهُمُ ولا يَبْرِى

,,Melde es seinen Schützlingen, denn sie sind eines Beschützers beraubt, der sie befiederte und nicht beschnitt".

Auch die übrigen Bedeutungen des Wortes und die anderen Ableitungen weisen darauf hin, daß es sich um ein Reziprozitätsverhältnis handelt, das zwei oder mehrere Personen voraussetzt. مولى bedeutet ja auch ,,Genosse, Verwandter, Schwiegersohn, Sohn, Onkel, Nachbar, Bundesgenosse", also lauter Bedeutungen, die sich aus der Grundbedeutung ,,nahe sein" ohne weiteres verständlich machen lassen. Giese (S. 12) meint frei-

lich, daß die entgegengesetzten Bedeutungen „Herr — Sklave" in der altarabischen Poesie noch nicht vorkommen. Die reichen Belege, die er gibt, ergeben nur die Bedeutung „naher Verwandter" (Scholien: ابن عمّ oder قريب); das Wort ist dann aber in seiner Bedeutung abgeschwächt worden und bedeutet dann einfach den Genossen. In dieser Bedeutung wird es dann zur Bildung „zusammengesetzter" Substantive verwendet wie ذو, صاحب, أبو u. a. An vielen Stellen läßt sich übrigens nicht mit Sicherheit feststellen, welche genaue Bedeutung vorliegt, so *Qor.* 44, 41: يَوْمَ لَا يُغْنِى مَوْلًى عَنْ مَوْلًى; hier paraphrasieren die Kommentatoren مولى mit ابن عمّ; es ist aber ebenso möglich, daß es einfach „Verwandter, Stammesgenosse oder Genosse" schlechthin bedeutet. (Siehe auch Land. S. 182 ff.)

Zu V٣ بيّع.
Siehe V١.

Zu V٤ جمّر (zusammenbinden — ausrupfen, abschneiden).

Dieses *Didd* führt wieder nur Quṭrub an, während es von Ibn al-Anbārī mit Entschiedenheit zurückgewiesen wird. Nach diesem bedeutet جمّر „das Haar (am Hinterkopf) zusammenbinden und knoten" (im Gegensatz zu: lang herabwallen lassen). Als Beweis für die Bedeutung „durch Ausrupfen oder Rasieren des Haupthaares zwei kahle Stellen an den Schläfen bilden" führt Quṭrub ein *Ḥadīṯ* an: لا تُجَمِّرُوا جُنودَكم und erklärt es mit Berufung auf andere Autoritäten als: لا تَقْطَعُوا نَسْلَهم; also wäre جمّر gleichbedeutend mit قطع „abschneiden" und der Ausspruch hieße dann: „schneidet eure Heere nicht von den Sippegenossen ab!" Dagegen gibt Abū Bakr die Erklärung (Anb. S. 239): لا تُطيلُوا حَبْسَهم فى بُعُوثِهم فَتَقْطَعُوا بذاك نَسْلَهم „haltet eure Heere nicht zu lange (in Feindesland) zusammen, damit ihr sie nicht von ihren Familien trennt". جمّر hat also nur die Bedeutung „sammeln, beisammenhalten, *continere*". Al-Anbārī bekämpft auch die Behauptung Quṭrub's, daß die Schläfenlocken (ذُؤَابَة) جُمَارٌ genannt werden. جمر und seine Ableitungen gehen also nur auf das zusammengebundene Haar. Bei so entschiedener Stellungnahme al-Anbārī's wird man gut

tun, das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* zu streichen, zumal die übrigen *Aḍdād*-Lexikographen davon keine Notiz nehmen.

Zu ٧٥ أعور (einäugig, schielend — scharfsichtig).

Die Bedeutung „mit gesunden, scharfen Augen" im eigentlichen Wortsinne ist nicht belegt, sondern nur die Anwendung als Attribut des Raben. Der Gegensinn liegt also nach der Ansicht der Lexikographen darin, daß das Epitheton „einäugig, schielend" einem Tiere beigelegt wird, dessen Scharfsichtigkeit sprichwörtlich ist (vgl. das Sprichwort: أبْصَرُ من الغُراب Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, p. 194, Nr. 148). Nach *Lisān* 6, 292 läge hier eine Metonymie vor, weil der Rabe ebenso wie der Einäugige und Schielende als böses Omen gelte: الأَعْوَرُ الغُرَابُ على تشاؤُم لأنّ الأعور عندهم مشؤم. In diesem Falle bezöge sich أعور also überhaupt nicht auf die Sehschärfe des Raben, sondern wäre nur ein Synonym für مشؤم. Nun sagen aber die Lexikographen ausdrücklich (Anb. S. 235, Z. 6 v. u.), daß der Rabe أعور heiße لصحّة بصره, also wegen seiner Scharfsichtigkeit. Die Erklärung ist vielmehr darin zu suchen, daß nach Ansicht der Araber der Rabe stets ein Auge geschlossen halte, weil ihm dank der außerordentlichen Schärfe ein einziges Auge genüge. أعور bedeutet also in diesem Falle „wer nur ein Auge benützt".

Zu ٧٦ بصير.

Siehe ٦٩.

Zu ٧٧ آدم (weiß — schwarz).

Mit diesem *Ḍidd* betreten wir das so schwierige Gebiet der Farbenbezeichnungen, das eine alle semitischen Sprachen umfassende Einzeluntersuchung verdienen würde, wozu freilich nicht nur sprachliche, sondern auch physikalische und physiologische Kenntnisse erforderlich wären. Im folgenden soll nur ein Versuch gemacht werden, dem Geheimnis der Farbenbezeichnungen nachzuspüren und einige Vermutungen über gangbare Wege zu diesem Ziele aufzustellen. Vorweg sei bemerkt, daß es im Arabischen fast keine einzige Farbenbezeichnung gibt, die durchaus und immer nur einen einzigen Begriff ausdrückt, vielmehr wird fast immer ein Unterschied gemacht, von welchem

Gegenstand oder Lebewesen die betreffende Farbe prädiziert wird. So soll beispielsweise أخضر „grün" und „schwarz", أحمر „rot" und „weiß", أسود „schwarz" und „weiß", أحوى „grün" und „schwarz", أصفر „gelb" und „schwarz" bedeuten, ob mit Recht, bleibe vorderhand dahingestellt; merkwürdig, ja rätselhaft, bleibt es auf jeden Fall, daß der Araber mit seinen Farbbezeichnungen sich nicht unbedingt und unter allen Umständen an einen einzigen Begriff gebunden fühlt, sondern die Möglichkeit ins Auge faßt, daß ein und dasselbe Wort nicht nur verschiedene Nuancen derselben Grundfarbe, sondern überhaupt ganz verschiedene Farben bezeichnen könne. Daraus darf man wohl mit aller Vorsicht den Schluß ziehen, daß solche Farbennamen nicht einfache Grundfarben, sondern Farbenkombinationen oder Helligkeitskontraste bezeichnen. Ein Beispiel möge das erläutern. Quṭrub (S. 278, 2) und mit ihm andere *Aḍdād*-Lexikographen behaupten daß einige Kommentatoren in dem Verse *Qor.* 2, 64, wo von der Kuh die Rede ist, deren Bedeutung *Num.* 19 und *Deuteron.* 21 auseinandergesetzt ist (بقرة صفراء), ferner auch in dem Verse *Qor.* 77, 33, wo die von der Hölle ausgesprühten Funken mit (gelben?) Kamelen verglichen werden (جمالات صُفْر), أصفر nicht als „gelb", sondern als „schwarz" erklären. Daß an diesen zwei Stellen أصفر „gelb" oder doch nicht „schwarz" bedeutet, kann im Hinblick auf die alttestamentliche Darstellung, wo allerdings von einer „roten Kuh" die Rede ist, sowie (bei 77, 33) wegen der Sache selbst nicht zweifelhaft sein. Daß trotzdem einige Kommentatoren — wenn auch vielleicht irrtümlich — auf den Gedanken verfallen konnten, أصفر, das im allgemeinen „rotgelb" bedeutet, an diesen zwei Stellen mit أسود zu erklären, bliebe, zumal ein dogmatisches Bedenken schlechterdings unerfindlich ist, rätselhaft, wenn wir nicht wüßten, daß die beduinischen Kamelzüchter tatsächlich schwarze Kamele nicht nach ihrer Grundfarbe, die niemals rein vorkommt, vielmehr immer ins Gelbliche spielt, sondern nach den aufgesetzten gelben Lichtern أصفر benennen. Dabei mag ein gewisser Euphemismus ebenfalls eine Rolle gespielt haben, insofern man ein solches Tier nicht geradezu als „schwarz" bezeichnen wollte, da diese Tiere im allgemeinen als minderwertig gelten und daher meist in der Jugend geschlachtet werden (vgl. über Kamelfarben:

Jacob, S. 68 f.). Die Erklärung der Kommentatoren nimmt offenbar auf diesen Fachausdruck der Kamelzüchter Bezug und überträgt ihn auf diese zwei Stellen, obwohl hier wirklich gelbe Kamele gemeint sind. Wir haben es also bei diesem terminus technicus mit einer Farbbezeichnung zu tun, die nicht den vorherrschenden Grundton, sondern die auffälligen aufgesetzten Lichter in den Vordergrund stellt. Diese für das Kamel in gewissem Sinne gültige Gleichung أصفر = أسود wird dann verallgemeinert und z. B. auch auf folgenden Vers des al-Aʿšā angewendet (Anb. S. 104):

تِلْكَ خَيْلِي منه وتِلْكَ رِكَابِي ✱ هُنَّ صُفْرٌ أَلْوَانُهَا كالزَّبِيبِ

„Das sind meine Pferde von ihm und das meine Reitkamele, sie sind gelb (?), ihre Farbe gleicht der der Zibeben".

Auch hier soll صفر „schwarz" bedeuten, obwohl الأَصْفَرَانِ u. a. auch „Safran und Zibeben" bedeutet, also offenbar gelbe Zibeben gemeint sind.

Etwas Ähnliches müssen wir auch für die Farbe آدم annehmen; das Wort bedeutet ursprünglich sicher weder „schwarz" noch „weiß" im strengen Wortsinne, sondern eine Mischfarbe „rötlich-weiß" oder eine Farbenkombination „weiß und braun" (Gazelle — am Bauche weiß mit scharfer Trennungslinie gegen die braune Rückenpartie), oder es ist eine bloße Kontrastbezeichnung; von einem Kamele gesagt, bezeichnet es nämlich eine Farbe, die aus Weiß und Schwarz gemischt ist, nach einigen aber „intensiv weiß", nach anderen „weiß mit schwarzen Augensternen"; von einer Gazelle gesagt, heißt es ebenfalls „weiß mit schwarzen Augensternen", oder eine Farbe, der Weiß beigemischt ist, oder „weiß mit dunkeln Streifen", während die vollständig weiße Gazelle رِئْمٌ, pl. آرَامٌ heißt; nach anderen wieder heißt آدم „weiß am Bauche und braun an den Flanken". Von Menschen gesagt, heißt es „braun". So bezeichnet also auch آدم nicht die Gesamtfarbe des Tieres, sondern die auffallenden kontrastierenden Flecken oder Streifen von dunklerer oder hellerer Farbe, die dem Grundtone aufgesetzt sind. Eine Parallele zu diesen sonderbaren Farbbezeichnungen bietet das griechische *χλωρός*, das „grün, gelb, weiß, blaß" bedeutet; sicherlich bezeichnet das Wort ursprünglich keine dieser Farben schlechthin, sondern nur einen Farbenkontrast, ebenso das hebräische ירק

„gelbgrün, blaß, farblos". Auch أخضر bedeutet nicht nur „grün" sondern ganz allgemein eine dunkle, schwärzliche, schmutzige Farbe, aschgrau, schmutzigbraun, lohfarben, ja bisweilen steht أخضر geradezu für أسود, wie andererseits أسود für أخضر eintreten kann. So wird denn auch die Gesichtsfarbe der echten Araber als أخضر bezeichnet, so in dem Verse des Faḍl b. al-ʿAbbās (Anb. S. 245):

وَأَنَا الأَخْضَرُ مَنْ يَعْرِفُنِى ✱ أَخْضَرُ الجِلْدَةِ فِى بَيْتِ العَرَبْ

„Ich bin der Braune — wer kennt mich? — der Braunhäutige unter dem Adel der Araber".

Die Nationallexikographen erklären أخضر hier allerdings als „edel, edelmütig, hochherzig", weil der edle Mann mit dem grünen Wasser oder mit einer grünen Frühlingspflanze verglichen werde; aber أخضر الجلدة kann sich doch nur auf die Gesichtsfarbe beziehen und bedeutet also den von Wind und Wetter gebräunten Wüstenwanderer und Kriegsgesellen; daraus ergibt sich dann, zumal für den Ansässigen, eine üble Nebenbedeutung, etwa im Sinne unseres „Zigeuner". Aus der Bedeutung „grün" oder „schwarz" ergibt sich dann auch die tadelnde Bedeutung „gemein, niedrig", weil, wie der Kommentar zu *Ḥamāsah* S. 282 meint, der Mensch infolge des Tadels grün oder schwarz wird. So heißt es bei Ǧarīr (Anb. S. 245):

كَسَا اللُّؤْمُ تَيْمًا خُضْرَةً فِى جُلُودِها ✱ فَوَيْلًا لِتَيْمٍ مِنْ سَرَابِيلِهَا الخُضْرِ

„Bedeckt hat der Schimpf die Taimiten mit Schwärze (oder mit Grün) auf ihrer Haut; und wehe den Taimiten wegen ihrer schwarzen (oder grünen) Kleidung!"

Noch deutlicher ist die Bedeutung „schwarz" in folgendem Verse (Anb. S. 246):

يَا نَاقَ خُبِّى خَبَبًا زَوَرَّا ✱ وَعَارِضِى اللَّيْلَ إِذَامَا آخْضَرَّا

„O Kamelstute, schlage einen scharfen Trab an und wetteifere mit der Nacht, wenn sie hereindunkelt!"

Bei der Erklärung des Gegensinnes von أخضر bewegen sich übrigens die Lexikographen in einem circulus vitiosus, indem sie zu erweisen suchen, daß die Dichter أسود für eine grüne Farbe verwenden, so in dem Verse Anb. S. 223:

وَلَيْلٍ كَلَوْنِ السَّاجِ أَسْوَدَ مُظْلِمٍ ✱ قَلِيلِ الوَعَى دَاجٍ كَلَوْنِ الأَرَنْدَجِ

„Und so manche Nacht wie die Farbe eines (grünen persischen) Mantels, eine schwarze, finstere (habe ich durchritten), in der nur wenige Geräusche zu vernehmen waren, eine düstere, wie die Farbe des schwarzen Leders".

Hier behaupten nun die Lexikographen, ساج bedeute soviel wie طَيْلَسَان, d. i. ein grüner, persischer Mantel (أخضر), das folgende أسود und أرندج beweise aber, daß hier أخضر soviel bedeute wie أسود. Eine solche Erklärung werden wir natürlich ablehnen und den Vers vielmehr als Beleg dafür ansehen, daß أخضر und أسود Begriffe sind, die einander keineswegs ausschließen, sondern eben eine düstere Farbe bezeichnen, die zwischen schwarz, dunkelgrün, braungrün die Mitte hält (vgl. die „purpurne Finsternis"). Ibn al-Anb. selbst scheint übrigens das Wort أخضر nicht als *Ḍidd* zu betrachten, weil er zum Schluß die Ansicht einiger Grammatiker anführt, wonach das intensive Grün sich stark dem Schwarzen nähere. Als Beleg für diese Meinung führt man *Qor.* 55, 64 an, wo von den Paradiesesgärten gesagt ist, sie seien مُدْهَامَّتَانِ, d.i. schwarz oder dunkelfarbig, d. h. dunkelgrün, intensiv grün.

Ähnlich wie bei أخضر steht es mit أحْوى (Anb. S. 227), das sowohl das frische, saftige Grün der bewässerten Pflanzen bezeichnen soll, als auch die Farbe der verdorrenden Gewächse, also entweder dunkelgrün, graugrün oder gar schwarz. Daneben bedeutet es aber nach Ausweis der Lexika „dunkelrot, rostbraun", also wieder keine ausgesprochene, eindeutige Farbe, sondern eine Farbenkombination, bei der ein düsterer Ton vorherrscht.

Anders hingegen scheint mir der Fall bei أحمر zu liegen, das nach Anb. S. 223—24 „rot" und „weiß" bedeuten soll. Merkwürdigerweise bezeichnet aber Ibn al-Anb. dieses Wort nicht als wirkliches *Ḍidd*, sondern nur als *ḍidd*-ähnliches. Die gewöhnliche Bedeutung ist „rot, rotbraun". Die Bedeutung „weiß" beruht aber nur auf einer falsch verstandenen Metonymie, die ihrerseits wieder auf einen Ausdruck per merismum zurückgeht. Wir finden nämlich in der Ḥadīṯliteratur die häufige Gegenüberstellung أسود — أحمر; so soll Moḥammed gesagt haben بُعِثْتُ الى الأحمر والأسود „ich bin entsendet worden (als Prophet) zu den Weißen (?) und Schwarzen", oder أُرْسِلْتُ الى الأحمر

والأسود; hier soll أحمر die weiße Rasse, أسود die Neger bezeichnen; nach anderen soll أحمر die Nichtaraber, أسود die Araber bezeichnen. Nach Ṯa'lab soll an diesen Stellen أحمر statt أبيض deshalb gebraucht sein, weil أبيض, von einem Menschen gesagt, sich nicht auf die Gesichtsfarbe beziehe, sondern „rein, fehlerlos" bedeute, oder weil أبيض als Euphemismus für „aussätzig" gebraucht werde. Viel näher aber läge doch die Annahme, daß in den genannten Wendungen entweder أحمر die rotbraunen Araber im Gegensatze zu den Schwarzen bezeichnen soll, oder daß mit أسود die dunkelfarbigen Stämme überhaupt und mit أحمر die von uns „weiß" genannte Rasse gemeint ist. Daß diese als „rot" bezeichnet wird, ließe sich daraus erklären, daß den Arabern an den Griechen, Persern usw. nicht so sehr die Hautfarbe auffiel, als das intensive Rot der Wangen und Lippen. Aber auch diese Erklärung scheint doch sehr gezwungen; es handelt sich vielmehr um einen Ausdruck per merismum, der soviel bedeutet wie „alle" (vgl. A. Fischer, *Ausdrücke per merismum im Arabischen*, Streitberg-Festgabe 47 f.; Goldziher, *Mohammedanische Studien* I, S. 268).

Bei أسود, das auch „weiß" bedeuten soll (Anb. S. 224), beruht dieser angebliche Gegensinn auf einem offenkundigen Mißverständnisse. In dieser Bedeutung „rein, weiß" wird es als Attribut eines درهم gebraucht. Das ist aber nur hineininterpretiert, denn entweder heißt hier أسود „edel, geschätzt, wertvoll", oder es bedeutet wirklich „schwarz" und ist in diesem Falle ein schmückendes Beiwort des Silbers, weil gerade das feine Silber durch das Alter eine schwärzliche Patina erhält; übrigens scheint auch Ibn al-Anb. selbst dieser Ansicht zu sein, wenn er sagt:

وقال بعضهم ليس الاسود من الاضداد لأنّ الدرهم إذا وُصِفَ بالسواد فانّما يُذْهَبُ به الى أنّه قديم الفِضّة جيّدها

جون (٧٩), جونة (٩٤) (dunkel, schwarz — hellglänzend, weiß).

Im Dialekte der Quḍā'ah bedeutet es „schwarz, dunkel", sonst „hell, weiß". Die Belege dafür (Anb. S. 73 ff.) sind unanfechtbar wie bei wenigen anderen *Aḍdād*. Nach *Lisān* 16, 258, 9 steht تَجَوَّن vom weißen Anstrich des Tores bei der Hochzeit, wie auch vom schwarzen bei Todesfall. Da es wahrscheinlich über das Aramäische aus dem Persischen *gaun* „Farbe" entlehnt

ist, so bedeutet es zunächst überhaupt nur eine auffällige Färbung, ist also auch eine Art von vox media (vgl. Nöld. S. 94).

دُرْع (۱۴۲).

Dieses *Ḍidd* soll darin seinen Gegensinn haben, daß درع (als Plural von أدرع) einerseits die drei Nächte des Monats bedeutet, deren erster Teil hell und deren letzter Teil dunkel ist, anderseits die Nächte, bei denen das Umgekehrte der Fall ist. Ebenso soll es, auf Schafe angewendet, solche bezeichnen, deren Vorderteil weiß und deren Hinterteil schwarz ist oder umgekehrt. Belege dafür werden nicht angeführt. Aber wie immer dem sei und was auch immer die Grundbedeutung dieser Wurzel sein mag, einen Gegensinn können wir darin nicht erblicken; das Wort bedeutet, jedenfalls zuerst auf Tiere angewendet, eine auffällige Doppelfarbigkeit, dann, auf die Nacht übertragen, eine solche, die zum Teil mondhell, zum Teil mondlos ist, ferner auch in weiterer Übertragung ein Pferd, dessen Vater edel, dessen Mutter unedel ist.

Zu ۷۸ أبو البيضاء (Abessynier).

Bei diesem Ausdrucke kann es sich nur um einen Scherz handeln, etwa in dem Sinne unseres „klar wie Tinte".

Zu ۷۹ جون.
Siehe ۷۷.

Zu ۸۰, ۸۱ قبل, بعد.

Zum Beweise des Gegensinnes von بعد beruft man sich auf die Stelle *Qor.* 21, 105: ولقد كَتَبْنَا فى الزَّبُورِ من بعد الذِّكْر „und wir schrieben in den Psalmen nach der Ermahnung". Hier müsse بعد „vor" bedeuten, weil mit ذكر der Qorān gemeint sei und die Psalmen doch vor dem Qorān geschrieben seien. Daß aber ذكر die Thora bedeuten könne, ist den Kommentatoren offenbar entgangen. Auch der Vers des Abū Ḫirāš (Quṭrub S. 257, 3) ist als Beleg für die Bedeutung „vor" gänzlich unbrauchbar; ʿUrwah, der Bruder des Dichters, und sein Sohn Ḫirāš waren auf der Reise gefangen genommen worden; während aber ʿUrwah getötet wurde, gelang es Ḫirāš zu entkommen; darauf soll der Vater diesen Vers gesprochen haben. Hier soll nun بعد soviel wie قبل bedeuten, weil nach einer anderen Version Ḫirāš vor ʿUrwah entkommen sei. Diese

Auslegung bedarf keiner Widerlegung; der Vers würde also lauten:

„Ich pries meinen Gott nach dem Tode 'Urwah's, da (wenigstens) Ḫirāš entkommen war, denn manches Unglück ist leichter zu ertragen als ein anderes".

Die übrigen Belegstellen sind sämtlich dem Qorān entnommen und zwar solchen Abschnitten, wo von der zeitlichen Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsakte die Rede ist (*Qor.* 27, 28; 41, 9 und 10; 50, 37; 57, 4; 68, 13; 79, 30). Wie immer diese Stellen zu verstehen sind, so steht doch fest, daß an keiner einzigen بعد notwendig die Bedeutung „vor" hat; höchstens muß zugegeben werden, daß Moḥammed sich öfter widerspricht, eine Annahme, die freilich für muslimische Kommentatoren nicht in Frage kommt. Daneben soll بعد auch die Bedeutung von مَعَ haben, so *Qor.* 68, 13 عُتُلٍّ بعد ذٰلك زَنِيمٍ „ein Grobian und Bastard dazu". Auch hierin liegt kein Gegensinn, denn aus der Bedeutung „nach" ergibt sich leicht „später, außer, außerdem, weiterhin, noch dazu".

Zu ٨٢ حَوْمان (ebener, glatter Platz — rauher, harter Platz).

Über dieses Wort ist es schwer eine Entscheidung zu fällen, weil einerseits die Grundbedeutung der Wurzel unbekannt ist, anderseits die Lexikographen in der Erklärung des Wortes weit auseinandergehen. Nach einigen ist es ein harter Boden, nach anderen ein ebener Boden, auf dem der 'Arfağ-Baum gedeiht, nach anderen wieder bedeutet es Bergspalten, wieder andere erklären es als „harter Boden, auf dem es keine Hügel oder Steinhaufen (إِكَامٌ), noch schlechtes aus Sand, Lehm und Steinen bestehendes Erdreich (بُرْقة) gibt". Diese Bedeutungen müssen einander keineswegs widersprechen. Das Entscheidende scheint doch zu sein, daß حومان ein ebenes Terrain ist, das wohl hart, aber nicht steinig ist, so daß gewisse Gewächse darauf fortkommen.

Zu ٨٣ أفرع.
Siehe ٦٨.

Zu ٨٤ ربيبة (Stiefmutter — Stieftochter).

Das in vielen, besonders semitischen Sprachen zu beobachtende Schwanken der Bezeichnungen für Verwandtschaftsver-

hältnisse ist zweifellos darauf zurückzuführen, daß diese Bezeichnungen eigentlich voces mediae sind, die Reziprozitätsverhältnisse ausdrücken. Dieses Schwanken findet sich besonders auffällig im Äth.; so ist im Geez ሐም „Schwiegervater und Schwiegersohn", ሐማት „Schwiegermutter und Schwiegertochter", im Tigrē *ḥam* „Schwiegervater und Schwiegersohn", ኀማት „Schwiegermutter". Beide werden oft verwechselt und die letztere Form auch für Schwiegervater, Schwiegertochter, Schwiegersohn gebraucht. Im Ḥararī bezeichnet *ḥāmat* alle Grade der Verschwägerung für das männliche, *ḥamātī* für das weibliche Geschlecht (vgl. Nöld. S. 78). Bei ربيب, ربيبة ist aber wohl noch ein anderer Grund für den scheinbaren Gegensinn wirksam gewesen, nämlich der abstrakte (infinitivische) Charakter der Form فعيل, die entsprechend ihrem Ursprung als Verbalnomen, das konkret angewendet wird, sowohl aktives, wie passives Partizip sein kann (vgl. ٦٢, ٧٠, ٨٧). Auf diesen Ursprung weist auch die Bemerkung Ibn al-Anbārī's (S. 93), daß es in der Bedeutung „Stieftochter" in Verbindungen wie امرأةٌ رَبيبٌ, جاريةٌ رَبيبٌ ohne Femininendung bleibt, wie das auch sonst bei dieser Form der Fall ist.

Zu ٨٥ كرىّ.
Siehe ٧١.

Zu ٨٦ مسجور (voll — leer).

Auch bei diesem Worte wird man sich nur schwer zur Annahme des Gegensinnes entschließen können, da für die Bedeutung „leeren" eigentlich keine Belege vorliegen, während „füllen", anfüllen" ganz gewöhnlich und vielfach belegt ist. Die einzige Stelle, die für „leeren" in Betracht käme, ist *Qor.* 81, 6: وإذَا البِحَارُ سُجِّرَتْ. Es gibt aber wenige Stellen im Qorān, die so viele und so widersprechende Auslegungen gefunden haben, wie gerade diese: „wenn die Meere gefüllt werden", „wenn die Meere überfließen", „wenn die Meere ineinanderfließen und eins werden", „wenn die Meere fortfließen", „wenn die Meere in Brand geraten", „wenn die Meere wasserlos werden", „wenn die Meere infolge des Weltenbrandes austrocknen" u. a. Diese verschiedenen Auslegungen haben ihren Grund darin, daß man sich nicht vorstellen konnte, wie die Meere sich füllen sollten, da sie ja schon mit Wasser gefüllt sind; so

erfand man, entsprechend den anderen *παράδοξα* und *ἀδυνατά* des Weltunterganges, auch für das Meer einen Vorgang, der dem gewöhnlichen Zustande entgegengesetzt sein sollte und legte dem Worte سجر im Widerspruche mit seiner gewöhnlichen Bedeutung willkürlich einen Gegensinn unter. Welche von diesen Bedeutungen an unserer Stelle vorliegt, ist schwer zu entscheiden, man wird aber mit „zum Abfluß bringen" oder „zum Überfließen bringen" nicht weit fehlgehen. So kämen wir auch dem angeblichen Gegensinn nahe. Die zweite Stelle, wo angeblich „leeren" vorliegt, ist der Ausspruch einer Sklavin aus dem Ḥiğāz, die von einem vollkommen ausgetrockneten Brunnen gesagt haben soll: انّ حَوْضَكم لَمسجور. Hier liegt aber gewiß entweder eine Ironie oder, wie die Nationallexikographen meinen, ein Euphemismus boni ominis causa vor; man müßte aber, um darüber zu entscheiden, auch die Situation kennen. Als Grundbedeutung wäre also etwa „fließen lassen" anzusetzen; dazu würden auch die sonstigen Bedeutungen der Wurzel gut passen: „das Haar herabhängen, wallen lassen", in der VII. Form „in langer Reihe hintereinander herschreiten", مسجور „aufgereihte Perlen". So wäre es auch denkbar, daß die vox media „fließen lassen" sich in zweifacher Richtung entwickelt hätte: einerseits „einfließen lassen", anderseits „ausfließen lassen (in ein anderes Gefäß)"; mit der zweiten Bedeutung wären wir dann bei „leeren" angelangt. Aber diese Belege können, wie gesagt, in keiner Weise zur Annahme eines Gegensinnes zwingen, dieser hat vielmehr seinen Ursprung in der Qorānexegese.

Zu ٨٧ تبيع (wer einer Frau folgt — Frau, der man folgt). Siehe ٧.

Zu ٨٨ مفازة (Rettung — Untergang).

Nimmt man (Nöld. S. 95, 96) als Grundbedeutung der Wurzel „weggehen" an, so ergibt sich daraus einerseits „vergehen, umkommen", anderseits „entgehen, entkommen" ohne Zwang als doppelte Ausprägung einer vox media.

Zu ٨٩ رتو (schwächen — stärken).

Beide Bedeutungen sind gut belegt. هٰذا طعام يَرْتُو الفؤاد „eine herzstärkende Speise". Hingegen „schwächen" Ḥāriṯ, *Mu'allaqah* v. 26 (Quṭrub S. 258, 9):

„Einen (Berg) mit düsterer Miene gegenüber allem, was da kommen mag, den ein schwerer Schicksalsschlag nicht schwächt".

Nöldeke (S. 98) meint, die Grundbedeutung „zusammenschnüren" sei als Bild für Schwäche (Hemmung) und für Stärke (Festigkeit, solides Zusammendrängen) gebraucht. Es ist aber wohl nicht zu übersehen, daß diese Wurzel nach Ausweis der Lexika noch andere konkretere Gegensinnigkeiten aufweist, die gewiß primär sind, während die erwähnten psychologischen Metaphern erst von da übertragen sein könnten; so bedeutet رتو auch „einen Schlauch zusammenziehen, zusammenbinden" und „lockern", ferner „den Eimer langsam heraufziehen" und „hinablassen". Diese Gegensinnigkeiten lassen sich aus einer Grundbedeutung „zusammenschnüren" nicht wohl ableiten. Man könnte etwa an eine Beeinflussung durch die Wurzel رتأ denken, die „den Knoten knüpfen, bleiben, verweilen", aber auch „entlassen werden, weggehen" bedeutet also auch einen Gegensinn aufweist, aber die Bedeutungen sind doch zu verschieden, um eine solche Vermutung zu bestätigen.

Zu ٩٠ تأثّم (sündigen — sich der Sünde enthalten).

Die zweite Bedeutung ist die gewöhnliche, die erste wird von den Lexika nicht aufgeführt (vgl. Lane S. 22 a, b); nach den Nationallexikographen gibt es 6 Verba der V. Form, die alle bedeuten: sich von dem abwenden, was durch die Wurzel ausgedrückt ist, nämlich تأثّم, تحوّب, تحنّث, تحرّج, تنجّس, تهجّد. Aber nur von تأثّم und تحنّث wird die Bedeutung „sündigen" behauptet (Anb. S. 109 und 116). Da diese Verba offenbar Denominative sind, so ist die Bedeutung „sündigen" gewiß als möglich zu betrachten, muß aber in Ermangelung eines Beleges doch sehr zweifelhaft bleiben.

Zu ٩١ فرى (zerschneiden — zusammennähen).

Der scheinbare Gegensinn ergibt sich leicht aus der Grundbedeutung „schneiden"; dieses Schneiden kann ein Zerschneiden im Sinne der Zerstörung sein, oder ein Zuschneiden, Zurechtschneiden (Schuster, Schneider). Ein guter Beleg für die Bedeutung „zurechtschneiden" ist der Vers Quṭrub S. 258, 15: „Du schneidest wirklich zurecht, was du ausgemessen hast,

aber manche Leute messen aus, schneiden aber dann nicht zurecht".

Zu ٩٢ شِفّ (Gewinn, Vorteil — Verlust, Einbuße, Nachteil).

Die Belegstellen können nur die zweite Bedeutung erweisen; für die erste werden einige Redensarten angeführt, wie مَا أَحْرَصَ فلانا على الشفّ, was erklärt wird mit على الرِّبْح, oder فلان أَشَفُّ من فلان d. h. أَفْضَلُ وأَكْبَرُ سِنًّا. Auch die zahlreichen Stellen der *Ḥamāsah* geben nur die zweite Bedeutung. Von einer Münze oder einem Gewichte gesagt, soll يشِفّ قليلا bedeuten: يزيد oder ينقُص. Diese Anwendung könnte eine Handhabe zur Erklärung dieses höchst auffälligen Gegensinns geben; nimmt man als wahrscheinlichste Grundbedeutung „abschaben, abreiben" an, so könnte شفّ als Konkretum Dasjenige sein, was man von einem Gewichte oder einer Münze in betrügerischer Weise abschabt, um sich dadurch einen Vorteil zu verschaffen (Kipper und Wipper). شفّ wäre dann einerseits das Minus an Gewicht, anderseits der durch das Kippen gewonnene Vorteil. In weiterer Entwicklung könnte dann شفّ überhaupt das unrichtige Gewicht bedeuten, sei es als Minus oder Plus. Wenn auch diese Erklärung nur eine Vermutung ist, so ist doch auch zuzugeben, daß solche betrügerische Manipulationen an Maß und Gewicht zu einer derartigen Bedeutungsentwicklung führen konnten.

Zu ٩٣ بَرَّد (kaltmachen — erhitzen).

Als angeblicher Beleg für die Bedeutung „erwärmen, erhitzen" wird der Vers Quṭrub S. 258, 3 v. u. zitiert. Zur Erklärung dieses Verses gibt Ibn al-Anb. selbst und *Lisān* 4, 49 an, es sollte heißen: بَلْ رِدِيهِ, woraus durch Assimilation بَرِّدِيهِ entstanden ist.

Zu ٩٤ جونة.
Siehe ٧٩.

Zu ٩٥ وراء.
Siehe ١٢.

Zu ٩٦ برح (aufhören, verborgen sein, sich verbergen — sich zeigen).

Für dieses Wort gibt nur Quṭrub im Widerspruch mit allen anderen Lexikographen die Bedeutung استتر an, während es sonst immer „aufhören, ablassen, weggehen" bedeutet und synonym mit زال ist. Die Bedeutung „offenbar werden, sich zeigen" liegt ebenfalls ursprünglich nicht vor, sondern ist nur aus der Redensart برح الخفاء erschlossen, die aber eigentlich bedeutet „der Zustand der Verborgenheit hat aufgehört", also „das Verborgene ist sichtbar geworden, hat sich gezeigt".

Bemerkenswert sind einige Fälle, wo برح ohne Negation steht in der Bedeutung لا أَبْرَحُ, so Anb. S. 92:

وَأَبْرَحُ مَا أَدَامَ اللّٰهُ قَوْمِى ✶ بِحَمْدِ اللّٰهِ مُنْتَطِقًا مُجِيدًا

„Ich werde, solange Gott mein Volk bestehen läßt, durch Gottes Gnade nicht aufhören, einen Gürtel zu tragen und einen guten Renner zu reiten".

Oder (Imra'a-l-Qais, Ahlw. 52, 22):

فَقُلْتُ يَمِينَ اللّٰهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا ✶ ولو قَطَعُوا رَأْسِى لَدَيْكِ وَأَوْصَالِى

„Ich sprach: bei Gott, ich werde nicht aufhören zu bleiben, mag man mir auch bei dir den Kopf und die Gliedmaßen abhauen".

Zu ٩٧ دعظاية (lang, groß — kurz, klein).

Drei synonyme Adjektive dieser eigentümlichen Bildung werden von den Lexikographen angeführt: جعظاية, دعكاية, دعظاية; für alle drei wird als Grundbedeutung angegeben كثير اللحم oder لحيم, also „fleischig, muskulös, dick"; dazu fügen sie freilich als spezielle Bedeutung قصير, setzen aber hinzu: ولو طال oder قَصُرَ أو طالَ. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die Grundbedeutung „fleischig" ist. Da aber der Kleine, Untersetzte fast immer den Eindruck des Dicken macht, so kann es wohl zunächst auf diesen gehen, aber durchaus nicht ausschließlich. Die Femininendung, die auch für das Maskulinum gilt, zeigt vielleicht, daß eine verächtliche Eigenschaft bezeichnet werden soll (siehe auch ٤٩).

Zu ٩٨ قاسط (gerecht — ungerecht).

Auch dieses Wort können wir nicht als *Ḍidd* betrachten, da nur die IV. Form „gerecht handeln" bedeutet, die I. Form aber „ungerecht handeln". Es liegt hier wieder die von den Grammatikern als „umkehrende" bezeichnete, von uns als

Denomination aufgefaßte IV. Form vor. Für die I. Form wird nun zwar ebenfalls die Bedeutung „gerecht handeln" behauptet, aber nicht bewiesen und belegt. Der Grund für diese Behauptung dürfte in einer abweichenden Vokalisation von *Qor.* 4, 3 zu suchen sein: وإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِى اليَتَامى „und wenn ihr befürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu handeln"; dafür ist auch die Lesart تَقْسُطُوا überliefert, die dann notwendig die Bedeutung „gerecht handeln" bekommen müßte. Die Bedeutungen für die I. und IV. Form sind gut belegt: *Qor.* 49, 9 أَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ „handelt gerecht, siehe, Allāh liebt die, die gerecht handeln".

Ḥāriṯ, *Muʿallaqah* 28:

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وأَكْمَلُ مَنْ يَمْـشِى ومِنْ دُونِ مَا لَدَيهِ الثَّنَاءُ

„Ein gerechter König, der vollkommenste von denen, die da (auf Erden) wandeln, hinter dessen Verdiensten das Lob zurückbleibt".

Qor. 72, 15 وأمّا القاسطون فكانوا لجهنّم حطبا „was aber die Ungerechten betrifft, so sind sie Brennstoff für die Hölle". Belege aus anderen semitischen Sprachen bei Nöldeke S. 98.

Zu ٩٩ قرأ (menstruieren — rein sein).

Der scheinbare Gegensinn ist von Redslob (S. 23, Anm. 5) erklärt worden; er besteht in einer dialektischen Verschiedenheit zwischen den Mundarten von Ḥiǧāz und ʿIrāq; im ersteren bedeutet es „rein sein", im zweiten „menstruieren". Der Gegensinn beruht nach Ansicht der Nationallexikographen darauf, daß die Zeit der Menstruation als eine Periode der Unreinheit der Frau gilt und daß somit dasselbe Wort „Reinheit" und „Unreinheit" bedeutet. Nach Quṭrub hat allerdings die IV. Form allein die Bedeutung „menstruieren", die I. Form aber nur „rein sein". Die von Redslob vermutete Bedeutungsentwicklung von قرء „Akt der Menstruation, welche zugleich die Reinigung bewirkt, also der durch die Menstruation herbeigeführte Übergang aus dem Zustand der Unreinheit in den der Reinheit" trifft gewiß das Richtige. Die Grundbedeutung ist „Zeitabschnitt, Periode", dann speziell wie im Deutschen die

für die Frau bedeutungsvolle Zeit, also eine Bedeutungsentwicklung durch Verengerung der Begriffssphäre, die sich auch in anderen Sprachen findet: *menses*, *μῆνες*. Auf semitischem Gebiete ist eine Parallele hebr. עדה „Monatsperiode der Frau" (Jes. 64, 5), entsprechend der Wurzel عدّ „zählen", also „die abzuzählende Zeit" (vgl. عِدَّة „Wartezeit der Frau vor der Wiederverehelichung"). Demgemäß wird man als Grundbedeutung von قرأ („laut lesen, rezitieren") „laut abzählen, skandieren" annehmen dürfen, während قرأ in der Bedeutung „menstruieren" erst von قرء denominiert ist. Eine Art Übergang von einer Bedeutung zur anderen ist die *Lisān* 1, 127 angeführte Bedeutung „Zeit zwischen zwei Menstruationen".

Zu ١٠٠ خِطْب (wer eine Frau zur Ehe begehrt — Frau, die zur Ehe begehrt wird).

Der Gegensinn dieses Wortes, das Quṭrub allein anführt, beruht darauf, daß es ursprünglich nur ein Verbalabstraktum ist, das sowohl aktive, wie passive Bedeutung haben kann, ebenso wie das entsprechende نِكْح, das „Heirat" bedeutet. In der جاهليّة pflegte nämlich der Mann, der ein Mädchen zur Frau begehrte, sich vor dem Zelte der Auserwählten aufzustellen und zu rufen: خِطْب (خُطْب), worauf der Brautvater oder Vormund antwortete: نِكْح (نُكْح). خطب bedeutet also zunächst nichts anderes als „Werbung".

Zu ١٠١ معصر.

Siehe ٦٩.

Zu ١٥٢ تفطّر, فُطْر.

Über dieses *Ḍidd*, das außer Quṭrub nur noch Ibn al-Anb. anführt, ist es schwer eine Entscheidung zu treffen, weil weder die Bedeutung von تفطّر (Zustand der Kamelstute, wenn aus dem Euter keine Milch herauskommt), noch die von فُطْر (frisch gemolkene Milch) sicher belegt ist. Die Lexika führen unter der V. Form nur die gewöhnliche Bedeutung „sich spalten, zerreißen, platzen" auf. Immerhin ist es gewiß, daß die Wurzel فطر mit dem Melken im Zusammenhang steht; so bedeutet

فَطَرَ الناقة „die Kamelstute mit den Fingerspitzen (Daumen und Zeigefinger) melken", فُطْر ist „eine kleine Milchmenge"; oder ما حَلَبْنَا إلّا فُطْرا „wir haben nur eine kleine Menge Milch gemolken"; oder عاقِرٌ لم يُحْتَلَبْ منها فُطْر „eine unfruchtbare (Kamelstute), von der man nicht einmal ein wenig Milch herausmelken kann". Aus solchen Redensarten geht hervor, daß فطر nicht „melken" schlechthin heißen kann, sondern „ein wenig Milch aus dem Euter pressen". Dieses Verbum ist aber offenbar erst von فُطْر denominiert. In der V. Form kommt das Verb in der Wendung vor: تفطّرت قَدَمَاهُ دَمًا „seine Füße barsten, so daß Blut hervorquoll". So mag auch تفطّر, auf das Kameleuter angewendet, das Hervortreten der ersten Milchtropfen bedeuten; so bedeutet auch im Hebräischen פֶּטֶר „das, was zuerst durchbricht, Erstgeburt". Falls die erste Bedeutung wirklich vorkommt, so mag sie auf einer gewissen hyperbolischen Ausdrucksweise beruhen, also etwa تفطّرت الناقة فُطْرا „das Kamel läßt nur das فُطْر, ein paar Tropfen, also so gut wie nichts hervorquellen".

Zu ١٠٣ خجل (lebhaft, heiter — träge, faul).

Als gewöhnliche Bedeutung dieser Wurzel wird angegeben „aus Scham verwirrt sein und sich regungslos verhalten"; daneben soll es auch von einem Kamele gesagt sein, das auf dem Marsche in Kot und Schlamm versinkt und sich nicht mehr vom Flecke rühren kann. Diese konkrete und anschauliche Bedeutung ist doch wohl als die Grundbedeutung anzusehen, aus der sich die andere abstraktere leicht ergibt. Nimmt man als Grundbedeutung „sich verwickeln" an, so läßt sich خجل als Epitheton des üppigen Pflanzenwuchses gut verstehen; es heißt dann „verschlungen, verfilzt"; von da aus ist nur ein kleiner Schritt bis zur Bedeutung „üppig wuchernd, üppig gedeihend"; auf das Psychologische übertragen, heißt es dann „üppig, ausgelassen, übermütig". Derselbe Bedeutungswandel findet sich außer im Deutschen auch im lat. *luxuria* (*luxurire*) „üppiges Wachstum", dann aber „Schwelgerei, Üppigkeit". Auch als Attribut eines langen Kleides, worin man sich förmlich verwickelt, und einer schwierigen, verwickelten Angelegenheit läßt sich das Wort gut begreifen. Anderseits aber geht aus

der angenommenen Grundbedeutung auch hervor „untätig bleiben, faul, träge sein". Von den Belegstellen aber, die die Bedeutung „lebhaft, heiter" erweisen sollen, ist keine Sicherheit zu gewinnen, da auch andere Auffassungen möglich erscheinen. Ibn al-Anb. gibt ein Ḥadīṯ, wonach Moḥammed zu seiner Frau ʿĀ'išah, die einer Bettlerin ein sehr kärgliches Almosen verabreichen ließ, in vorwurfsvollem Tone gesagt haben soll: إذا جُعْتُنَّ دَقِعْتُنَّ وإذا شَبِعْتُنَّ خَجِلْتُنَّ; das soll heißen: „Wenn ihr (Frauen) hungrig seid, dann seid ihr niedergeschlagen, und wenn ihr satt seid, dann seid ihr übermütig (?)". Man kann aber gewiß nicht behaupten, daß die Bedeutung „übermütig" zu dieser Situation sonderlich passe; viel besser wäre doch wohl „untätig, indolent, impassibel"; weil man aber eine genaue Antithese zu دقع als vorhanden annahm, so entschied man sich für die Bedeutung „übermütig". Ähnlich liegt der Fall bei dem Verse des Kumait (Quṭrub S. 260, 4 v. u.):

„Sie waren nicht niedergebeugt bei dem, was sie wegen der Wechselfälle der Zeit traf, noch waren sie übermütig (?)."

Einige Kommentatoren erklären hier يخجلوا mit يَبْطَرُوا oder mit يَأْشَرُوا, also „ausgelassen, übermütig sein", andere aber mit لم يَبْقَوا فيها بَاهِتِينَ كالإنسان المُتَحَيِّر also „untätig bleiben wie ein perplexer Mensch".

Auch aus dem Verse *Lisān* 13, 213, 3 v. u.:

قد يَهْتَدِي لِصَوْتِيَ الحَادِي النَخَجِلُ

„Manchmal läßt sich der muntere(?) Kameltreiber von meiner Stimme führen"

ist nicht ersichtlich, ob hier wirklich „munter" oder nicht vielmehr „träge" gemeint ist. Hingegen ist die Bedeutung „üppig wachsend" sicher belegt durch den Vers Quṭrub S. 260, 2 v. u.:

„In üppigen Wiesen von Ḏafrā'- und Ruġl-Pflanzen".

Zu ١٠٤ أقهم.

Siehe ٦٧.

(Schluß folgt.)