



Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania

<https://hdl.handle.net/1874/235351>

A C T E S

DU

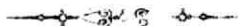
HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

TENU EN 1889

À STOCKHOLM ET À CHRISTIANIA.

SECTION I: SÉMITIQUE (A).

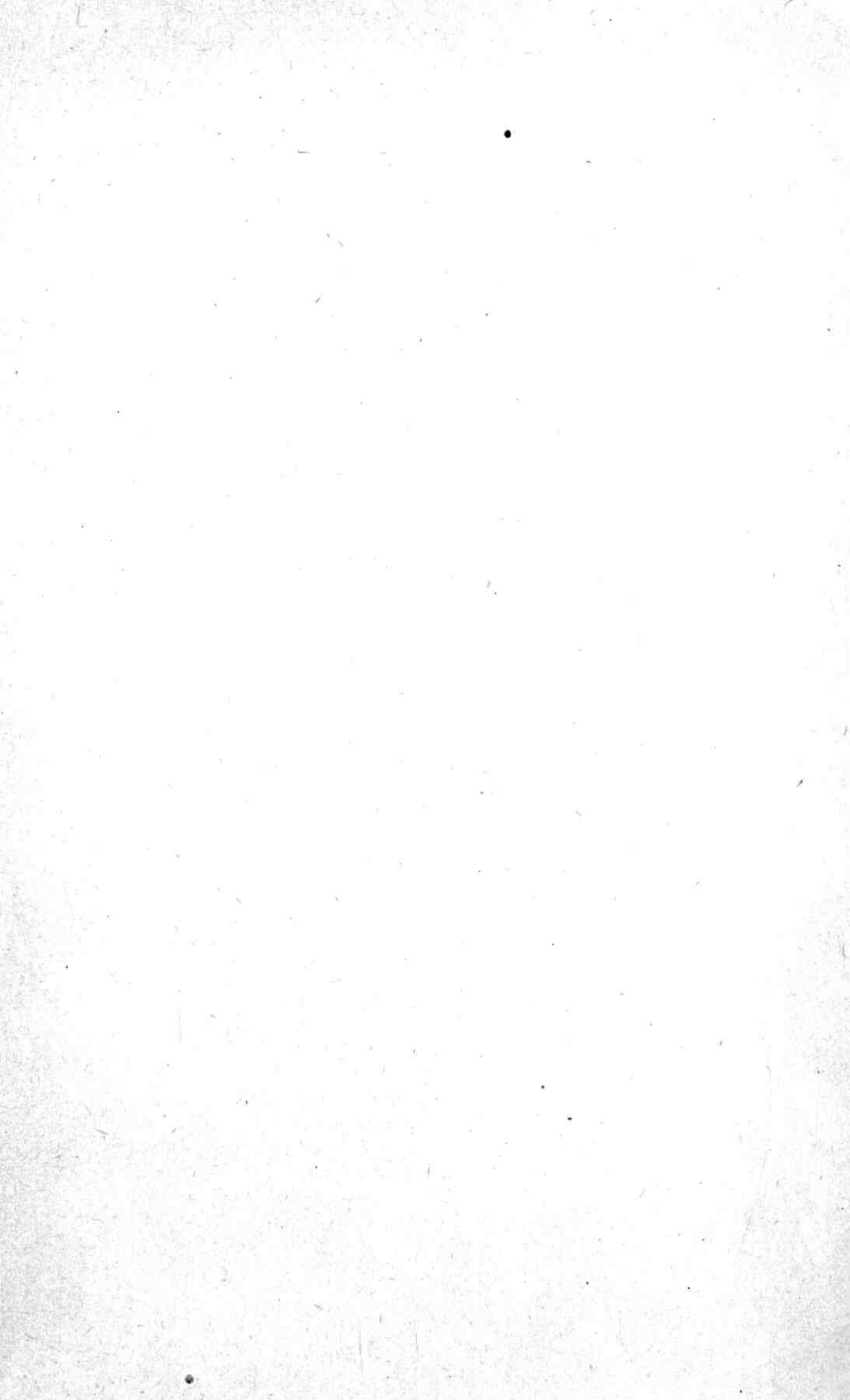
1^{ER} FASCICULE.



LEIDE,
E. J. BRILL.
1891.

BIBLIOTHEEK
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

mm 12276





V. oct. 1046

A C T E S

DU

HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

TENU EN 1889

À STOCKHOLM ET À CHRISTIANIA.

SECTION I: SÉMITIQUE (A).

1^{ER} FASCICULE.



LEIDE,
E. J. BRILL.
1891.

BIBLIOTHEEK
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0580 8328

La lenteur avec laquelle procède la publication des Actes du Congrès ne provient ni de ma part ni de la part des imprimeurs. Les auteurs eux-mêmes en ont toute la faute. D'abord, tous ceux qui ont fait des communications ne les ont pas remises ensuite au Secrétariat, et puis on met souvent un temps infini à reviser les épreuves. Quelques auteurs corrigent tellement ou ont écrit le manuscrit avec tant de négligence, qu'il a fallu presque recomposer le mémoire. Par là, non seulement on perd un temps précieux, mais les frais d'impression sont considérablement augmentés. Pour que tout marche bien et régulièrement, j'ai prié M. le Dr. Herzsohn, orientaliste aussi savant que modeste, qui depuis quelques années surveille les publications orientales de la maison E. J. Brill, de s'occuper d'une façon toute particulière de l'impression des Actes. M. Herzsohn a eu la bonté d'acquiescer à ma demande. Mes devoirs de fonctionnaire du gouvernement dans un pays éloigné me rendant la tâche de secrétaire assez difficile, je n'aurais pu trouver un collaborateur plus intelligent, plus savant. Je tiens à remercier ici publiquement M. Herzsohn de la peine qu'il se donne pour mener à bonne fin une entreprise qui se heurte à chaque moment contre la lenteur des auteurs ou leur insouciance. Je déclare rejeter toute la responsabilité de ce retard dans la publication des Actes sur les auteurs des mémoires à imprimer. Les secrétaires des sections n'ayant pas remis de procès-verbaux des discussions, cette partie des Actes sera forcément défectueuse. Ma santé est depuis les journées mémorables de Stockholm et de Christiania tellement ébranlée que je ne puis la sacrifier encore davantage

en établissant une correspondance fort étendue à l'effet de reconstituer ces procès-verbaux.

Quant aux attaques auxquelles j'ai été exposé de la part de quelques personnes malveillantes, qui ont eu intérêt à amener un schisme dans notre camp, je les ai complètement ignorées. Je suis heureux d'avoir eu l'occasion de montrer aux orientalistes ce que peut être que l'hospitalité scandinave lorsqu'on se trouve en présence de cœurs-amis. Quant à nos Congrès, ils n'ont jamais été et ne seront jamais qu'un rendez-vous de savants désireux de se serrer la main.

Château de Tutzing, Haute-Bavière,

Septembre 1891.

C^{TE} DE LANDBERG,

Secrétaire général du VIII^e Congrès
international des Orientalistes.

Eschatologische Gedanken Mûsâ ben Maimûn's

mit Worten der

Erinnerung an H. L. Fleischer.

Von

M. WOLFF.

Eschatologische Gedanken Mûsâ ben Maimûn's mit Worten der Erinnerung an H. L. Fleischer.

Hochverehrte Anwesende!

Anknüpfend an Goethe's Worte:

„Orient und Occident

Sind nicht mehr zu trennen“

hat am 14. November 1887 *Heinrich Leberecht Fleischer* in einer wissenschaftlichen Gesellschaft sein warmes Interesse für das von unserem hohen Protector in ächter Geistesverwandtschaft mit dem Dichterfürsten hochherzig Erstrebte und seine innige Freude über das damals bereits Erreichte in warmen Worten zu erkennen gegeben ¹⁾.

Ihn in der erlauchten Gesellschaft, deren Zwecke ihm so sehr am Herzen lagen und deren Vereinigung an diesem Orte er im voraus theilnahmsvoll begrüßte, zu sehen, sollte uns leider nicht vergönnt sein: drei Monate waren kaum verflossen, seitdem er, der Hochbetagte, in voller Geistesfrische jene Worte ausgesprochen, und er wurde dem Erdendasein entrückt.

Schmerzlichst von Allen beklagt und vermisst, die seine Bedeutung für die Wissenschaft des Orients, wie überhaupt für das Geistesleben unserer Zeit kannten und dankbar würdigten — war er doch in Wahrheit **نادرة الزمان** —, fehlt er uns besonders in diesem Kreise, in dessen Mitte er eine so hervorragende

1) S. seine *Klein. Schriften* III, 615.

Stelle eingenommen hätte, und in dem jetzt viele seiner Schüler, Freunde und Verehrer in stiller Wehmuth liebevoll seiner gedenken.

Wenn es nun angemessen schien, auch öffentlich seinem Andenken einige Worte zu weihen, und sein ältester Schüler in diesem Lande es zu unternehmen gewagt hat, in Verbindung mit seinem eigentlichen Gegenstande den Gefühlen der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit für den Unvergesslichen einen, wenn auch nur schwachen, Ausdruck zu geben, so glaubte er dies in der Hoffnung thun zu dürfen, dass dieser zeitliche und örtliche Umstand seinem Vorhaben, wie vielleicht überhaupt seinem Auftreten an dieser Stelle, einige Berechtigung verleihen würde.

Es ist jedoch nicht seine Absicht, den weltberühmten Wissenschaftsmann, den geistreichen, unermüdlichen und glücklichen Forscher auf dem weiten Gebiete der arabischen Literatur, den feinen, auch das Kleinste mit bewunderungswürdiger Klarheit und Gründlichkeit erfassenden Sprachkenner zu schildern; denn wer weiss es besser als Sie, was unser Altmeister Grosses geleistet, und was besonders die arabische Sprachwissenschaft seiner Genialität und seinem nie rastenden Forschungseifer zu danken hat!

Haben ja auch diese seine Verdienste, die sein Leben um so schöner zierten, als eine seltene Bescheidenheit und Selbstlosigkeit damit verbunden war, bereits in der Zeitschrift gebührende Würdigung gefunden, die vor Allen durch ihn entstanden und zu hoher Blüthe gebracht worden, der Zeitschrift, durch die allein schon, wie durch Gründung und Förderung der Gesellschaft, deren Organ sie ist, er ein unvergängliches Denkmal sich gesetzt hat.

Wir folgen hier allein dem Herzensdrange, ihn als Menschen zu feiern, als den Liebe- und Lichterfüllten, an dessen Geistesstrahlen jeder Idealgesinnte sich zu erleuchten und zu erwärmen, an dessen Vorbild jeder Aufwärtsstrebende sich zu erheben und kräftigen vermag.

Heinrich Leberecht Fleischer war ein Mensch in des Wortes edelster und vollster Bedeutung; ein Abglanz der ewigen Liebe durchstrahlte und verklärte sein ganzes Wesen. Wie leuchtete diese Liebe Jedem entgegen, der das Glück hatte, ihm nahezu-

stehen! Und wem es vergönnt war, oft in sein freundlich blickendes, treues Auge zu schauen, oft seinen milden, freundlichen wie gedankenreichen Worten zu lauschen, in dessen Seele ist für alle Zeiten das hehre Bild eines wahrhaft edlen und weisen Mannes in unverwelklicher Schönheit tief eingeprägt. Aber auch, wer ihm nur seltener sich nähern konnte oder auch nur aus der Ferne mit ihm in Beziehung zu treten Gelegenheit fand, musste bald inne werden, dass in dieser Persönlichkeit mit der Grösse und Hoheit des Geistes Wärme und Innigkeit des Herzens in schönster Harmonie sich verband.

Wie liebe reich war er stets zu helfen bereit, wann und wo aus den reichen Schätzen seines Geistes Hülfe gesucht wurde! Und wie oft und von wie vielen Seiten wurde diese gesucht!

Fleischer war ein ächter Priester der Humanität. Zum Heile der Wissenschaft wurde es nicht, wie es ursprünglich bestimmt zu sein schien, sein Lebensberuf, von der Kanzel herab Worte der Liebe zu verkündigen, aber sein ganzes Leben war eine laute Verkündigung reinsten, allumfassender Menschenliebe.

Und wo er aus der Fülle seines Gemüthes und seiner Kraft humanes Wesen und humane Bestrebungen fördern konnte und wo er solche in Reinheit und Wahrheit hervortreten sah, da durchströmte ein Wonnegefühl sein ganzes Innere.

Tiefe Trauer dagegen erfasste seine Seele, wenn mitten in das harmonische Zusammenwirken für das Eine hohe Ziel menschlicher Vervollkommnung die düsteren Schatten geistiger und sittlicher Beschränktheit verwirrend und beängstigend fielen.

Fest und unerschütterlich blieb aber auch dann seine Überzeugung von dem Siege der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe; denn er war erfüllt von tiefer, lichtvoller Religiosität.

Frei von jeder dogmatischen Befangenheit, war er durchglüht von Liebe und Verehrung Gottes, an dessen absolute Vollkommenheit und weise Leitung des Menschengeschlechtes zu immer höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit er zuversichtlich glaubte, wie er auch das göttliche Walten in seinem eignen, durch treueste Hingebung verschönten Leben stets mit rührender, kindlicher Dankbarkeit pries.

Wollen wir sein innerstes Wesen durch ein einziges Wort kennzeichnen, so ist es das, was *Philo* als die allgemeine, alles

Edle in sich fassende Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετή) darstellt, die ἀγαθότης¹⁾, die Güte und Reinheit des Herzens, die Vortrefflichkeit und Wahrhaftigkeit im Denken, Wollen und Streben, die hingebende Liebe zu Allem, was der Menscheng Geist als gross und erhaben erkannt.

Und wenn Philo mit dieser Tugend den Strom allegorisirt, der aus dem Eden hervorfloss, um den ganzen Garten zu bewässern und fruchtbar zu machen, so können wir sagen: es quoll aus dem Seelen-Eden Fleischer's die Güte hervor, die seinem ganzen Dasein Kraft und Schönheit und seinem Gemüth bis zum Verlöschen seines Auges eine wunderbare Frische verlieh.

Wie schön offenbarte sich diese Güte, dieser Seelenadel auch in der Pietät, die er gegen Lehrer bewies!

Wer kennt nicht besonders die innige Verehrung und Dankbarkeit, die er seinem grossen Meister *de Sacy* zollte, dessen geistreiche Forschungen er nicht bloss eifrig und glücklich fortgesetzt, sondern auch in genialer Weise zur Vollendung geführt hat!

Und wer kann — um nur Eines anzuführen — ohne Rührung die Worte lesen, mit denen er in Caspari's trefflicher Ausgabe des *Ta'atim al-Muta'allim* de Sacy's Andenken feierte!

Preist er ihn nun dort als „magnum lumen et ornamentum orbis eruditorum“, als „perfectissimum humanitatis exemplum“ und ruft er zum Schlusse, tief ergriffen, aus: „quem vivum dilexi et admiratus sum, eum, jam defunctum, si fas est dicere, tamquam consecratum colo et veneror“, ist es uns nicht, als wenn er damit sich selbst und die Empfindungen gezeichnet hätte, die wir gegen ihn hegen?

Ja, sein heiliges Andenken wird stets in uns leben, das erhabene Bild seines Wesens und Wirkens jeder Zeit und aller Orten leuchtend vor unserem Auge stehen und uns zum Segen werden. Unsterbliches hat er gewirkt und durch reinste Hingebung an das Göttliche, Wahre und Ewige schon hienieden die Unsterblichkeit erreicht und beseligt genossen, die *Schleiermacher* als das Ziel und den Character eines religiösen Lebens bezeichnet: „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick“.

Aber auch auf ewiges Leben und ewige Seligkeit jenseits des

1) Vgl. meine *Philonische Philosophie*, S. 43.

Erdenseins war — wir sind dessen gewiss — sein Auge hoffnungsvoll gerichtet; denn nur dem Materialismus und Atheismus erscheint diese Hoffnung als leerer Wahn. — Was aber im geistigen Wesen des Menschen seinen Grund hat, was, wie das Gottesbewusstsein, eine Grundsäule im Heiligthum der Menschheit bildet und sowohl ein Postulat der Vernunft als auch ein unabweisbares Bedürfniss des Menschenherzens ist ¹⁾, musste auch für sein gottgläubiges und ideales Gemüth unwankende Ueberzeugung sein.

So regt, hochverehrte Anwesende, Fleischer's Leben von selbst den Unsterblichkeitsgedanken, der seit uralter Zeit, in welcher Form er auch hervorgetreten sein mag, den Menscheng Geist beschäftigt hat, mächtig in uns an, und wenn nun in möglichster Kürze dargestellt werden soll, wie sich derselbe bei dem grossen Denker des Orients *Mūsā ben Maimūn* gestaltet hat, so dürfte dies als nicht ganz unangemessen erscheinen und gewissermassen auch im Sinne unseres verklärten Altmeisters geschehen.

Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass er, dessen grosse Seele stets allen hohen Erscheinungen im Geistesleben der Menschheit sympathisch sich zuwandte, eine Erscheinung wie die des Maimonides nach voller Gebühr würdigte und dass darum auch die Idee, welche dieser klar denkende und den höchsten Zielen des Menschendaseins zustrebende Geist von dem ewigen Leben sich gebildet, für ihn von ganz besonderem Interesse war.

Wollten auch Sie nun, hochverehrte Anwesende, geneigt sein, dieselbe des Interesses zu würdigen, dessen sie jedenfalls in culturhistorischer Beziehung und als Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit nicht unwürth zu sein scheint.

Wir entnehmen die wesentlichsten eschatologischen Gedanken Maimūn's zunächst einer Abhandlung in seinem *كتاب السيراج* ²⁾, die zum grossen Theile die Bestimmung hat, den irrigen Vor-

1) Ist ja auch das *Nirvāna* des Buddhismus nicht, wie man bisweilen gemeint hat, die Auflösung in das Nichts, sondern, wie schon *Bastian* (Z. D. M. G. 29, 73) nachgewiesen, im Gegensatz zu dem scheinbar Seienden „die Herstellung eigentlicher Realität“, jedenfalls kein absolutes Verschwinden.

2) Diese Schrift, ein Commentar zur Mischna (vgl. Vorwort zu meiner Ausgabe der *Tamánijat Fuṣṣāl*), befindet sich handschriftlich auf der Berliner Kgl. Bibliothek. *Pococke* hat daraus einige Abhandlungen, so auch diese, die Einleitung zum 11. Abschnitt des Tractats *Sanhedrin* bildend, in seine *Porta Mosis* aufgenommen.

stellungen betreffs des ewigen Lebens und allem egoistischen Eudämonismus entgegenzuwirken.

Maimonides beginnt dieselbe (der er, um auch die grosse Menge zu klareren, vernunftgemässen Begriffen zu führen, zumeist eine populäre Fassung gegeben) mit der Bemerkung, dass so verschiedene und auch höchst verworrene Meinungen über diesen Gegenstand herrschen, dass man „kaum Jemanden finden wird, der darüber zur Klarheit gekommen“. Nachdem er dann mehrere irrige Vorstellungen angeführt, zeigt er in einem Gleichnisse von einem Knaben, dessen Lehrer ihn, weil er den Werth des Lernens und den wahren Zweck des Wissens noch nicht zu erkennen vermag, nothgedrungen zuerst durch Leckereien, dann durch das Geschenk schöner Schuhe und Kleider (welche bekanntlich auch *Plato*¹⁾ als von der unkundigen Menge begehrt erstrebte Dinge erwähnt), später durch Goldstücke und bei etwas reiferem Alter durch die Aussicht auf eine geachtete Stellung, auf den Ruhm eines Gelehrten zum Erstreben der Wissenschaft anregt, die Verwerflichkeit der Denk- und Handlungsweise, zum Zweck der Wissenschaft etwas Anderes zu machen als diese selbst, indem er sagt: „es ist der Zweck der Wahrheit zu wissen, dass sie Wahrheit und die göttlichen Lehren wahr seien, sowie ihr Zweck wiederum, sie zu beobachten“, d. i., wie er an vielen Stellen seiner Schriften, besonders im letzten Theile seines *„Däläl al-Háirín“*, lehrt, ein gottgeheiligt, durch Tugend und Menschenliebe geweihtes Leben zu führen²⁾. Darum ziemt es dem zu höherer Vollkommenheit gelangten Menschen nicht zu sagen: „wenn ich diese Tugenden ausübe und diese Laster fliehe, welchen Lohn werde ich dafür empfangen?“ Denn dies würde der Denkweise des oben erwähnten Knaben gleichen.

Es fordern daher die Weisen, dass man an dem Wahren um des Wahren selbst willen festhalte (wahr und gut sind Maimonides wesentlich identische Begriffe), und ihr Ausdruck für die-

1) *Phaedon* § 64.

2) Vgl. besonders die schöne Stelle am Schlusse seines Werkes, wo er, die prophetischen Worte Jerem. 9, 22—23 erklärend, sagt: „Der Inbegriff der Lehren dieser Verse ist, dass die Vollkommenheit des Menschen, welche ihm wahren Ruhm gewähre, in der Erkenntniss Gottes, soweit sie für den Menschengestalt möglich ist, und in einem dieser Erkenntniss entsprechenden Lebenswandel bestehe, sodass er stets von dem Streben erfüllt sei, Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden zu üben“.

sen Gedanken ist: (Gott) — dem Urquell alles Wahren und Guten — „dienend aus Liebe“. Und so lautet auch der gewichtige Ausspruch ¹⁾: „du möchtest vielleicht sagen: ich beschäftige mich mit der Gotteslehre, um reich zu werden, damit man mich „Rabbi“ nenne, damit ich Lohn in der zukünftigen Welt empfangе, — nein, es heisst darum, „den Ewigen zu lieben! Alles, was ihr thut, sollt ihr aus Liebe zu Ihm thun“.

Zu dieser hohen Stufe sittlichen Denkens und Wollens, führt Maimonides dann weiter aus, zu dieser reinen Hingebung an Gott und die Wahrheit ohne jeden Gedanken an Belohnung könne nicht so leicht Jedermann gelangen. Es haben daher die Weisen der grossen Menge gestattet, bei ihrer Meinung so lange zu verbleiben und in ihren Vorstellungen über Lohn und Strafe so lange sich zu bestärken, bis sie Einsicht gewonnen und die Wahrheit und die vollkommene Handlungsweise in ihrem rechten Wesen erkennen würde. — So soll auch die Menge nach und nach die Fähigkeit und die Bereitwilligkeit in der Erfüllung der göttlichen Gebote erlangen, zur Wahrheit geführt und dadurch „Diener Gottes aus Liebe“ werden.

Diese Gewöhnung an die Übung des Guten, aus der allmählig wahre Liebe zum Guten hervorgehen soll, erinnert an die Worte *Aristoteles'* (dessen Ideen Maimonides, soweit es auf seinem Standpunkte möglich war, mit den Lehren des Judenthums zu verschmelzen strebte) in Bezug auf die Sittlichkeit, deren Bezeichnung „ἥθος“ dieser, wie bekannt, auf „ἔθος“, Gewohnheit, zurückführt, indem er sagt: „wir eignen uns die Tugenden dadurch an, dass wir sie zuerst ausüben, wie es auch mit den andern Künsten der Fall ist“. (Er betrachtet ja, wie wir wissen, auch die Tugend als eine Art Kunst). „Denn“, fügt er hinzu, „das, was uns zu thun obliegt, nachdem wir Kenntniss davon erhalten, lernen wir gerade dadurch, dass wir es thun: durch Häuserbauen werden wir Baumeister, durch Zitherspiel — Zitherspieler. Und in gleicher Weise werden wir gerecht dadurch, dass wir gerecht handeln, mässig dadurch, dass wir mit Mässigkeit verfahren, und tapfer dadurch, dass wir tapfere Handlungen vollführen“ ²⁾.

1) *Sifre* zu *Deut.* 11, 21, wo jedoch in unseren Ausgaben der Wortlaut etwas abweicht. Vgl. auch *Bab. Nedarim* 62a.

2) *Eth. Nicom.* II, 1, 4—6.

In diesem Sinne hat auch Maimonides das oben Erwähnte ausgesprochen.

Hierauf äussert er sich tadelnd und zugleich bemitleidend über die geistige Beschränktheit der Menschen, die „aus Unkenntniss der Wissenschaften und gänzlicher Ermangelung wahrer Begriffsbestimmungen“ die Aussprüche der weisen Lehrer (besonders die Eschatologie betreffend) nur nach ihrem Wortlaute auffassen, sodass unmögliche Dinge ihnen als nothwendig existirende erscheinen. Sie, die Thörichten, „rauben der Religion ihre Würde und verdunkeln ihren Glanz“.

Strenger noch tadelt er die sich scharfsinnig, weise, Philosophen Dünkenden, die, weil sie jene Aussprüche nur in buchstäblichem Sinne nehmen, sich unterfangen, dieselben für thöricht und verwerflich zu erklären. — Vernünftig seien allein diejenigen, bei denen es feststehe, dass in der Umhüllung der Rede wahre Ideen sich finden, — dass darum Alles, was die Weisen von unmöglichen Dingen gesagt, nur eine bildliche Redeweise sei.

So spricht auch Maimonides' Zeitgenosse (nicht Lehrer, wie Manche glaubten) *Ibn Roschd* ¹⁾ von der Nothwendigkeit der Speculation und der philosophischen Erklärung religiöser Aussprüche, indem er von dem Gedanken ausgeht, dass „die religiösen Lehren Wahrheit sind und zur Speculation auffordern, die zur Erkenntniss der Wahrheit führt, da ja „die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen könne“ (الحَقُّ لَا يُضَادُّ الحَقَّ).

(الحَقُّ).

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen geht dann Maimonides näher auf seinen eigentlichen Gegenstand ein und sagt Folgendes: „wie der Blinde die Farben und der Taube die Laute nicht wahrzunehmen vermag, so können auch die Körper keine Empfindungen von der Seelenlust haben. Und wie ferner der Fisch das Element des Feuers nicht kennt, weil er in einem demselben entgegengesetzten Elemente lebt, so wird auch nicht in dieser Sinnenwelt die Wonne der geistigen (unmittelbar) erkannt. Wir sind nicht im Stande, gleich beim Beginne des Nachdenkens, sondern erst nach vielem eifrigen Forschen ihr Wesen genauer zu bestimmen und aufzufassen. Dies muss sich aber so

1) Siehe *Philosophie und Theologie*, herausgeg. von M. I. Müller.

verhalten, weil wir in einer körperlichen Welt leben und demgemäss nur ihre Lust empfinden können. Die Seelengenüsse aber sind ewig dauernd und ununterbrochen; zwischen ihnen und den Genüssen des Erdenlebens findet in keiner Weise eine Beziehung (ein Verhältniss) statt (ليس بينها وبين هذه اللذات) "نسبة بوجه من الوجوه". So haben die Engel, die Sterne und die Sphären (bekanntlich bei Maimonides, wie bei Aristoteles, höhere, beseelte Wesen) Genüsse, und zwar geniessen sie durch ihre (vollkommene) Erkenntniss des hocharhabenen und allmächtigen Schöpfers einer sehr grossen Lust und erfreuen sich so einer beständigen, ununterbrochenen Seligkeit.

Von einer sinnlichen Lust dagegen ist bei ihnen nicht die Rede; sie können eine solche nicht empfinden, da sie nicht, wie wir, Sinne haben, vermittelt welcher sie das, was wir (durch unser Empfindungsvermögen) wahrnehmen, wahrzunehmen vermöchten.

Auf gleiche Weise wird derjenige von uns, welcher sich zu läutern gestrebt und eine solch hohe Stufe erreicht hat, nach dem Tode nicht mehr sinnliche Lust empfinden oder Verlangen danach hegen.

Wenn man aber das Wesen dieser beiden Genüsse ¹⁾ genau erwägt, so wird man selbst in dieser Welt die Niedrigkeit des einen und die Erhabenheit des andern erkennen.

Es ergibt sich uns dies schon daraus, dass wir die meisten Menschen (ja alle) mit Seele und Körper der grössten Beschwerde und Anstrengung sich hingeben sehen, um irgend eine höhere Stufe (in der Welt) zu erreichen, oder damit Andere ihnen Ehre erweisen. Das hierdurch erlangte Vergnügen ist aber dem z. B. durch Speise und Trank genossenen nicht gleich. So ziehen wiederum viele Menschen das Rachenehmen an dem Feinde (im Kriege) mannigfachen körperlichen Genüssen vor, viele andere meiden selbst die grössten sinnlichen Vergnügungen aus Furcht, sich dadurch Unheil oder von Seiten der Menschen Schmach zuzuziehen oder auch in dem Streben, sich einen guten Namen zu erwerben.

Wenn nun unser Verhalten in dieser, der irdischen, Welt also ist, wie erst in der geistigen, der zukünftigen Welt, in welcher

1) Des sinnlichen und des geistigen.

unsere Seelen einen solchen Grad — oder einen noch höheren — der Erkenntniss des Schöpfers erlangen werden, als ihn die himmlischen Wesen besitzen! Und wahrlich, diese Seelenlust lässt sich nicht in Theile zerlegen (sie macht, meint Maimonides nämlich, ein harmonisches, alle Wonne in sich vereinigendes, Ganzes aus), sie kann auch nicht beschrieben werden, und es giebt nichts, was mit ihr zu vergleichen wäre.... Es gilt von ihr nur, was der prophetische Sänger in Bewunderung ihrer Erhabenheit ausgerufen: „wie gross ist deine Seligkeit, die du denen, die dich ehrfürchten, aufbewahrt“¹⁾.

Und so sagen auch die Weisen: „in der zukünftigen Welt findet weder Speise noch Trank statt..., sondern es sitzen die Frommen, ihre Kronen auf den Häuptern, und geniessen des Glanzes der göttlichen Majestät“²⁾.

Mit den ‚Kronen‘ meinen sie das ewige Leben der Seele in Folge des ewigen Seins des Gegenstandes ihrer Erkenntniss (nämlich Gottes), und auch ihre und seine Einswerdung, wie die geistreichsten Philosophen es auseinandergesetzt haben.

Maimonides zielt mit dem Letzteren selbstverständlich vor Allem auf *Aristoteles* hin, der bei den Dingen ohne Materie (und das ist ja dann die Seele) das Denkende und Gedachte für Eins erklärt (*τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον*)³⁾.

Und so sagt er selbst von Gott: „Er und sein Wissen sind identisch“, und in Übereinstimmung mit *Ibn Sīnā*: „Er ist das Wissen (Denken), der Wissende (Denkende) und das Gewusste (Gedachte)“⁴⁾.

Mit den Worten „sie geniessen des Glanzes der göttlichen Majestät“ — so fährt Maimonides fort — wollen die Weisen den Gedanken ausdrücken, dass diese Seelen an der Erkenntniss Gottes sich so ergötzen werden, wie die himmlischen Wesen es thun.

Die Seligkeit und das Endziel (des Menschendaseins) bestehen nun in der Erreichung dieser erhabenen Gemeinschaft (mit Gott) und in dem (ewigen) Verbleiben auf dieser Stufe, sowie in der unendlichen Dauer der Seele, dem unendlichen Sein des Schöpfers

1) Ps. 31, 20. 2) *Berach.* 17^a.

3) *De anima* III, 4.

4) *أنه العلم وهو العالم وهو المعلوم* — *هو علمه وعلمه هو*.

Siehe *Tamánijat Fusúl*, meine Ausg. p. 78.

gleich. Er ist dadurch die Ursache derselben (der unendlichen Dauer), dass die Seele einen klaren Begriff von ihm gewonnen hat.

Durch die volle Erkenntniss der Gottheit ist dann, nach Maimonides' metaphysischen Ideen, die Endlichkeit der Seele aufgehoben und diese ganz in dem Wesen Gottes aufgegangen. Und dies ist, fügt er begeistert hinzu, das höchste Gut, mit dem kein Gut gemessen, keine Lust verglichen werden kann.

Dieses Gut konnte Maimonides jedoch von seinem Standpunkte nur Denen zuschreiben, die den Zweck des Menschendaseins: Wahrheit und Gotteserkenntniss zu suchen, dadurch sittlich sich zu vervollkommen und so wahres Leben zu gewinnen, erreicht haben. Wo nun dieser Zweck gänzlich verfehlt worden, musste ihm ein seliges Fortleben unmöglich erscheinen ¹⁾.

In seinem später verfassten religionsphilosophischen Werke, dem bereits angeführten *Dalalat al-Hádirín*, erklärt er ausdrücklich die „erworbene Vernunft“ (العقل المُسْتَفَاد) als diejenige, der Unsterblichkeit zukommt. Es ist dies die thätige Vernunft, welche durch vollendete Intelligenz und die aus derselben folgende vollendete Sittlichkeit ihr wahres Wesen realisiert hat ²⁾.

Durch sie ist das Geistesleben des Menschen zur vollen Entfaltung gelangt und so sein wahres Ich in all seiner Schönheit erblüht.

Es gründet sich diese Auffassung auf *Aristoteles*, der bekanntlich nur dem νοῦς ποιητικὸς, als dem Göttlichsten (τὸ θεϊκότατον) in der Menschenseele, ewiges Leben zukommen lässt ³⁾. Maimonides wählt dafür — nach dem Vorgange *al-Fárábî's* — die „erworbene Vernunft“, auf deren Wesen und Wirken schon in dem früher Angeführten, ohne dass sie genannt wurde, Andeutungen sich finden lassen.

Durch sie also, welche die wahren Ideen erfasst und einen

1) So spricht er — für das Gefühl freilich wenig befriedigend — von einer vollkommenen Unseligkeit, die in dem Vergehen und Dahinscheiden der Seele bestehe, sodass sie kein Dasein mehr erlange.

2) Vgl. über dieselbe *Tamán. Fus.*, S. 87, Anmerk. 10. — Die Bezeichnung selbst rührt von *Alexander aus Aphrodisia* her (νοῦς ἐπικτητός). — Für unseren Gegenstand ist besonders *Dal. al-H.* III, 54, bei *Munk*, Le Guide, p. 461 zu vergleichen.

3) *De anima* III, 5.

verklärenden Glanz über das ganze Leben gebreitet, ist der Mensch wahrhaft Mensch und dadurch unsterblich geworden.

Dies sind die Hauptmomente in der Eschatologie Maimûnî's. Hierbei muss jedoch bemerkt werden, dass er das Fortleben der Seele und die ewige Seligkeit, die er zu einem seiner dreizehn Glaubensartikel macht, in der erwähnten Abhandlung auch unter der allgemein üblichen und der grossen Menge allein verständlichen Bezeichnung „תחיית המתים“ darstellt. Geht schon aus dem Früheren unzweideutig hervor, dass bei ihm von einer Auferstehung im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann, so lässt noch die Art, wie er davon spricht, jeden Zweifel über diesen Punkt schwinden.

Übereinstimmend mit seiner oben mitgetheilten Ansicht erklärt er ausdrücklich diese „Belebung der Todten“ als nur den Frommen (d. h. also denen, die in Liebe zu Gott und der Wahrheit den Zweck des Lebens erreicht) zukommend, da die Gottlosen, welche nach dem rabbinischen Worte: רשעים אפילו בחייהם schon während ihres Lebens das wahre Leben verloren, nicht nach dem Tode Leben gewinnen können. Und der Zusatz: ¹⁾ וצדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים, den er anführt, beweist aufs Klarste, dass hier nur ein geistiges Fortleben gemeint sein kann.

Wie undenkbar bei Maimonides eine körperliche Auferstehung ist, zeigt auch deutlich der Schluss seiner Worte: „wisse aber, dass der Mensch nothwendig stirbt und sich wieder in das auflöst, woraus er zusammengesetzt war“, واعلم ان الانسان يموت ضرورة، وينكحل لما تركب منه.

1) S. Berach. 18 a u. b. Vgl. auch m. *Philonische Philosophie*, S. 50.

Über das
sogenannte تاريخ الحكماء des Ibn el-Qifti.

Von

AUGUST MÜLLER.

Über das sogenannte تاريخ الحكماء des Ibn el-Qifti.

In der unermesslichen Fülle der Aufgaben, welche Geschichte, Sprachen und Litteraturen der mohammedanischen Völker der Forschung stellen, möchte es keine geben, welche auf den ersten Blick anziehender und dankbarer erschiene, als die Bestimmung und Darstellung des Einflusses griechischen Denkens und griechischer Wissenschaft auf die Entwicklung des mohammedanischen Geisteslebens. Wenn aber gegenwärtig zum Teil bereits klar erkannt, zum Teil aus gewichtigen Gründen mit Wahrscheinlichkeit vermutet wird, dass vom ersten Augenblicke an dieser Einfluss ein weit ausgedehnterer und tiefer gehender gewesen ist, als noch vor wenigen Jahrzehnten angenommen zu werden pflegte: so sind gleichzeitig auch die gewaltigen Schwierigkeiten, welche der genaueren Feststellung desselben entgegenstehen, in helles Licht getreten. Einmal aufmerksam geworden, glauben wir nunmehr unter dem Schleier des islamischen Ausdrucks überall die Umrisse griechischer philosophischer, naturwissenschaftlicher, grammatischer Ideen und Begriffe zu ahnen; aber der tastenden Hand versagt sich die sichere Erkenntniss, welche dem hinter den gelüfteten Schleier blickenden Auge vorbehalten bleibt. Und gelingt es, hier oder dort diesen Schleier hinwegzuziehen: zwischen den einzelnen Punkten, welche das Auge erschaut hat, fehlt der Zusammenhang — leere Flächen, die wir mit unsichern Phantasiebildern ausfüllen müssen, dehnen sich endlos zwischen den winzigen Streifen, in welchen ab und zu kleine Teile des ge-

waltigen Reliefs zu Tage treten. Auch hier kommt, wer sich mit dem Ganzen vertraut zu machen bestrebt ist, gar bald zu der Überzeugung, dass ihm nichts übrig bleibt, als an einer einzelnen, für sich vielleicht jeder Bedeutung bar erscheinenden Stelle bescheiden und entsagend zu arbeiten so weit seine Kräfte es gestatten, in der Hoffnung, dass einmal nach Jahrhunderten erreicht wird, was ein Jugendtraum vielleicht ihm selbst als das mögliche Ziel eines Menschenlebens vorgespiegelt hatte.

Von den verschiedenen Teilen der angedeuteten Aufgabe am sichersten lösbar erscheint die Aufspürung der griechischen Bestandteile in dem wissenschaftlichen Systeme des späteren Islams, dessen beide an sich auseinanderstrebende Hälften der theologischen Scholastik und der exakten Wissenschaften eben durch das griechisch-philosophische Element immerhin notdürftig mit einander verbunden bleiben. Und doch, wie selten haben wir auch auf diesem Gebiete wirklich festen Boden unter den Füßen! Wollen wir nicht bei subjektiven Meinungen, die hier wie in der Regel einander widersprechen, uns beruhigen, so können wir kaum irgendwo durch direkte Vergleichung etwa des Aristoteles mit dem Beidâwi oder Ibn Ja'isch festzustellen unternehmen, was in der Scholastik oder Grammatik griechisch ist, was nicht. Wir müssen Schritt für Schritt von den syrischen Übersetzungen der griechischen Autoren an durch die arabischen hindurch zu den früheren, erst dann zu den späteren mohammedanischen Schriftstellern den Weg verfolgen, welchen die einzelnen Begriffe und Lehrsätze genommen haben, ehe wir mit wissenschaftlicher Sicherheit sagen können: dieser Begriff, diese Art zu schliessen, diese Anschauung ist dem Ursprunge nach griechisch, nur im Laufe der Zeit so oder so umgestaltet, jene ist rein orientalisches.

Jedermann weiss, dass wir erst in den Vorbereitungsstadien dieser Arbeit stehen: und zweierlei muss geschehen sein, ehe wir glauben dürfen mit der Vorbereitung fertig zu sein. Die syrisch-arabische Übersetzungslitteratur muss, insbesondere nach der technisch-lexikalischen Seite hin, vollkommen durchgearbeitet sein, daneben aber muss das äussere, historisch-bibliographische Gerüst einigermaßen feststehen, innerhalb dessen sich der eigentliche Bau erheben soll. Materialien zu diesem Gerüste sind es, welche das jetzt gewöhnlich als das تاريخ

الحكام des Ibn el-Qifti bezeichnete arabische Werk enthält; und grade unter diesem allgemeineren Gesichtspunkte wage ich die Aufmerksamkeit dieser hochansehnlichen Versammlung von Neuem auf das Buch zu lenken, welches kaum Einem von Ihnen völlig unbekannt, den Meisten aber, an sich nicht ohne Grund, als ein würdiger Gegenstand nur für eine bestimmte Art der Spezialforschung erscheinen möchte. —

Was sich über das Leben und die Schriften des Verfassers unseres تاريخ bei europäischen Autoren findet, hat mit gewohnter Sorgfalt Steinschneider ¹⁾ nachgewiesen. So gut wie alle diese Angaben stützen sich einerseits auf Bar-Hebraeus' Historia Dynastiarum (S. 520 ed. Poc.), andererseits auf die von Flügel in Fleischer's Ausgabe des Abulfeda (Hist. Anteisl. S. 233—235) veröffentlichte Biographie Čafadi's. Hierzu kommt nun folgendes weitere Material: 1) ein Artikel des Kutubī, auf welchen schon Wüstenfeld aufmerksam gemacht hat ²⁾; 2) mehrere Stellen in Jāqūt's Mo'ğam ³⁾; 3) eine die obengenannten an Ausführlichkeit ein wenig übertreffende Lebensbeschreibung, welche sich auf den Vorsatzblättern der Qifti-Hss. zu München (Aumer Nr. 440) und im British Museum (Add. 25,737) findet, und von der ich eine mit bekannter Genauigkeit hergestellte Abschrift der unerschöpflichen Güte des Herrn Dr. Hoerning, die zugehörige Münchener Collation der Freundlichkeit des Herrn Prof. Hommel verdanke. Dieselbe führt sich als Aufzeichnung des Muhji eddīn, eines Bruders des im J. 646 (1248) Verstorbenen aus dem J. 648 (1250) ein; da ihre Angaben durchweg zu den Mitteilungen des Jāqūt stimmen und dieser gleichzeitig die Existenz des genannten Bruders bezeugt, so liegt kein Grund vor, an der Authentie des Stückes zu zweifeln. Jedenfalls war es bereits dem Bar-Hebraeus (623—685 = 1226—1286) bekannt, der es wört-

1) Polemische und apologetische Literatur (Abh. f. d. Kunde des Morgenl. VI, 3, Leipzig 1877) S. 129 Nr. 111; Alfarabi S. 1 f. Von diesen Notizen aus findet man alles Weitere mit Leichtigkeit.

2) Jacut VI, 577 Anm. 1; Kutubī فوات الوفیات (Bulaq 1283) II, 121.

3) Index zu Jacut VI, 577 unter علی بن یوسف; besonders II, 28 unter ذو جبلة; II, 309; IV, 152. Letztere Stelle haben schon Rieu und Landauer hervorgehoben: Cat. Br. Mus. S. 684; Katalog der arab., pers. u. türk. Hss. der Univ. u. Landesbibl. zu Strassburg S. 23 oben.

lich für seine oben angeführte Notiz ausgeschrieben hat. Andererseits sind auch die Biographien bei Čafadî und Kutubî zum grössten Teile identisch: der erstere hat für sich nur einiges Anekdotenmaterial, Kutubî ein vollständigeres Schriftenverzeichnis. Diese doppelte Ungleichheit neben dem Umstande, dass beide Autoren in demselben Jahre (764 = 1362/3) gestorben sind, dürfte eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern ausschliessen: sie werden eine gemeinsame Quelle benutzt haben. Aus dem gesamten Stoffe ergibt sich für die Lebensgeschichte unseres Schriftstellers ungefähr Folgendes.

Ġemâl eddîn Abu'l-Ĥasan 'Alî ibn Jûsuf ibn Ibrâhîm ibn 'Abd el-Wâhid esch-Scheibânî el-Qiftî entstammte einer angesehenen Beamtenfamilie Aegyptens. Sein Grossvater Ibrâhîm führte den Ehrentitel El-Qâdî el-Auḥad, sein Vater wurde El-Qâdî el-Aschraf, er selbst El-Qâdî el-Ekrem genannt: Bezeichnungen, welche diese Männer auf den Rang, wenn auch nicht in die Geltung des berühmten El-Qâdî el-Fâdil rücken, Saladdin's rechter Hand in allen Angelegenheiten der Verwaltung und Diplomatie. Vom Auḥad Ibrâhîm weiss ich nur zu berichten, dass er aus einem ursprünglich in Kûfa angesessenen, später nach Qift¹⁾ in Oberägypten, dem alten Koptos, ausgewanderten Geschlechte stammte und selbst an diesem Orte, jedenfalls als Beamter, lebte. Hier wurde am ersten Tage des J. 548 (29. März 1153) der Sohn Jûsuf geboren, welcher dem Berufe des Vaters folgte und 572 (1176/7) einen, vielleicht den ersten Posten in der Verwaltung von Qift bekleidete, als der Aufstand eines fatimidischen Prätendenten ihn zwang, die Stadt zu räumen. Die Empörung ward durch Saladdin's Bruder 'Adil im Blute erstickt; Jûsuf indes kehrte nicht in sein früheres Amt zurück,

1) Über die Aussprachemöglichkeiten *Qift* und *Qoft* hat Flügel (Katalog der Wiener Hss. II, S. 328 Anm.) das Nötige gesagt. Hinzufügen möchte ich, dass die von Lane bezeugte heutige Aussprache des Namens *Qoft* im Vergleich zu dem alten *Κόπτος* das *o* als das im Volksmunde jedenfalls stets Uebliche erweist. Man würde also wie *Qoft* auch *Qofti* sagen müssen, wenn nicht Jaqut, der über diesen wie über andere Punkte bei seinem Gönner Ġemâl eddîn sich Auskunft geholt haben muss, ausdrücklich *Qift* mit Kesr buchstabiert. Wir werden darin eine aus irgend einem Grunde von den Philologen jener Zeit bevorzugte Aussprache zu sehen haben, der wir uns in diesem Falle jedenfalls schon aus Höflichkeit gegen den Namensträger fügen müssen.

sondern erhielt nach und nach verschiedene Verwaltungsposten in Oberägypten, bis er zum Nāzīr von Bilbeis vorrückte. In Qift war ihm in der ersten Hälfte des J. 568 ¹⁾ (beg. 23. Aug. 1172) ein Sohn 'Alī, vielleicht auch bereits dessen Bruder Ibrahim geboren worden. Über den letzteren berichtet Jāqūt, dass er den Beinamen Muhji eddīn führte und seit einem nicht näher bezeichneten, natürlich vor Jāqūt's Todesjahr (626 = 1229) liegenden Zeitpunkte neben oder unter seinem Bruder als Beamter in Haleb thätig gewesen ist; er muss den 'Alī wenigstens um zwei Jahre überlebt haben. Jāqūt sagt vom Vater und den beiden Söhnen **كلهم كتاب علماء فضلاء لهم تصانيف وآداب وذكاء وخطنة**, und wenn dieses Urteil auch durch die persönlichen Beziehungen beeinflusst erscheinen könnte, so ergibt sich doch jedenfalls daraus, dass wissenschaftliche Studien und litterarische Thätigkeit auch von diesen *gens de robe* über der Erfüllung ihrer amtlichen Obliegenheiten nicht vernachlässigt wurden. Ja, für 'Alī bestand, wie sein späteres Leben zeigt, das eigentliche Ziel seines Strebens nicht in der Erreichung eines hohen Amtes, sondern in der Anhäufung von Kenntnissen auf allen Wissensgebieten, welche der damaligen Forschung überhaupt zugänglich waren. Er scheint seinen Vater nicht auf jeden von dessen wechselnden Posten begleitet zu haben: wenigstens hören wir, dass jener den Sohn von früher Jugend an längere Zeit in Kairo wohnen liess, von wo er einige Male, doch immer nur auf kurze Fristen, auch seine Vaterstadt Qift besuchte. An beiden Orten studierte er unter den besten Lehrern die Koranwissenschaften, Tradition, Grammatik und Adab, bis sein Vater nach der Eroberung Jerusalems durch Saladdin (583 = 1187) an das Hoflager des grossen Sultans berufen wurde, um dem Qāḍi Fāḍil als Gehilfe an die Seite zu treten. In so ansehnlicher Stellung verblieb der „Mann aus Qift“, El-Qifti, wie man ihn vermutlich schon seit seinem Scheiden aus der Heimat an den verschiedenen Stätten seines Wirkens genannt

1) Čafadi und Kutubi haben 560, Jaqut erwähnt die Jahreszahl leider nicht. Da aber die Biographie des Bruders ausdrücklich **ثمان وستين** hat, und zwar die Fortlassung, nicht aber die Hinzufügung eines **ثمان** sich durch ein Schreiberversehen erklären lässt, so halte ich 568 für das richtige Datum, um so mehr, als im anderen Falle der Vater bei der Geburt des Sohnes erst 12 Jahre alt gewesen wäre.

hatte, bis über den Tod Saladdin's (589 = 1193) hinaus; und nach Jerusalem hat er denn auch den 'Alî, der folgerichtig als Ibn el-Qiftî bezeichnet wurde, nachkommen lassen. Der Sohn des hohen Beamten hatte nicht nötig, ängstlich auf seinen Lebensunterhalt bedacht zu sein: er wird unter Leitung seines Vaters sich die Kenntnisse und Fertigkeiten, welche zu dessen amtlicher Thätigkeit gehörten, angeeignet, vielleicht auch diese oder jene Stellung bekleidet haben; aber sein eigentliches Interesse war allein den Studien zugewandt, in welchen er es zu einer aussergewöhnlichen Vielseitigkeit gebracht hat. Lexikographie, Grammatik, Rechtswissenschaft, Tradition, Koranwissenschaften, Logik, Astronomie, Geometrie, Geschichte mit ihnen Nebenfächern wurden ihm vertraut: man sieht, er ist ein Vertreter jener encyclopädischen Bildungsrichtung geworden, die zuerst El-Kindi eingeleitet hatte und in welcher bald nachher die wissenschaftliche Entwicklung des Islams ihr Ende finden sollte. Eine schon von Casiri¹⁾ angeführte Stelle seines Buches zeigt, dass er 595 (1199) noch in Jerusalem sich befand; aber die Tage seines dortigen Lebens waren gezählt. Schon hatte Melik 'Adil den Söhnen Saladdin's einem nach dem andern das väterliche Erbe entrissen: auch Jerusalem war ihm zugefallen (592 = 1196) und es konnte nicht ausbleiben, dass nach der Übernahme der Verwaltung durch seinen Wezîr Ibn Schukr es zwischen diesem und den alten Beamten Saladdins zu Reibungen kam. Die Familie des Qiftî fand (gegen 598 = 1202) es rätlich, die heilige Stadt zu verlassen; 'Alî wandte sich nach Haleb, dem einzigen der ejjubidischen Teilfürstentümer, welches unter Oberhoheit 'Adil's in den Händen eines Sohnes Saladdin's, des Zâhir Gâzi, bleiben durfte; der Vater Jûsuf ging zwar auch dem 'Adil selbst aus dem Wege, fand aber, vermutlich wegen seiner bekannten Erfahrung in den Geschäften, bei jenes Sohne Aschraf in Harrân freundliche Aufnahme.

Aschraf übertrug ihm das Wezirat, lange indes fühlte Qiftî sich auch an diesem Hofe nicht behaglich. Was für einen Minister, der als Beginn eines anständigen Rückzuges einen längeren Urlaub nehmen will oder soll, bei uns Gesundheitsrück-

1) II, 332b = Ms. Berol. Or. Fol. 493 fol 32r.

sichten sind, war dazumal die Pflicht der Pilgerfahrt, die man im Drange der Geschäfte schon allzulange aufgeschoben hatte: das Urlaubsgesuch des Wezirs konnte nicht abgeschlagen werden, er ward mit reichen Mitteln für das fromme Unternehmen ausgestattet und reiste ab, offiziell, um nach Beendigung des Haġġ zurückzukehren und sein Amt wieder zu übernehmen. Statt dessen aber wandte er sich von Mekka nach Jemen, wo ihm der Atabeg Sonqor, Vormund des 599 (1203) dort eingesetzten unmündigen Ejjubiden Nāḡir, im J. 602 (1205/6) das Wezirat anvertraute. Die unerquicklichen Verhältnisse des fern von der Centralregierung um so leichter militärischen Umwälzungen ausgesetzten Kleinstaates ¹⁾ scheinen ihm früher oder später seine Thätigkeit verleidet zu haben: er zog sich freiwillig und mit vollen Ehren — sogar sein Gehalt wurde ihm weiter gezahlt — nach Dhu Ḡible in Jemen zurück, wo er 624 (1227) im Alter von 76 (74) Jahren gestorben ist.

Sein Sohn 'Alī hatte sich inzwischen nach der Ankunft in Haleb 598 (1202) an einen Freund seines Vaters, den Maimūn el-Qaḡri, angeschlossen, einen der alten Emire Saladdin's, der in den Bürgerkriegen seit dem Tode des grossen Sultans eine mitunter etwas zweideutige Rolle gespielt, nunmehr aber auf den Posten eines Abteilungsbefehlshabers im Heere Zāhir's von Haleb sich zurückgezogen hatte ²⁾. In dessen Umgebung blieb der Sohn des Qiftī 12 Jahre lang, ausschliesslich der Fortsetzung seiner Studien und des wissenschaftlichen Verkehrs mit den Gelehrten Haleb's befassen; und als der Emir am 13. Ramaḡān 610 (26. Jan. 1214) starb, setzte sein Schützling noch über ein Jahr lang die gewohnte Lebensweise fort. Dann aber fiel das Auge Zāhir's auf den Abkömmling der Beamtenfamilie, die seinem Vater so langjährige und hervorragende Dienste geleistet: sehr wider seinen Willen musste der stille, fast menschen scheue, ausser einigen Mitforschern nur mit seinen Büchern verkehrende Gelehrte die Leitung des fürstlichen Diwans, also der Civil-, insbesondere Finanzverwaltung, übernehmen. Als

1) Vgl. Abulf. Ann. Musl. IV, 198.

2) Als solcher tritt er im J. 602 (1205/6) bei Ibn Athīr XII, 158 auf; vorher (ebd. 106) erscheint er im J. 597 (1201) als Herr von Bilbeis: er wird also Ende 597 oder Anfang 598 nach Haleb gegangen sein.

Zâhir etwa $1\frac{1}{2}$ Jahre später (Dienstag, 20. Ġumada II 613 = 4. ¹⁾ Oct. 1216) gestorben war, ergriff 'Alī schnelligst die Gelegenheit, seine Verabschiedung zu erbitten, die ihm der als Atabeg von Zâhir's unmündigem Sohne an die Regierung gekommene Eunuche Schihâb eddīn Togril unter Bewilligung einer Pension sofort gewährte. Lange konnte man indes bei der Verwaltung den geschäftskundigen Mann nicht entbehren: schon im Ġafar 616 (1219) musste er wiederum an die Spitze des Diwans treten und bis zum Ende Ġumada II 628 (1231) auch bleiben. Soll man dem Lobe seines Bewunderers trauen, so hat das Fürstentum Haleb seiner Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit eine in damaliger Zeit seltene Blüte zu verdanken gehabt. Ausser Zweifel steht, dass er nicht bloß nach der Gewohnheit der mohammedanischen Grossen den Gelehrten eine äusserliche Protektion angedeihen liess, sondern, wie seine hohe Stellung, so sein eignes Wissen und Können in den Dienst der wichtigsten wissenschaftlichen Interessen stellte. Er war es, an den sich 617 (1220) der vor den Mongolen flüchtende Jâqût in dem langen, von Ibn Challikân wörtlich mitgeteilten Schreiben wandte, eine Stätte für sich zu erbitten, wo er den Ertrag seiner Reisen und Forschungen ordnen und verarbeiten konnte; in Haleb, unter den Augen und unter der, vom Verfasser an mehreren Stellen hervorgehobenen Beihilfe des gelehrten Wezīrs, ist das Mo'ġam vollendet worden, das für uns und für alle Zukunft eine kaum je zu erschöpfende Fundgrube des mannigfaltigsten Wissensstoffes bildet; „dem Qâḍi Ġemâl eddīn, dem Ekrem, Abu 'l-Ĥasan 'Alī ibn Jûsuf ibn Ibrâhīm ibn 'Abd el-Wâḥid esch-Scheibâni“ hat Jâqût das Werk seines Lebens gewidmet, nach dessen Abschluss der wackere Reisende in der von seinem Wohlthäter verwalteten Stadt sein Haupt zur Ruhe legen durfte. Anderthalb Jahre später gelang es dem diwanmüden Wezīr, einmal wieder seine Entlassung zu bekommen. Die nächsten fünf Jahre sind vermutlich für ihn die schönsten seines Lebens gewesen, denn er durfte sie ausschliesslich mit seinen geliebten Büchern zubringen, die ihm nicht nur Weib und Kind, sondern überhaupt beinahe allen Verkehr mit Menschen ersetzten. Will man den

1) Rechnungsmässig 5. Oct., aber das war ein Mittwoch, und bei solchen Differenzen von 1—2 Tagen hat bekanntlich der betreffende Wochentag zu gelten.

verschiedentlich überlieferten Anekdoten Glauben schenken, so wurde er schliesslich fast ein Büchernarr, der seinen Besitz hütete, wie ein Geizhals seine Geldsäcke: doch zeigen jedenfalls mehrere Äusserungen Jāqūt's, dass Ibn el-Qifti, mochte er aus guten Gründen sich weigern seine Bücher zu verleihen, mit dem Inhalte derselben keineswegs kargte. Daneben aber ging seine eigene, höchst umfangreiche Schriftstellerei. Wenn die Menge der von ihm verfassten Bücher, deren Titel auf uns gekommen sind ¹⁾, die Anzahl von 20 oder 21 nicht übersteigt, so scheinen doch nur etwa ein halbes Dutzend davon geringeren Umfanges gewesen zu sein, während seine Geschichte Ägyptens von den ältesten Zeiten bis auf Saladdin ausdrücklich als ein sechsbändiges, seine Nachrichten über die Grammatiker als ein „grosses“ Werk bezeichnet werden. Auch die „Geschichte Jemen's“, die „Geschichte des Mağrib“, die „Geschichte der Bujiden“, die „Geschichte Maḥmūd's des Sohnes Sebuktegin und seiner Söhne“, die „Geschichte der Seldschuken“ sind gewiss keine oberflächlichen Kompendien gewesen, so wenig wie die „Geschichte der Mirdāsiden“, für welche die unter seiner Leitung stehenden Archive der Regierung von Haleb ihm das reichste Material bieten mussten. All' das ist, wie nur zu sicher angenommen werden muss, verloren, und es nützt nichts sich auszumalen, was es für uns bedeuten würde, wenn wir auch nur die Geschichte der Seldschuken oder Mirdāsiden noch besässen — über die lexikalischen, grammatischen und Adab-Bücher würden wir uns schon eher trösten.

Der beinahe vollständige Untergang so zahlreicher Werke eines keineswegs alten Schriftstellers, welchen die kärglichen Überreste seiner Leistungen als einen Forscher von ungewöhnlicher Tiefe der Gelehrsamkeit zeigen, hat auf den ersten Blick etwas Überraschendes. Indes begreift man zunächst nach seinen sonstigen Gewohnheiten, dass er bei Lebzeiten, wo er gewiss mit Weiterführung und Ergänzung insbesondere seiner historischen Arbeiten fortdauernd noch beschäftigt war, Abschriften dieser Bücher nur in Ausnahmefällen gewähren mochte. Auf Grund

1) Dass er ausser den in den Biographien erwähnten noch andere verfasst hat, könnte man vielleicht aus den Worten gegen Ende der Lebensbeschreibung des Bruders schliessen.

solcher Exemplare vermutlich wird sein Buch über die Grammatiker von Ibn Challikan citiert, von Dhahabi in den erhaltenen Auszug ¹⁾ gebracht sein. Ebenfalls dem Ibn Challikan war eines seiner Geschichtswerke — vermutlich das ägyptische oder das über den Mağrib — zugänglich; nach seinem Berichte war es chronikenartig nach Jahren geordnet, und er hat ihm eine Notiz über Mohammed ibn Tûmert vom J. 511 (1117) entnommen. Sonst ist mir von einer Benutzung dieser Schriften seitens Späterer nichts bekannt; auch Abulfeda hat in dem benachbarten Hamat nur das noch zu erwähnende Gelehrtenlexikon zur Verfügung gehabt ²⁾. Das ist alles. Aber das Rätsel löst sich nur zu einfach. Nicht mehr als vierzehn Jahre sind seit Ibn el-Qiftî's Tode verflossen gewesen, als die Mongolen Haleb eroberten (658 = 1260) und verwüsteten; der Plünderung ist ohne Zweifel auch der fürstliche Palast mit der Bibliothek verfallen, in die mit den von dem Wezir letztwillig dem Nâğir hinterlassenen anderen Büchern auch die Originale seiner Schriften jedenfalls übergegangen waren, und so haben diese vermutlich ihren Untergang gefunden, wie beinahe alles Gute und Wertvolle in den unglücklichen Ländern, über welche die Wölfe des Ostens damals hergestürzt sind. Das Schicksal der übrigen Werke wird auch das Buch geteilt haben, in welchem der gründliche Kenner der philosophischen und exakten Wissenschaften zusammengetragen hatte, was ihm über Leben und Schriften der griechischen, syrischen und muslimischen Forscher auf diesen Gebieten bekannt geworden war, grade so, wie er in der von Ibn Challikân citierten Schrift die Grammatiker behandelt hatte. Aber von jenem Buche waren gleich nach seinem Tode ein paar Auszüge gemacht worden, deren einer auf uns gekommen ist als das sogenannte تاريخ الحكماء.

Der Name findet sich zuerst in Bar-Hebraeus' Historia Dynastiarum, und die zahlreichen Stellen von ziemlicher Ausdehnung, welche der Syrer aus dem Werke anführt, ergeben ohne Weiteres dessen Identität mit dem von Casiri als „Bibliotheca philosophorum arabica“ so vielfach ausgezogenen Texte gleichen

1) Leidener Katalog II, S. 205 f.

2) H. A. S. 154 Z. 6 v. u.

Namens, welchen zuerst Flügel seinem wirklichen Verfasser wieder zugeeignet hat. Nur fragt es sich, ob der Name der richtige, insbesondere, ob er dem Werke Ibn el-Qifti's selbst, ob lediglich dem erhaltenen Auszuge zukommt. Der letztere rührt bekanntlich ¹⁾ von einem gewissen Mohammed ibn Ali ibn Mohammed ez-Zauzani her, welcher ihn schon im Regebe des Jahres 647 (1249), ein Jahr nach dem Tode des Verfassers, beendete; ein oder zwei ²⁾ andere Bearbeitungen sind verloren gegangen. Die des Zauzani wird als تاريخ الحكماء bezeichnet

in der Pariser, beiden Wiener, der einen Berliner (Petersm. II, 738) und der Hs. des Escorial; die Leidener führt sich ein als المنتخبات الملتقطات من كتاب تاريخ الحكماء تاليف

طبقات الحكماء واصحاب; dagegen lautet der Titel in der Londoner und Strassburger Hs. الوزير جمال الدين ابن القفطي

طبقات الحكماء واصحاب, und diesen gibt auch die Aufschrift der Münchner an zweiter Stelle, während sie an erster als كتاب تراجم

الحكماء sich bezeichnet. Die andere Berliner Hs. (Ms. Or. Fol. 493) ist ohne Titel; das im Besitze Amari's gewesene Exemplar, das mir durch die Güte des Heimgegangenen einige Wochen zur Verfügung gestanden hat, ist irrtümlich mit dem Namen von Ibn Abi Uğeibi'a's Werke versehen. Bei der geringen Autorität, welche den überall jungen Hss. wie den Zusätzen zum Ḥāgi Chalfa ¹⁾ ²⁾ inwohnt, würde Bar-Hebraeus' Bezeichnung des Buches als تاريخ الحكماء ausschlaggebend sein,

fände sich nicht bei einem älteren Schriftsteller eine gänzlich abweichende Angabe. Ibn Abi Uğeibi'a, dessen erste Redaktion vom J. 640 ³⁾ den Namen Ibn el-Qifti's noch nirgends enthält, citiert denselben in der zweiten Ausgabe nicht weniger als zehn-

1) Flügel, Wiener Hss. II, S. 328 f.

2) Aumer, S. 180.

3) Travaux du VI^e Congr. internat. à Leide II, S. 268; Sitzungsber. der philos. hist. Cl. d. Bayer. Ak. d. Wiss. 1884, S. 857 f. — Nur weil sie von einem mit Recht so angesehenen Gelehrten ausgeht, will ich hier ausdrücklich Landauer's Behauptung (im oben citierten Katalog S. 22 unten) zurückweisen, dass Ibn el-Qifti den Ibn Abi Uğ. benutzt habe. Das ist schon aus chronologischen Gründen an sich durchaus unwahrscheinlich und durch keinerlei sonstige Angaben oder Thatsachen begründet.

mal und nennt dabei II, 87, 22 sein Werk, dessen Identität mit dem **تاريخ الحكماء** der Wortlaut der seitenlangen Auszüge darthut, das **كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء**. Die Stelle findet sich in allen Hss. der zweiten Redaktion, ist also ¹⁾ von Ibn Abi Uğeiḃi'a selbst zwischen 640 und 667 niedergeschrieben. Niemand, der die Gepflogenheiten gelehrter Schriftsteller des Orientes berücksichtigt und obendrein die Titel der sonstigen Schriften des Ibn el-Qifti bei Çafadi usw. durchsieht, wird zweifeln, dass hier die ächte Form des Namens vorliegt, welchen der Verfasser seinem Werke gegeben hat ²⁾; wer dieses selbst bezeichnen will, wird sich keines anderen Titels in Zukunft bedienen dürfen. Es fragt sich nur, aus welchem Grunde der Name aus den Hss. des Auszuges verschwunden ist, und weshalb insbesondere der mit Ibn Abi Uğeiḃi'a fast gleichzeitige Bar-Hebraeus ihn bereits nicht mehr kennt.

Es ist hier zunächst daran zu erinnern, dass in 99 von 100 Fällen kein Mensch z. B. von den **انوار التنزيل واسرار التأويل** spricht, sondern Jeder einfach sagt „Beidāwi's Tefsīr“. So hat auch im Verzeichnis von Ibn el-Qifti's Schriften bei Çafadi und Kutubi das **كتاب إنباء الرواة علي أنباء النكاة** ³⁾ schon die bequemere Bezeichnung **كتاب أخبار النكويين** erhalten; so kann auch, möglicher Weise schon bei Lebzeiten des Verfassers, das grosse Werk, mit dem er Jahrzehnte beschäftigt gewesen sein muss und aus dem er seiner gelehrten Umgebung vielleicht mehr als einmal etwas mitgeteilt hat, in diesem Kreise kurzweg das **تاريخ الحكماء** genannt worden sein. Andererseits ist denkbar, dass dieser Name von Zauzani seinem Auszuge gegeben wäre: dann würde folgen, dass Bar-Hebraeus, welcher den Ibn el-Qifti ausdrücklich **صاحب تاريخ الحكماء** nennt, eben auch

1) Sitzungsber. a. a. O. S. 884 f.

2) Vielleicht steckt der Titel auch in dem **كتاب اخبار المصنفين وما صنّفوه** bei Çafadi und Kutubi, jedenfalls in dem **اخبار** des Citates Abulfeda's H. A. S. 154 Z. 6 v. u.

3) S. Flügel H. Kh. VII, 619 (zu I, 441, 5).

nur den Auszug gekannt hätte. Dies ist mir nun allerdings in hohem Grade wahrscheinlich. Freilich sind die umfangreichen Entlehnungen in der *Historia Dynastiarum* so wenig wörtlich und oft so stark zusammengezogen, dass sie an sich ein bestimmtes Urteil über ihre Herkunft aus dem Original oder aus der Bearbeitung nicht gestatten. Aber bezeichnend ist doch, dass Bar-Hebraeus nirgend, wenn ich recht gesehen habe, etwas bringt, was sich nicht auch in dem Auszuge Zauzani's fände, während die Citate bei Ibn Abi Uġeibi'a die stärksten Abweichungen von den Hss. des Auszuges aufweisen. Ich will nicht betonen, dass von den 10 Citaten 3 im Texte des تاريخ für

mich überhaupt nicht zu finden gewesen sind: denn zwei davon (II, 176, 25 — 177, 13; 194, 5—15) könnten aus anderen Werken Ibn el-Qifti's herrühren, das dritte — eine kurze Notiz über ein Buch des Ibn el-Ġezzar (II, 38, 30) — mag ich noch übersehen haben. Aber in dem Doppelcitat II, 87—88 finden sich an zwei Stellen (S. 88, Z. 3—13; 24—33) grosse Stücke, welche Zauzani fortgelassen hat; und von den übrigen fünf Citaten Ibn Abi Uġeibi'a's ist nur eines von mehr oder minder wesentlichen Kürzungen bei dem Epitomator verschont geblieben. Unter diesen Umständen erschiene die Vermutung, Zauzani habe seinem Auszuge aus Ibn el-Qifti's اخبار den Titel تاريخ

الْحِكْمَاء gegeben und Bar-Hebraeus habe eben diesen Auszug benutzt, als eine ganz natürliche Lösung der Frage.

Dagegen spricht nun aber doch der Umstand, dass neben اخبار und تاريخ noch der dritte Name طبقات vorkommt, der doch nicht nach der Erfindung eines beliebigen Schreibers aussieht. Abgesehen von den Zusätzen zu Haġi Chalfa, die hier nicht in die Wagschale fallen können, findet sich, wie oben angeführt, der Titel in dreien unserer Qifti-Hss. Von diesen enthalten zwei auch die Biographie Muhji eddīn's, welche sonst nirgends vorkommt, allerdings dem Bar-Hebraeus ebenfalls bekannt gewesen ist. Die eine dieser beiden Hss., die Münchner, hat nun eine Unterschrift, nach welcher ihre Vorlage von dem 647 datierten Autograph des Verfassers (d. h. des Zauzani) abgeschrieben war. Berücksichtigt man, dass die von Ibn el-Qifti's Bruder herrührende biographische Notiz in der vorliegen-

den Form ¹⁾ nicht wohl auf andere Weise zu Stande gekommen sein kann, als auf Bitten jemandes, welcher sich aus der sichersten Quelle für einen besonderen Zweck unterrichten wollte; erwägt man ferner, dass eben diese Notiz sich in der einzigen Hs. vorfindet ²⁾, welche einen direkten Nachweis ihrer Abstammung vom Autograph des Epitomators gibt: so muss als wahrscheinlich einerseits allerdings wieder folgen, dass Bar-Hebraeus, welcher die Biographie auch hat, nicht das Original des إخبار, sondern den Auszug benutzte, andererseits aber für diesen der in der Münchner und British-Museum-Hs. erhaltene Titel طبقات الخ als derjenige gelten, welcher die meisten Ansprüche auf Authentie besitzt. Nach all' dem scheint mir also die wirkliche Bedeutung der Namen die zu sein: 1) إخبار الخ

hiess das Originalwerk des Ibn el-Qifti; 2) Zauzani's Auszug führte zunächst den Namen طبقات الخ; 3) neben dem langen

offiziellen Titel des Originalwerkes war von Anfang das bequemere تاريخ الحكماء üblich, das aber naturgemäss, und so schon bei Bar-Hebraeus, auch den Auszug bezeichnen konnte.

Wie es aber mit den beiden letzten Namen stehen möge: das إخبار selbst, das Originalwerk des gelehrten Wezîrs, ist abgesehen von den Bruchstücken bei Ibn Abi Uçëibi'a für uns verloren — ich fürchte, unwiederbringlich. Der Verlust ist ein empfindlicher; so dankbar wir Zauzani sein müssen, dass er uns vieles Wichtige erhalten hat, was wir ohne ihn wahrscheinlich überhaupt nicht besäßen — wie das Buch jetzt vorliegt, ist es nur ein Schatten dessen, was es gewesen sein muss. Nicht für alles freilich, was unangenehm auffällt, möchte ich den Epitomator verantwortlich machen. Zahlreich, wie die Hss. sind (ich habe ausser der in der Bibliothek Râgib Pascha in Constantinopel und der, nach Casiri's Auszügen mit der zweiten Wiener vollkommen übereinstimmenden, Escorial-Hs. wohl alle bisher

1) Man beachte das كاتبة zu Anfang!

2) Dass die Münchner Hs. sich zunächst تراجم للحكماء nennt und den Namen طبقات nur als Variante dazu gibt, ändert nichts. Das Wort تراجم birgt eine Inhaltsangabe, keinen Eigennamen.

bekannten, 9 an der Zahl, gesehen und, soweit nötig, verglichen): eine ausgenommen gehen sie alle auf denselben Archetypus zurück, vermutlich eben jene Vorlage des Münchner Codex, welche vom Autograph Zauzani's abzustammen behauptete. Dies ergibt sich ohne Weiteres aus der Thatsache, dass eine durch Blattversetzung im Archetypus verursachte Textconfusion, die, bevor Steinschneider sie nachwies, bei Casiri und Wenrich erhebliches Unheil angerichtet hat, sich in den 8 Hss. gleichmässig vorfindet. Dem entspricht, dass abgesehen von zahlreichen Schreibfehlern, durch welche mehrere der Hss. gradezu unlesbar werden, der Text in allen so bis in's Einzelne gleichförmig ist, dass auch dadurch ein gemeinsamer, und zwar ein gar nicht weit zurückliegender, Archetypus erwiesen wird. Da nun bekannt ist, dass sowohl die Pariser ¹⁾ wie die eine Wiener Hs. in Haleb abgeschrieben sind, da einen Vermerk mit der gleichen Angabe auch die Hs. Amari's trägt, so darf man zuversichtlich behaupten, dass der Archetypus aller 8 Hss. sich an demselben Orte, wo das Originalwerk wie der Auszug entstanden sind, nämlich in Haleb, befunden hat — vielleicht noch heute befindet. Nun ergibt sich aber aus der Vergleichung der Citate bei Ibn Abi Uceibi'a und sonstiger Paralleltexthe — z. B. der Mittheilungen Ibn Botlân's über Antiochia bei Jâqût — dass in diesem Archetypus, wenn nicht allzu häufige, doch recht unangenehme, ohne die Paralleltexthe schwer zu hebende Fehler sich eingeschlichen hatten. Als ich nun s. Z. bemerkte, dass allein die zweite Berliner Hs. (Petersm. II, 738) die eben berührte Textverwerfung nicht aufweist, glaubte ich hier eine von der Vulgata unabhängige Überlieferung gefunden zu haben. Aber diese Hoffnung hat sich bei näherem Zusehen als trügerisch erwiesen, an allen kritischen Stellen hat die Hs. genau dieselben Fehler, wie die andere Gruppe, und ich neige jetzt eher zu der Annahme dass hier die Textverwerfung in der Vorlage bemerkt und corrigiert ist, als dass eine selbständige Überlieferung vorliege. Die Fehler selbst sind der Art, dass ich sie dem Zauzani nicht zutrauen möchte. Obwohl er, wie man aus den Bruchstücken des Originales ersieht, in der Weise solcher Excerptoren beim Zusammenziehen der Sätze nicht immer ganz sinngemäss verfährt und

1) De Slane, Ibn Khallikan, Transl. I, 290.

öfter grade die Dinge fortlässt, die für uns von Interesse sein würden, so macht sein Verfahren doch nicht den Eindruck, als wäre er ein gradezu unverständiger oder unwissender Mensch gewesen. Aber für den Text, wie er ist, bleibt der Übelstand, dass trotz der Menge der Hss. wir kaum besser gestellt sind, als wenn wir eine einzige, nicht eben schlechte, aber doch mit gelegentlichen, leider meist tiefer liegenden Fehlern behaftete Hs. vor uns hätten.

Trotz allem dem ist das Buch für uns von grossem Werte. Seine 400 Artikel über alle möglichen griechischen und orientalischen Philosophen und Vertreter der exakten Wissenschaften enthalten im Verhältnis bei weitem mehr und wertvollere Angaben, als irgend in den verwandten Werken des Ibn Abi Uçei-bî'a, Schahrazûri oder Beihaqi zu finden sind. Ibn el-Qiftî hat u. A. ein Buch geschrieben über die wertvollen Notizen, welche man von den Vorsatzblättern der Handschriften entnehmen kann — ein recht eigentlich für den bis in's Kleinste eindringenden Spürsinn des gelehrten Bücherliebhabers bezeichnendes Thema — und wie der Verfasser des Fihrist diese und jene, insbesondere für die syrisch-arabische Übersetzungslitteratur wichtige Angabe allerhand verlegenen alten Zetteln und Pergamentstreifen seiner Bibliothek entnehmen konnte, so finden wir auch beim Qiftî gelegentlich die Mitteilung, dass er eine interessante Notiz „auf dem Vorsatzblatte einer Hs. in sicilischer Hand“ vorgefunden habe ¹⁾. Einem solchen Spürsinn konnte es gelingen, in den Schätzen einer seit Jahrzehnten aufgehäuften und ängstlich gehüteten Bibliothek Auskünfte aufzustöbern, nach welcher ein Jâqût im Vereine mit sämtlichen Gelehrten Haleb's lange Zeit vergeblich gesucht hatte; einem solchen ist es gelungen, die einzige bekannte, nicht einmal im Fihrist enthaltene arabische Transcription der griechischen Liste von Aristoteles' Schriften aufzutreiben. Ich kann darauf verzichten, im Einzelnen die Vorzüge eines Werkes zu schildern, von dessen Inhalt nach seiner umfänglichen Ausnutzung durch Casiri, Wenrich, Flügel, Leclerc und vor Allen Steinschneider Jeder von Ihnen bereits eine Vorstellung hat. Höchstens, dass nach dieser Ausnutzung eine vollständige Gesamtausgabe des Textes überflüssig erscheinen

1) Ms. Berol. Or. Fol. 493 fol. 114r.

könnte. Ich habe mich über die Art, in welcher ich meine Bearbeitung veröffentlichen werde, noch nicht schlüssig gemacht: aber schon heute darf ich versichern, dass mein Bestreben sein wird, nichts Überflüssiges zu thun und nichts Notwendiges zu unterlassen.

Der gelehrten Thätigkeit, als deren beinahe einziges Denkmal das **إخبار** wenigstens zum Teile auf uns gekommen ist, mochte Ibn el-Qiftî gehofft haben bis an sein Lebensende sich ungestört hingeben zu dürfen. Aber zum dritten Male wurde er in den Staatsdienst zurückgezwungen: am Donnerstag, den 25. Dhu'l-Qa'da 633 (31. Juli 1236) ernannte ihn Melik 'Azîz wieder zum Wezîr, und nun musste er, über den bereits im Rabî' I 634 (Nov. 1237) eintretenden Tod des Fürsten hinaus, noch über 12 Jahre die Bürde des Amtes tragen. Er ist in seiner Stellung am Mittwoch, 13. Ramadân 646 (30. Dec. 1248), 78 (76) Jahre alt, gestorben.

Wenn wir, von den Lobsprüchen des Jâqût absehend, unser Urteil über die Persönlichkeit des Ibn el-Qiftî lediglich nach dem Zeugnisse seines Buches und seines persönlichen Verhältnisses zu dem grossen Geographen feststellen, so müssen wir dem gelehrten Wezîr die Eigenschaften unermüdlichen Forschungstriebes, gesunden Urteils, strenger Wahrheitsliebe, grossmütiger Teilnahme an dem Leben und Wirken seiner Mitforscher zusprechen. Wenn es mir trotzdem nicht gelungen wäre, Ihnen für den Mann und sein Werk neues Interesse einzufössen, so läge das an mir, nicht am Gegenstande: denn auf einem internationalen Congresse, der über die Schranken der berechtigten nationalen Empfindungen und Bestrebungen hinaus die allgemeine menschliche Bedeutung der Wissenschaft in sich darzustellen berufen ist, eine Rolle spielen durfte vor vielen der Minister altarabischer Abkunft, welcher dem heimatlosen Griechen Jâqût zur Vollendung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes neben sich eine Stätte bereitet und die Schätze griechischer Gelehrsamkeit seinem Volke zugänglich zu machen versucht hat.

BEILAGEN.

I. Leben des Ibn el-Qifti

aus Cod. Br. Mus. Add. 25,737 fol. 2a-3a [B] und Cod. Monac. Prunn.

242 Aum. 440 fol. 165b-166b [M].

ذكر الوزير جمال الدين القفطي مصنف تاريخ الحكماء على ما
 شرحه اخوه وكتبه به من حلب في سنة ثمان واربعين القاضى الاكرم
 جمال الدين وهو ابو الحسن على بن القاضى الاشرف يوسف بن
 القاضى الواحد ابراهيم بن عبد الواحد بن موسى بن احمد بن
 محمد بن اسحق بن محمد بن ربيعة بن الحرث بن قريش بن
 ابي اوفى بن ابي عمرو بن حكيم بن الحميم¹⁾ بن عادية بن حبان
 ابن معاوية بن تميم بن شيبان مولده بقفط من اعمل صعيد مصر
 في النصف الاول من سنة ثمان وستين وخمسمائة رحل به ابوه
 طفلا فاسكنه القاهرة المعزية وبها كتب وقرا وشدا شيئا من الادب
 وخالط من اولادها الادباء اترايا له ثم عاد الى قفط دفعات لم يطل
 المقام بها واجتمع هناك بالفقيه الصالح بن عادي بن العبداني²⁾
 النحوى الاعماطى المصرى نزيلها واخذ عنه شيئا من التعاليل النكوية
 والالفاظ الادبية وعاد الى مصر فاقام بها مدة يحضر مجالس العلماء
 وسمع على القاضى الاثير محمد بن محمد بن بنان الانبارى شيئا من
 سماعته وتناول منه كتاب الجمهرة ثم خرج الى الشام فاقام بالبيت
 المقدس زمنا يطالع ويستفيد الى ان ملكه الملك العادل ابو بكر بن
 ايوب ووزيره اذذاك عبد الله بن على بن عبد الخالق بن مقدم
 الدميرى المعروف بابن شكر فجار واساء واولى كل احد من الظلم
 ما اولى فارتحل عن³⁾ القدس الى حلب فصاحب بها اميرا يعرف

العبد 2) M. Ich kann den Namen nicht verifieiren. للجبير 1)

M. من 3) B. ابي

بمبهمون القصرى لصاحبة قديمة كانت بينه وبين والده فاقام فى
حكيمته لاستقبال سنة ثمان وتسعين وخمسمائة والى وفاة الامير فى
ثالث عشر شهر رمضان سنة عشر وستماية واجتمع فى هذه المدة
باجماعة من العلماء المقيمين والواردين¹ واستفاد بحاضرتهم وفقه
بمناظرتهم ثم لازم منزله بعد وفاة الامير المذكور اكثر من عام وشهور
يطالع وينسخ ويستفيد الى ان الزم بالخدمة وامور الديوان فى ايام
الملك الظاهر غازى بن يوسف بن ايوب سقى عهده فتوى الملك وهو
كاره للولاية متبرم بها لما فيها من مقاساة من الاخلاق له فلما مات
الملك الظاهر فى الليلة التى صباحها يوم الثلاثاء الحادى والعشرين
من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة وستماية عاد فانقطع فى منزله
وقد كان الامير الكبير الصالح الناصح الاتابك شهاب الدين طغرل²
قد اجرى له رزقا يستعين به على الانقطاع والخلوة فلم يزل كذلك
الى صفر سنة ست عشرة وستماية الزمه الامير الكبير تولى امور
الديوان فلم يجد من قبول امره بدا فتولى امر الديوان حينئذ
ولم يزل فى كدر الولاية ونصبها الى سلخ جمادى الآخرة سنة
ثمان وعشرين وستماية فانقطع فى داره مستريحاً من معاناة الديوان
مجتبى الخاطر على شانه من المطالعة والفكر وتاليف ما الف من
الكتب منقبضا عن الناس محبا التفرد والخلوة لا يكاد يظهر لمخلوق
حتى قلده وولاه الملك العزيز محمد رحمه الله وزارته من يوم
الخميس الخامس والعشرين من ذى القعدة سنة ثلاث وثلاثين وستماية
فلم يزل فى هذا المنصب مدة ايام الملك العزيز قدس الله روحه
ثم بعده بايام³ ولده الملك الناصر صلاح الدين خلد الله سلطانه
حتى توفى الى رحمة الله تعالى ورضوانه فى نهار الاربعاء ثالث عشر
شهر رمضان سنة ست واربعين وستماية ودفن بالمقام وله مصنفات

M. فى ١ 3) M. طفرک B طفرک 2) fehlt B. و 1)

عديدة فى فنون شتى من الفقه واصول الدين وغير ذلك فنها
كتاب انباء¹⁾ الرواة على أنباء²⁾ النكاح وطبقاتهم كتاب يتضمن
اخبار الحكماء كتاب الذيل على الانساب تصنيف البلاذرى

II. Verzeichniss der Schriften des Ibn el-Qifti

nach Čafadi (bei Flügel in Abulf. H. A. ed. Fleischer S. 234) und
Kutubî (ed. Bulaq 1283) II, 121.

كتاب الصاد والظاء وهو ما اشتبه فى اللفظ واختلف فى المعنى والخط،
كتاب الدر الثمين فى أخبار المتيمين، كتاب من ألوت³⁾ الأيام عليه
فرعته ثم التوت³⁾ عليه فوضعت، كتاب اخبار المصنفين وما صنّفوه، كتاب
اخبار النحويين كبير، كتاب أخبار مصر من ابتدائها الى ايام صلاح
الدين يوسف ست مجلدات، كتاب اخبار المغرب⁴⁾، كتاب تاريخ
اليمن، كتاب الخلى فى استيعاب وجوه كلاً، كتاب اصلاح خلل صحاح
الجوهري، كتاب الكلام على الموطأ لم يتم، كتاب الكلام على صحيح
البخارى لم يتم، تاريخ محمود بن سبكتكين وبنيسه، كتاب تاريخ
السلجوقية، كتاب الاستئناس⁵⁾ فى أخبار آل مرداس، كتاب الرد على
النصارى وذكر مجامعهم⁶⁾، كتاب مشيخة تاج الدين الكندى⁷⁾، كتاب
نزهة الخاطر ونزهة الناظر فى أحاسن ما نُقل من ظهور الكتب⁸⁾

1) B. انباء BM, corr. von Dozy, Cat. Lugd. II, 206. 2) B. انباء
3) So Č, beidemal ألوت K. Flügel schlägt fragend für das erste
Mal ألوت اليه vor; ich glaube aber, dass man entweder wie Č
lesen und لوى IV = I nehmen, oder nach K das zweite Mal
ألوت und dann vorher لوت³⁾ setzen muss. 4) So K, gewis besser
als Č تاريخ العرب. Beides neben einander zu lassen scheint mir
nicht rätlich. 5) Č. الاتئناس. 6) Concilien. 7) Vgl. Ibn Chall.
ed. Wüstenf. Nr. 248 S. 56 Z. 9 u. 11. 8) S. oben S. 32.

Les Russes-Normands

par

M. J. DE GOEJE.

Les Russes-Normands.

Il ne vous sera pas inconnu que la géographie arabe d'Ibn Khordādhbeh contient un passage très intéressant sur les voyages de commerce des Rous, c'est-à-dire des Normands. On a publié et commenté ce passage bien de fois, mais on ne l'a pu faire que d'après le manuscrit d'Oxford, le seul qu'on connaissait il n'y a pas encore quatre ans. En 1885 M. le comte de Landberg découvrit en Égypte un manuscrit beaucoup meilleur de l'ouvrage et qui offre un texte plus complet. C'est à l'aide de ce manuscrit que j'ai pu préparer l'édition du livre qui vient de quitter la presse. Le passage en question y est plus correct et renferme quelques détails nouveaux. J'ai pensé que la lecture de ce passage ne serait pas déplacée ici après la communication intéressante de M. Hildebrand sur les trouvailles de monnaies orientales. En effet, les paroles d'Ibn Khordādhbeh en confirment les résultats quant à la date très ancienne des relations commerciales entre les Scandinaviens et l'Orient. Voici ce qu'il dit (p. 115):

„Les Russes, qui appartiennent aux peuples slaves, se rendent, des régions les plus éloignées de Çaklaba (le pays des Slaves), vers la mer romaine, et y vendent des peaux de castor et de renard noir, ainsi que des épées. Le prince des Romains prélève un dixième sur leurs marchandises ¹⁾. — Ou bien, ils descendent le Tanaïs (Don), le fleuve des Slaves, et passent ²⁾ par Khamlydj, la capitale des Khazares, où le souverain du pays prélève sur eux un dixième. Là ils s'embarquent sur la mer de

1) Ibn al-Fakyh (qui a copié ce passage) ajoute: „Puis, en retournant, ils vont à Samakousch (Samakars), la ville des Juifs, et de là retournent aux pays des Slaves.“ Comp. ma note sur Ibn al-Fakyh p. 271.

2) L'auteur passe sous silence le trajet par terre de 8 lieues entre le Don et la Volga qu'ils avaient à faire τὴν ναῦν διελκυσσάντες (Diodore IV § 56); comp. Ste Croix, *Examen critique des historiens d'Alexandre*, p. 704 et suiv.

Djordjân (la Caspienne) et se dirigent sur tel point de la côte qu'ils ont en vue. Cette mer a 500 parasanges de diamètre. Quelquefois ¹⁾ ils transportent leurs marchandises, à dos de chameau, de la ville de Djordjân à Bagdad. Ici les eunuques slaves leur servent d'interprètes. Ils prétendent être chrétiens et payent la capitation comme tels“.

J'ai tâché de prouver, dans ma Préface, qu'Ibn Khordâdbeh a publié son livre pour la première fois vers l'an 232 de l'hégire, soit 846 de notre ère, et que l'itinéraire des marchands russes a déjà appartenu à cette première édition. J'y ai fait remarquer que cette circonstance rehausse la valeur de ce témoignage. „Car (je cite les paroles de la Préface p. XX) par là il devient évident que les Normands avaient déjà depuis longtemps entrepris leurs voyages du haut Nord jusqu'à Constantinople et même jusqu'à Bagdad, avant de pénétrer dans l'empire Byzantin comme pirates. Il se peut fort bien que la première de ces expéditions hostiles n'ait été qu'un acte de représailles contre les mauvais traitements que les marchands avaient soufferts. Je sou mets cette question à l'opinion de M. Kunik, le savant le mieux renseigné sur les Russes-Normands. Qu'Ibn Khordâdbeh appelle ces Russes une race de Slaves, cela prouve seulement qu'il comprenait sous ce nom tous les peuples du Nord de l'Europe, comme d'autres passages de son livre l'attestent aussi. Il ne pouvait même pas s'en douter, voyant que ces marchands se servaient à Bagdad d'eunuques slaves comme interprètes. Il importe aussi de remarquer qu'ils se donnaient pour chrétiens. Ibn Khordâdbeh semble avoir eu des doutes sur la véracité de cette assertion“.

La première expédition militaire des Russes-Normands contre l'empire Byzantin eut lieu en 865, et il est bon à remarquer que les traités de 907 et 911 contenaient des stipulations concernant les marchands. Les doutes d'Ibn Khordâdbeh à l'égard du christianisme de ces Russes paraissent bien fondés, car la conversion des habitants de la Scandinavie ne date que de la seconde moitié du 9^{me} siècle.

1) La ville de Ray était le principal entrepôt de ce commerce; v. Ibn al-Fakyh, p. 270, 271.

La légende de Saint Brandan

par

M. J. DE GOEJE.

La légende de Saint Brandan.

Au sixième siècle ¹⁾ vivait en Irlande un pieux abbé, appelé Brandan, qui, par sa sagesse et par la sainteté de sa vie, obtint une grande renommée, convertit au christianisme beaucoup de païens et opéra plusieurs guérisons miraculeuses : aussi est-ce un des saints les plus honorés de l'Église irlandaise. C'est cet homme remarquable qui est devenu le héros d'un voyage maritime tout plein d'aventures merveilleuses, espèce d'Odyssée chrétienne ou plutôt monacale, qui, au moyen-âge, a joui d'une immense popularité. Le récit de ce voyage, écrit en latin, a été traduit ou refondu, en prose et en vers, dans la plupart des vieux idiomes européens et a été l'objet de plusieurs imitations. On n'a pas encore réussi à déterminer la date de la composition de la *Navigatio* ; mais comme on en trouve quelques manuscrits qui appartiennent au onzième siècle, on a du moins ainsi le *terminus ad quem*. On ne sait pas non plus ce qui a pu donner lieu à la composition du récit. Car dans le peu que nous connaissons de la vie de S. Brandan, nous ne trouvons presque pas de points de repère. Aussi les Bollandistes ont-ils adopté le jugement de Vincent de Bauvais, qui qualifiait le récit de la *Navigatio* de *deliramenta apocrypha* ²⁾. Et, en fai-

1) Les Bollandistes reportent la naissance de S. Brandan à l'année 480. Cette opinion est confirmée par un passage du Livre de Leinster, d'après lequel il naquit sous le règne du roi Aengus, qui périt en 490. Je dois ce renseignement à mon cher confrère, M. le Professeur Windisch; Schirmer, *Zur Brendanus-Legende*, p. 5, le donne aussi, mais d'après le Livre de Lismore, source beaucoup plus moderne.

2) De même Maerlant (chez Verwijs, *Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. v. Wetensch.* 1872, p. 241) «alsere vele in schijnt gelogen». Comp. G. Busken Huet dans le *Tijdschrift voor Nederl. taal- en letterkunde* VII (1887), p. 89.

sant même abstraction du caractère merveilleux des aventures, on doit reconnaître qu'un long voyage maritime ne convenait nullement au temps où vivait S. Brandan, car lui et les siens avaient bien assez à faire de convertir au Christianisme les Irlandais, encore païens pour la plupart.

Il y a donc là deux questions obscures sur lesquelles je vais tâcher de jeter un peu de lumière; si j'ai fait choix de ce sujet pour un congrès d'orientalistes, c'est que je crois avoir découvert dans la *Navigatio* des traces d'influence orientale.

La *Navigatio* débute par une introduction. Un soir, S. Brandan reçoit dans son monastère irlandais, connu sous le nom de *Saltus virtutis Brandani*, la visite d'un cousin ¹⁾, le Père Barintus. Celui-ci lui raconte que son fils spirituel Mernoc ²⁾ s'est séparé de lui depuis longtemps, qu'il a choisi pour domicile l'île Délicieuse (*insula deliciosa*) près du mont de la Pierre ³⁾ et qu'il y a réuni autour de lui plusieurs moines. Barintus, étant allé le voir, s'était embarqué avec lui pour une île occidentale, qui se nomme la *Terra repromissionis sanctorum* et qui est le Paradis que Dieu donnera aux saints à la fin des jours. Barintus et Mernoc s'y étaient avancés pendant quinze jours, au milieu de fleurs et d'arbres fruitiers, sur un sol jonché de pierres précieuses et étaient arrivés enfin à un fleuve; là leur apparut un homme d'un aspect resplendissant, qui leur défendit de passer le fleuve et leur ordonna de retourner à leur bateau; ce qu'ils firent, reconduits par cet homme étrange en personne. Revenu ensuite à l'île Délicieuse, Barintus avait pris congé de Mernoc et s'était mis en route pour son couvent, qu'il voulait maintenant regagner.

Le lendemain, S. Brandan convoque deux fois sept moines élus et leur fait la proposition de se mettre en route avec lui pour chercher l'île promise aux saints. Ils se préparent pendant quarante jours en jeûnant un jour sur trois et se rendent en-

1) Selon l'édition de Schröder (*Sancti Brandan*, Erlangen 1871) que je citerai ordinairement. Jubinal (*La légende latine de S. Brandaines*, Paris 1836) et Moran (*Acta S. Brandani*, Dublin 1872) ont «nepos Neil regis». [Comp. Zimmer, *Kelt. Beitr.*, p. 314.]

2) Jubinal et Moran. Schröder le nomme Mernocatus.

3) «Juxta montem lapidis». Au lieu de *lapidis*, on trouve dans quelques manuscrits *Lapiflis*, *Lapislis*, *Lapisidis*, comme nom propre.

suite au monastère de S. Enda ¹⁾ sur la petite île d'Aran, à l'occident de Munster, et, de là, au promontoire appelé *Sedes Brandani*, aujourd'hui encore connu sous le nom de colline de Brandon (Brandon Hill), où l'on construit le navire.

Dès le douzième siècle nous voyons cette introduction remplacée par une autre dans une version en allemand ²⁾. S. Brandan rencontre dans un livre la description de toutes sortes de choses miraculeuses. Il lui est impossible d'y croire et, dans son indignation, il maudit le livre et le jette dans les flammes. Pour le punir, Dieu le condamne à errer sept années ³⁾ sur la mer afin qu'il voie de ses propres yeux tout ce qu'il avait refusé d'admettre comme possible, et l'oblige ensuite à décrire lui-même ce qu'il a vu.

Il me semble très probable qu'on a inventé cet exorde parce qu'on ne voyait pas de rapport entre l'introduction originale et le décret divin communiqué à S. Brandan dès le commencement du voyage et portant que sa pérégrination durerait sept années; d'autant plus que le Père Barintus avait atteint le même but sans peine extraordinaire et que l'ancien disciple de Barintus, Mernoc, pouvait visiter fréquemment l'île du Paradis. En effet, dans la relation originale, la longue durée du voyage n'est motivée par rien, si ce n'est par les paroles que le jeune homme à l'aspect resplendissant adresse à S. Brandan lors de son arrivée à l'île du Paradis (p. 35): „Ecce terram quam quesisti per multum tempus. Ideo non potuisti statim invenire quia Deus voluit tibi ostendere secreta sua diversa in oceano magno“. D'ailleurs, le nombre même des aventures que le narrateur avait à sa disposition était insuffisant pour remplir tout ce temps; aussi

1) Schröder: „nomine Exide“; Jubinal et Moran „nomine Aende“. Comp. Schirmer, p. 32, 39 seq.

2) Ou, plus exactement, en moyen franc (mittel-fränkisch). L'original de cette version n'a pas encore été retrouvé, mais c'est d'elle que dérive le poème néerlandais, comme le soupçonnait déjà M. Schröder et comme l'ont prouvé depuis MM. E. Verwijs (l. c. p. 231—258) et J. Bergsma (*Bijdrage tot de Wordingsgeschiedenis en de critiek der Middelnederlandsche Brandaen-teksten*, 1887, p. 29—47).

3) Il est vrai que le poème original portait „neuf années“, mais M. Suchier (*Brandans Seefahrt* dans les *Romanische Studien* de Boehmer I, 553 seqq.) a prouvé, en invoquant aussi le témoignage de Maerlant (p. 561), qu'on trouvait „sept années“ à la fin du poème. Il s'ensuit que le chiffre de neuf qui se trouve au commencement n'est qu'une ancienne faute de copiste.

passé-t-il quatre années du voyage sous silence et encore est-il tombé plus d'une fois dans des répétitions. Nous sommes en droit d'en conclure que le nombre de *sept* se trouvait déjà dans la légende originale qui forme la base de la *Navigatio*.

Il y a longtemps qu'on a fait la remarque que cette composition n'est que la refonte monacale d'un sujet antérieurement connu. La ressemblance, par exemple, entre le récit de la *Navigatio* concernant le poisson gigantesque que les marins prennent pour une île, mais qui commence à se mouvoir, puis se plonge dans la mer quand ils ont allumé le feu, et celui qu'on trouve dans le premier voyage de Sindbad des *Mille et une nuits*, est si frappante, qu'on ne saurait douter d'un rapport d'origine entre l'un et l'autre. Mais on n'a pas encore pu décider si cette histoire a été transmise par l'Orient à l'Occident, ou bien si c'est l'Orient qui la doit à l'Irlande. C'est cette dernière opinion que M. le Dr. C. Schöder a adoptée et qu'il a tâché de défendre dans l'introduction de son édition de la *Navigatio*, p. XI—XIV. Il y fait remarquer d'abord que la *Terra repositionis sanctorum* répond à la conception germanique et celtique du séjour des morts; que le caractère de la mer irlandaise a été fidèlement reproduit; que, pour la demeure des saints, les îles et les écueils ont remplacé le désert qui, ordinairement, joue un rôle important dans les légendes chrétiennes; que la baleine ne se trouve que dans l'océan du nord; enfin que l'auteur se montre bien informé relativement à cet animal.

Cette argumentation ne me semble pas mériter l'accueil favorable qu'elle a reçu de la part de plus d'un savant ¹⁾. Il n'y a pas de raison pour nier l'existence de baleines et de cachalots dans les mers méridionales; en effet, les relations des voyageurs orientaux contiennent de nombreux récits où l'on narre la rencontre de semblables animaux et le premier zoologue venu aurait pu renseigner M. Schröder sur ce point. C'est tout aussi gratuitement que ce savant affirme que l'auteur de la légende paraît très bien connaître la nature de la baleine. Dans le récit même de l'île-poisson nous ne trouvons qu'une seule particularité (p. 11): c'est que la bête tâche toujours de toucher sa tête de la queue, mais qu'elle ne peut y réussir à cause

1) Suchier p. 557, Schirmer p. 38.

de sa longueur. Dans une autre occasion, le vaisseau est menacé par une baleine énorme ¹⁾ et tous les voyageurs craignent qu'elle ne les engloutisse. De même S. Brandan appelle la baleine (p. 26): „omnium bestiarum maris devorator”. On ne peut prétendre que ce soit là connaître les baleines. D'autre part, que le désert ne soit pour rien dans la légende de S. Brandan, c'est ce qui n'étonnera personne. On n'en fait pas non plus mention dans les récits et les contes des marins orientaux, et pour cause. Le moine qui composa la *Navigatio* était bien obligé de placer ses saints dans des îles et il n'aurait pas agi autrement, même s'il n'eût pas écrit en Irlande; ce dernier point, du reste, n'a été contesté par personne. En somme, il ne reste debout de toute l'argumentation de M. Schröder qu'une seule hypothèse, celle que la description de la terre promise aux saints se rattache plutôt aux idées germaniques ou celtiques sur le séjour des morts qu'à celles des anciens sur les *Insulae Fortunatae* ²⁾.

Bien que les rapports entre la légende de S. Brandan et les voyages de Sindbad ne se bornent pas au conte de la baleine, je crois cependant préférable de m'occuper tout d'abord de ce conte. La légende de la baleine ou de la tortue gigantesque qu'on prend pour une île et qui commence à se mouvoir lorsqu'elle sent la chaleur du feu allumé par les marins pour cuire leur dîner est très ancienne ³⁾ et aussi répandue en Orient qu'en Occident. Dans les formes les plus anciennes de la légende que je connais, l'île-poisson est privée de toute végétation; plus tard on y trouve de l'herbe ou des roseaux ⁴⁾. Mais ce n'est que dans le conte de Sindbad et dans la *Navigatio* qu'on parle d'arbres sur le poisson. Cette particularité est curieuse et semble prouver que l'un des récits dérive de l'autre. Chez Sindbad ce développement est tout naturel: l'île étant couverte de verdure porte aussi des arbres. Par contre, chez Brandan, on trouve d'abord (p. 10): „insula petrosa sine ulla herba — et in littore illius nihil de harena fuit”; puis l'auteur ajoute: „silva rara

1) P. 21 „jactans de naribus spumas”.

2) Comp. aussi Gaston Paris, *La littérature française au moyen-âge*, p. 214: „la Terre de l'éternelle jeunesse, l'île occidentale de la mythologie celtique”.

3) On la trouve déjà dans l'*Avesta*, sauf que l'animal est un serpent gigantesque. V. Tiele, *Het Parzisme*, p. 159.

4) Par exemple chez Kazwiny et dans le *Physiologus* anglo-saxon (Grein I, 220).

erat ibi“ et S. Brandan dit lui-même (p. 26 l. 26): „silvam scidistis et ignem succendistis“. Il y a là une contradiction formelle. Trouvera-t-on qu'il soit téméraire d'en conclure que la description de l'île dans la *Navigatio* est une imitation de celle du conte de Sindbad, combinée toutefois avec une autre description que l'auteur avait lue ou entendue ailleurs?

Ce dernier point nous paraît incontestable. En effet, lorsqu'on compare tous les passages de la *Navigatio* qui ont rapport à l'île-poisson, on voit sans peine qu'ils se fondent sur deux légendes différentes. Après avoir quitté l'île des Moutons, nos voyageurs arrivent près de la baleine et alors se passe l'aventure que nous avons racontée. L'auteur dit d'abord de S. Brandan qu'il connaissait déjà la nature de l'île. „Vir Dei sedebat intus in navi: sciebat enim qualis erat illa insula, settamen noluit iis indicare, ne fuissent perterriti“. Quand les compagnons se sont enfuis à la hâte et que S. Brandan les a aidés à rentrer dans le navire, il leur dit: „Nolite expavescere. Deus enim michi hac hora (ou hac nocte) per visionem revelavit sacramentum hujus rei. Insula non est, ubi fuimus, set piscis, prior omnium natancium in oceano; querit semper suam caudam ut simul jungat suo capiti et non potest pre longitudine. Qui habet nomen Jasconius“. Ils se rendent alors à l'île des Oiseaux, où ils célèbrent la fête de Pâques. C'est là qu'ils reçoivent l'oracle suivant (p. 14): „in anno futuro — similiter noctem dominicam Pasche celebrabitis in dorso Jasconii“. L'année suivante, ils y célèbrent cette nuit, comme cela résulte des mots (p. 20): „ecce apparuit illis cacabus quem altero anno omiserunt“ et des paroles de S. Brandan: „Considerate quoque quomodo Deus subjugat immanissimam bestiam subtus nos sine ullo impedimento“. Il y sacrifie l'agneau de Pâques et dit: „In altero anno hic celebravi resurrectionem Domini, ita volo hoc anno“. Mais, d'après ce qui précède, les voyageurs ont célébré la fête de Pâques dans l'île des Oiseaux (p. 11). Ils avaient espéré la célébrer dans l'île des Moutons et c'est là qu'eut lieu le sacrifice (p. 9), mais, sur un ordre céleste, ils la quittèrent et passèrent la nuit du samedi et le commencement du jour suivant à côté de l'île-poisson. La seconde année, il leur est prédit, dans l'île des Oiseaux (p. 21), que, dorénavant, ils célébreront chaque année la fête „in dorso belue“. La septième année, S. Brandan rap-

pelle aux siens le miracle par ces mots (p. 26): „cur timetis istas bestias et non timuistis omnium bestiarum maris devorantorem et magistrum, sedentes vos et psallentes multis vicibus in dorso ejus? Immo et silvam scidistis et ignem accendistis, carnem coxistis“. Et, enfin, lorsque le terme du long voyage approche et qu'ils ont quitté de nouveau l'île des Moutons (p. 34) „statim invenerunt beluam in solito loco et ibi laudes Deo cantaverunt tota nocte et missas mane. Finita vero missa, cepit Jasconius ire in viam suam, omnibus stantibus in ejus dorso, et omnes fratres qui cum Sancto Brandano erant ceperunt clamare ad Dominum dicentes: Exaudi nos, Deus salutaris noster etc. Recto cursu belua pervenit ad litus insule quae vocatur *Paradisus avium* ibique demorati sunt usque ad octabas Pentecostes“.

On voit que l'aventure de l'île-poisson qui commence à se mouvoir lorsque la chaleur du feu se fait sentir, que les marins ont beaucoup de peine à quitter sains et saufs en abandonnant tous leurs effets et qui disparaît ensuite dans l'Océan¹⁾, ne concorde nullement avec la tradition de la baleine complètement assujettie à S. Brandan, sur le dos de laquelle le saint et les siens chantaient des psaumes et cuisaient leur dîner en toute sécurité, et qui, à la fin, les transporte elle-même en nageant au Paradis des Oiseaux. Nous sommes donc obligés d'admettre que l'auteur de la *Navigatio* a connu une légende de S. Brandan décrivant une course du saint et de ses moines sur le dos de la baleine Jasconius. Et, en effet, il a existé une vie de S. Brandan qui contenait cette légende; elle nous a été conservée par Rodolphus Glaber dans la *Historia sui temporis*, Livre II, chap. 2, où nous lisons d'après la traduction de Guizot²⁾:

„On lit même dans la vie du bienheureux confesseur Brandan, né chez les Anglais orientaux, que cet homme de Dieu, après avoir vécu quelque temps en ermite avec d'autres moines, dans des îles de la mer, rencontra une bête semblable (c'est-à-dire une baleine). Un jour qu'il naviguait autour de quelques îles, le crépuscule l'ayant surpris en mer, il vit de loin comme une autre île vers laquelle il cingla avec ses compagnons, dans l'intention d'y passer la nuit. Ils abordent, ils sautent de leurs

1) „Mersit se in Oceanum“. Dans l'édition de Schröder: „ferebatur in Oceanum“.

2) *Collection des mém. relatifs à l'histoire de France*, VI, p. 204 seqq.

barques, et gravissent le dos du monstre qu'ils avaient pris pour une île, comptant bien n'y faire séjour que pendant cette nuit. Après un court repas, les autres frères abandonnent au repos leurs membres fatigués. Bëndan seul, ce saint homme, ce pasteur vigilant de la bergerie du Seigneur, que l'on trouvait assidument en prières, observait avec prudence la force du vent et le cours des astres. Pendant qu'il occupait ainsi son attention, au milieu du silence de la nuit, il sentit tout-à-coup que ce lieu où ils avaient cherché un abri les emportait vers l'orient. Le lendemain, lorsque le jour reparut, le sage Bëndan assemble ses compagnons, les encourage et les console par ses discours. „Mes excellens frères, leur dit-il, ne nous laissons jamais de rendre grâces au souverain Créateur et maître de toutes choses, à ce Dieu dont la providence nous a préparé, au milieu des mers, un char nouveau qui n'a besoin ni de nos voiles, ni de nos rames“. Ces paroles de l'homme de Dieu jettent l'étonnement dans leur âme; ils se confient à la divine providence, ils se reposent sur la sagesse de leur compagnon, et attendent avec plus de tranquillité quelque hasard heureux. Ils furent ainsi emportés plusieurs jours de suite dans l'espace des mers, et ils purent observer qu'ils continuaient de se diriger, pendant tout ce temps, vers le soleil levant. Enfin ils arrivèrent à une île beaucoup plus belle que toutes les autres, et qui présentait une foule d'agrémens divers; les arbres et les oiseaux qu'elle contenait leur parurent aussi d'une nature et d'une forme nouvelles; le saint homme s'y rendit et y trouva un grand nombre de moines, ou plutôt d'anachorètes dont la vie et les mœurs étaient plus saintes et plus sublimes que celles de tous les autres mortels. On lui fit, ainsi qu'à ses compagnons, l'accueil le plus tendre; ils y restèrent plusieurs jours à s'instruire, par les bons soins de leurs hôtes, d'une foule de vérités relatives au salut; puis ils revinrent dans leur patrie, et racontèrent à leur retour leur merveilleuse découverte“.

Rodolphus Glaber écrivait en 1047. Il s'ensuit que nous ne pouvons placer la composition de la vie de S. Brandan à laquelle il a emprunté ce passage longtemps après l'an 1000; il est même probable qu'elle a été écrite avant cette année. La *Navigatio* a emprunté à cette légende le voyage au Paradis des

Oiseaux sur le dos de Jasconius, et, en partie aussi, la description de cette île. On retrouve un autre reste de cette légende dans le passage qui rapporte que S. Brandan et les siens ont dû naviguer quarante jours vers l'orient (*contra orientalem plagam*) pour arriver au Paradis; car il est en contradiction avec l'introduction de la *Navigatio* qui affirme que Barintus y parvenait en se dirigeant vers l'ouest (*contra occidentalem plagam*)¹⁾. Il semble probable que le nom de la baleine Jasconius appartenait aussi originellement à cette légende. Les vies de S. Brandan que nous possédons sont d'une rédaction postérieure à la *Navigatio*. A côté de la *Navigatio*, la légende telle qu'elle a été conservée par Rodolphus Glaber est devenue un long voyage du saint homme sur le dos de la baleine. Comme preuves nous citerons la vie de S. David, où nous lisons²⁾ que S. Barrius monté sur un cheval rencontra un jour sur mer S. Brandan „qui super marinum cetum mirabilem ducebat vitam“, et le poème de Cumin Coindre, où nous trouvons le passage suivant³⁾: „Brandan aimait la mortification continuelle de la chair, selon les préceptes du synode et de la congrégation. Il passa sept ans sur le dos de la baleine; c'était là une espèce de pénitence bien sévère“.

Je ne suis pas en état de décider la question de savoir si la course sur le Jasconius est irlandaise d'origine ou si la légende provient de l'Orient. Le fait que, d'après cette légende, le Paradis doit être cherché en Orient semble favoriser la dernière supposition. Mais pour le but que nous poursuivons actuellement, il nous suffit de pouvoir considérer comme acquis ce résultat important que l'auteur de la *Navigatio* avait connaissance d'une vie de S. Brandan contenant le récit d'un ou de plusieurs voyages du saint et de ses moines vers différentes îles de la mer et d'une course sur le Jasconius. Il est probable que l'au-

1) Ils retournent par la même voie que Barintus, car ils passent devant l'île Délicieuse.

2) Acta S. S. Boll. Mars I, 44 note d, cité par Schröder p. 40, Schirmer p. 37, [Zimmer p. 306]. Comp. aussi Acta S. S. Boll. Mai III, 602 b. Les Bollandistes supposent que „*navigia eorum habuisse insignia equi et ceti, indeque sumpta occasio hujus fabulae*“. [Comp. l'hypothèse de M. Zimmer p. 309.]

3) Schirmer p. 14 seq.; Moran, Préface p. VII; Zimmer p. 181 [et p. 305, 306]. Le nom de Brandan est écrit Brenainn. Le dernier verset a été rendu différemment par les trois traducteurs.

teur y a aussi puisé les particularités locales qu'on trouve au commencement de la *Navigatio*; mais nous reviendrons sur ce point.

C'est avec cette légende que l'auteur a combiné l'aventure de l'île-poisson empruntée aux voyages de Sindbad, mais il l'a fait d'une manière qui nous a permis de retrouver les sutures. Voyons maintenant quels autres points de rapport il y a encore entre la *Navigatio* et les aventures du marin arabe.

Dans la première île où S. Brandan aborde (p. 7) s'élève un grand palais, où les moines ne trouvent personne. C'est évidemment l'île du Palais du troisième voyage de Sindbad. Mais le nègre sauvage qui, chez Sindbad, paraît en être l'habitant est devenu, chez Brandan, un diable sous la forme d'un petit noir qui séduit l'un des moines et l'amène à voler un frein d'argent.

Dans l'île des Oiseaux coule une source. Le *procurator*, personnage mystérieux qui, plus d'une fois, apporte aux navigateurs la nourriture nécessaire et qui, vers la fin du voyage, les conduit au Paradis, les exhorte à ne pas en boire (p. 13) parce que „quisquis ex eo biberit, irruit super eum sopor et non evigilat donec compleantur XXIV hore“. Puis il n'est plus question de cette source, si ce n'est que les moines, à leur départ, y puisent leur provision d'eau. Dans une autre île qu'on rencontre ensuite (p. 18), il y a de nouveau une source dont S. Brandan conseille aux siens de ne boire qu'avec modération. Malgré cela, quelques uns en boivent une coupe, d'autres deux, d'autres encore vont jusqu'à trois. „In quos irruit sopor trium dierum ac noctium, in alios quoque duorum dierum, in reliquos vero unius diei et noctis“. Mais c'est la seule conséquence des excès qu'on a faits. Schröder, pour le dire en passant, trouve surprenant que les auteurs des rédactions allemandes de la légende ne se soient pas emparés du beau thème de l'eau soporifère (p. 43 note 23). Il est évident que ces sources sont une réminiscence de celle à laquelle Sindbad se désaltère au commencement du second voyage; il s'endort après en avoir bu et ne se réveille qu'après que son navire est parti.

Bien que je ne croie pas que la description de l'île des Oiseaux ait été empruntée à celle du septième voyage de Sindbad, je reconnais cependant qu'il y a certaines ressemblances: dans chacun des deux contes, on ne prend la forme d'oiseau

qu'à certains moments déterminés, et, dans l'un comme dans l'autre, ce sont des esprits ou des djinns qui agissent en hommes, se présentant comme tels dans Sindbad ou parlant comme eux chez S. Brandan.

Arrivé à l'île de la famille de S. Ailbée (p. 15, 17), S. Brandan rencontre un vieillard qui répond à toutes ses questions par des gestes. Ce thème dont l'auteur a tiré, en l'amplifiant, la description d'un couvent où, pendant 80 ans, aucune voix humaine ne s'est fait entendre, si ce n'est pour chanter des cantiques, a, sans aucun doute, été emprunté au cinquième voyage de Sindbad. Qui ne se rappelle, en effet, le vieillard qui, à tout ce que Sindbad demande, ne répond que par des gestes et des signes et qui sait le persuader de le prendre sur son dos?

L'île aux Raisins (p. 25) pourrait bien être une réminiscence des raisins que Sindbad trouve dans l'île du vieillard, comme nous le montrerons plus loin; mais la *griffa* qui menace S. Brandan et les siens (p. 25) est certainement le *rokk* du cinquième voyage que Marco Polo (II, 346 Yule) appelle aussi *gryphon*. Les géants qui tâchent de briser le navire avec de gros blocs de pierre ou de scorie (p. 28) semblent être une imitation des sauvages gigantesques du troisième voyage de Sindbad; car non seulement la description de l'aspect des uns est semblable à celle des autres, mais encore les deux contes s'accordent sur ce détail qu'il n'y a d'abord qu'un seul géant, qui revient ensuite accompagné d'autres. Chez S. Brandan ces géants sont devenus des forgerons, sous l'influence soit d'un mythe celtique, comme le pense M. Schröder, soit de celui des Cyclopes. Chez Sindbad, ce sont des anthropophages; mais on ne nous indique pas le métier qu'ils exercent. Enfin, l'île du Paradis avec son fleuve et ses pierres précieuses, dont S. Brandan prend autant que le vaisseau peut porter, est une imitation exacte de l'île au fleuve du sixième voyage de Sindbad, où nous le voyons charger son radeau de pierres précieuses.

Voilà bien des traits de ressemblance; le nombre en est si grand qu'il ne permet pas de croire à une conformité accidentelle. Mais si j'ai admis tacitement jusqu'à présent que c'est l'auteur de la *Navigatio* qui a fait des emprunts à Sindbad et non l'inverse, c'est que chez Sindbad tout concorde admirablement avec le contexte, tandis que, chez S. Brandan, les aven-

tures sont le plus souvent sans enchaînement et montrent ainsi leur caractère de matières d'emprunt. — Quand j'ai commencé à comparer les contes, j'ai cru d'abord que le nombre *sept* pour les années de navigation de S. Brandan devait aussi son origine aux sept voyages de Sindbad. Cela pourrait être un emprunt, car, si, comme nous l'avons vu, dans la *Navigatio*, le nombre *sept* est établi en fait par la tradition, rien, cependant, dans le conte même, n'exige ce nombre. Le saint se trouve déjà au commencement du voyage dans l'île des Oiseaux, d'où, à la septième année, il part directement pour le Paradis, et il y revient chaque année. Après la seconde, nous apprenons seulement (p. 26) que „circuibat oceanum per multum tempus“. Tout le reste des aventures appartient à la dernière année. Mais depuis, j'ai trouvé que le nombre *sept* appartenait déjà à l'ancienne légende de S. Brandan. Ma première supposition n'était donc pas fondée.

Il me semble très probable que c'est la conformité des noms qui a donné lieu aux emprunts faits par l'auteur de la *Navigatio* au conte arabe. La première partie du nom de Sindbad sonne comme *saint* et la seconde a quelque ressemblance, pour le son, avec Brandan. A mon avis, il se sera produit quelque chose d'analogue à ce qui est arrivé pour le nom de la ville maritime de l'Inde Sindan, que les Anglais appellent à présent St. John ¹⁾. On peut admettre sans difficulté qu'un matelot ou un moine irlandais voyageant en Orient aura ouï conter les voyages de Sindbad, et, songeant à son saint Brandan, aura cru que celui-ci était le héros du récit. Il devait d'autant moins en douter que, comme nous l'avons vu, il connaissait par la vie de S. Brandan la course qu'il avait faite sur le dos de la baleine et qu'en outre le nombre des sept voyages s'accordait avec la durée des excursions du saint. Rentré en Irlande, il aura raconté ce qu'il avait retenu des aventures de son saint et ainsi aura été jeté le fondement de la grande légende maritime de S. Brandan. L'hypothèse que nous venons d'exposer a le mérite non seulement d'expliquer les rapports frappants qui existent entre les voyages de Sindbad et ceux de S. Brandan, mais encore de nous faire comprendre, au moins en partie,

1) Comp. Van der Lith, *Merveilles de l'Inde*, p. 226.

comment on en est venu à faire du saint un grand navigateur.

Si nous avons supposé que l'auteur de la *Navigatio* ou celui de qui il tenait ses informations a été en Orient, ce n'est pas gratuitement. La *Navigatio* en contient une preuve décisive. S. Brandan, se trouvant dans l'île de S. Ailbée, y est témoin du miracle des lampes de l'autel qui sont allumées par une flèche ardente arrivant par la fenêtre, et il apprend en même temps qu'elles s'éteignent également d'une façon miraculeuse. C'est là, sans aucun doute, une réminiscence du prodige qui s'opérait chaque année la veille de Pâques dans l'église du Saint Sépulcre à Jérusalem, où, ce jour-là, le feu du ciel venait allumer les lampes. Djaubary nous raconte, à ce sujet, l'anecdote suivante dans son livre des „Mystères dévoilés“¹⁾: „al-Melik al-Mo'azzam, petit-fils de Saladin, qui commença à régner en 1218, exigea qu'on lui fit connaître comment la lumière se produisait dans les lampes. Mais le prêtre lui répondit: „Que préférez-vous, de la somme d'argent que nous vous payons chaque année ou de la connaissance de ce secret? Car vous pouvez être certain que cette affluence de revenus que vous voyez cessera totalement, dès que je vous l'aurai révélé“. Le prince réfléchit et s'en alla sans plus renouveler sa question“. Ce miracle constituait l'une des plus grandes attractions pour les pèlerins chrétiens et rapportait beaucoup d'argent à Jérusalem et surtout à l'église en question. Nous savons qu'il avait déjà lieu régulièrement en 870²⁾. Vers 1025 Odolric, évêque d'Orléans, le vit se produire en sa présence, comme le raconte Rodolphe Glaber dans la *Historia sui temporis*³⁾. Le pape Urbain II invoqua solennellement ce miracle au concile de Clermont en 1095. Mention en est faite vers le même temps par Abou'l-Hasan Aly al-Harawy⁴⁾. De Mandeville († 1372) décrit comment la lampe s'allume et s'éteint miraculeusement, mais il a des doutes sur la réalité de l'intervention divine. Le Père Van Kootwijk, qui visita la Terre Sainte en 1598, dit⁵⁾ que jadis, lorsque les

1) V. mon article dans le *Zeitschr. D. M. G.* XX, p. 492.

2) Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, I, p. 509.

3) Lib. IV, chap. 6 (Guizot VI, p. 315—318).

4) *Description des lieux saints de la Galilée et de la Palestine* par Ch. Schefer, p. 21 (*Archives de l'Orient latin* I, p. 605).

5) *Itinerarium* p. 183 (édit. d'Anvers 1619).

Catholiques administraient l'Église en Palestine, le feu divin descendait grâce aux jeûnes, aux prières et aux larmes des fidèles; mais les schismatiques trompent le peuple et font passer pour lumière divine ce qui ne l'est pas. Il cite, à ce propos, un petit livre du frère Boniface *De perenni cultu Terrae Sanctae*, dans lequel celui-ci dit avoir fait à ce sujet de sérieuses remontrances au patriarche et à l'évêque arménien. Mais ils lui répondirent qu'ils étaient obligés à cette fraude, parce qu'à défaut du miracle les aumônes et les donations cesseraient d'affluer, les pèlerins chrétiens venant surtout à Jérusalem pour en être témoins. L'auteur de la *Navigatio* paraît avoir vu le miracle ou bien il en aura entendu la description d'un témoin oculaire. On peut même penser que son pèlerinage en a été un du grand nombre de ceux qui eurent lieu vers l'an 1000, lorsqu'on croyait que le jugement dernier approchait.

Ces emprunts faits à l'Orient ne sont pas, cependant, les seuls matériaux avec lesquels l'auteur de la *Navigatio* a brodé le canevas de l'ancienne légende de S. Brandan. Edrysy, qui a publié son livre en 1154, raconte¹⁾ que huit jeunes gens de Lisbonne, désirant savoir ce que renferme l'Océan et quelles en sont les limites, s'embarquèrent avec de l'eau et des vivres en quantité suffisante pour une navigation de plusieurs mois. Après avoir voyagé pendant environ onze jours vers l'ouest, ils parvinrent à une mer dont les ondes épaisses exhalaient une odeur fétide, cachaient de nombreux récifs et n'étaient que faiblement éclairées²⁾. Craignant alors de périr, ils changèrent la direction de leurs navires, coururent vers le sud pendant douze jours et arrivèrent à l'île des Moutons, où d'innombrables troupeaux de moutons paissaient sans berger ni personne pour les garder. Ayant débarqué dans cette île, ils y trouvèrent une source d'eau douce et, près de là, un figuier sauvage. Ils prirent et tuèrent quelques moutons, mais la chair en était tellement amère qu'il était impossible de s'en nourrir;

1) *Description de l'Afrique et de l'Espagne* par R. Dozy et M. J. de Goeje, p. 63 et 233 seqq.

2) Conformément à cette ancienne opinion que l'Océan n'est pas navigable, parce que le ciel y est trop obscur et l'eau trop épaisse. Comp. Berouny, *India* p. 96 du texte, I, 196 de la traduction de M. Sachau et la note de ce savant II, 316, où il cite le *Timée* de Platon.

ils n'en gardèrent que les peaux. Ils naviguèrent ensuite douze jours encore vers le sud et aperçurent enfin une île qui paraissait habitée et cultivée; ils en approchèrent afin de savoir ce qui en était; bientôt après ils furent entourés par des barques, faits prisonniers et conduits dans une ville située sur le bord de la mer. Les hommes qu'ils y virent étaient de haute stature et de couleur rousse et avaient des cheveux non crépus; les femmes y étaient d'une rare beauté. Le quatrième jour de leur captivité, un homme parlant l'arabe vint leur demander qui ils étaient, pourquoi ils étaient venus et quel était leur pays. Le lendemain ils furent présentés au roi qui leur fit adresser les mêmes questions et auquel ils répondirent qu'ils s'étaient hasardés sur la mer afin de découvrir ce qu'elle pouvait avoir de singulier et de curieux et d'en constater les limites extrêmes. Lorsque le roi les entendit parler ainsi, il se mit à rire et dit à l'interprète: „Explique à ces gens-là que mon père ayant jadis prescrit à quelques uns d'entre ses esclaves de s'embarquer sur cette mer, ceux-ci la parcoururent dans toute sa largeur pendant un mois, jusqu'à ce que, la clarté des cieux leur ayant tout à fait manqué, ils furent obligés de renoncer à cette vaine entreprise“. Ensuite on les ramena à leur prison, où ils furent bien traités. Ils y restèrent jusqu'à ce qu'un vent d'ouest s'étant élevé on leur banda les yeux; puis on les fit entrer dans une barque et on mit avec eux à la voile. Après trois jours et trois nuits environ, on parvint à une terre où on les débarqua les mains liées derrière le dos, et où on les abandonna. Ayant été déliés par des habitants de la contrée, ils découvrirent qu'ils se trouvaient sur la côte occidentale de l'Afrique, au lieu où s'éleva plus tard la ville d'Asafy (Saffy). Edrysy paraît considérer nos jeunes gens comme les fondateurs de la ville. Il ajoute que, de son temps encore, une rue de Lisbonne portait d'après eux le nom de rue des Aventuriers.

Près de l'île des Moutons est l'île de Râca ¹⁾, qui, selon Edrysy, est l'île des Oiseaux. Il n'est pas certain que les renseignements que le géographe arabe donne sur cette île soient empruntés aussi au récit des aventuriers; mais cela est probable. Il s'y trouve une espèce d'oiseaux semblables à des aigles, rou-

1) Peut-être Roca. V. Edrysy p. 63 seq.

ges et armés de griffes; ils font la chasse aux animaux marins et s'en nourrissent. On dit encore, continue Edrysy, que l'île de Râca produit des fruits qui rappellent les figues de la grosse espèce et dont on se sert comme d'un antidote contre les poisons. L'auteur du *Livre des merveilles*¹⁾ rapporte qu'un roi de France, informé de ce fait, équipa un navire et l'envoya vers cette île pour y chercher de ces fruits et de ces oiseaux²⁾, parce qu'il avait été informé des propriétés médicales de leur sang et de leur foie; mais le vaisseau se perdit et ne revint jamais.

Nos deux îles se retrouvent, ainsi que la mer aux ondes épaisses (*mare quasi coagulatum*), dans la *Navigatio*, comme on l'a fait remarquer déjà plus d'une fois³⁾; mais il y a des différences qui ne s'expliquent que dans l'hypothèse d'une tradition orale⁴⁾. Dans S. Brandan les moutons ne sont pas petits, comme chez Edrysy; ils sont grands, au contraire, parce qu'on ne leur prend pas leur lait, et, autre différence, leur chair est bonne à manger. Les oiseaux de la *Navigatio* sont des esprits qui ne prennent la forme d'oiseaux qu'aux jours saints. M. Schröder (p. 44 seq.) affirme, suivant en cela Peschel, que l'île aux Raisins est aussi mentionnée par Edrysy et il en tire la conclusion que la *Navigatio* doit être antérieure à 1154. La conclusion ne saurait être révoquée en doute si l'on se rappelle qu'il y a plus d'un manuscrit de la *Navigatio* du onzième siècle; mais Edrysy ne parle pas d'une île aux Raisins⁵⁾. Cette île paraît être une réminiscence des raisins que Sindbad trouve dans l'île du vieillard. S'il en est vraiment ainsi, nous avons la preuve péremptoire que la *Navigatio* relève des contes de Sindbad, car des raisins dans une île des tropiques, c'est là une faute caractéristique de l'auteur de ces contes.

1) Edrysy, dans sa Préface, attribue ce livre au célèbre Masoudy (première moitié du 10^{me} siècle). Comp. Reinaud *Introd.* p. LXXII note 1.

2) Dans la légende de Théophile, les oiseaux à voix humaine se trouvent également sur des arbres semblables au figuier (Th. Wright, *St. Patrick's Purgatory*, cité par Schirmer p. 48 note 4).

3) Comp. d'Avezac, *les Îles fantastiques de l'Océan occidental au moyen-âge*, Paris 1845.

4) M. Suchier pense (p. 556) qu'Edrysy a puisé ses informations dans la *Navigatio*; mais c'est là une conjecture inadmissible.

5) M. Suchier a fait la même observation.

Nous ne savons pas au juste quand l'expédition des Aventuriers a eu lieu; mais il faut la placer avant l'avènement des Almoravides au milieu du onzième siècle et la fondation d'Asafy. Bekry, qui écrivait au commencement de la seconde moitié de ce siècle, connaît déjà Asafy, mais je n'en trouve pas de mention chez les auteurs plus anciens.

Ces aventuriers n'avaient-ils d'autre but que le vague désir de connaître les limites occidentales de l'Océan? On ne pourra résoudre cette question que lorsqu'on saura quand les légendes de l'île de Brazil et de celle d'Antilia ont pris naissance. La plus ancienne mention que je trouve de la première île est celle de la carte d'Andrea Bianco en 1436; ce n'est qu'en 1865 qu'elle a disparu définitivement des cartes ¹⁾. Quant à Antilia, on voit sur le globe de Neurenburg de 1492 ²⁾ qu'en l'an 734 de l'ère chrétienne, lorsque l'Espagne fut envahie par les Arabes, quelques familles portugaises y trouvèrent un refuge avec leurs prêtres ³⁾ et qu'on la découvrit par hasard en 1414, sans cependant la visiter. Antilia a aussi figuré longtemps sur les cartes. L'antique conception des Insulae Fortunatae, non moins que les idées germaniques et celtiques sur le séjour des morts dans une île de l'Océan occidental ⁴⁾, aura contribué à nourrir la croyance à la réalité d'un pays délicieux dans l'Océan, que confirmaient d'ailleurs de prétendues observations d'îles produites par l'illusion optique connue sous le nom de *fata morgana* ⁵⁾. Cette croyance paraît avoir été une des causes principales de la grande popularité dont la *Navigatio* a joui; par contre, elle semble devoir à la *Navigatio* une plus grande consistance. On lit dans l'*Imago mundi* par Honoré d'Autun, qui vivait au douzième siècle ⁶⁾, qu'il se trouve dans l'Océan une île délicieuse et fertile plus que toutes les autres, inconnue aux hommes, trouvée par hasard, puis cherchée en vain et appelée enfin

1) V. *Encyclop. Brit.* IV, 241 a.

2) D'Avezac p. 17.

3) Il se peut que l'auteur de la *Navigatio* fasse allusion à cette légende dans ces paroles p. 35: „Post multa vero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus vestris quando persecutio Christianorum supervenerit“.

4) Comp. Schirmer p. 19 [Zimmer p. 274 seqq.]

5) D'Avezac p. 16.

6) D'Avezac p. 9.

l'île Perdue ¹⁾. On dit, ajoute-t-il, que cette île est celle qui a été visitée par S. Brandan. Sur les cartes du 14^{me} et du 15^{me} siècle, l'île de S. Brandan a été placée d'abord près de Madère; puis, peu à peu, on l'a reculée vers l'occident et près de l'Équateur; enfin on l'a mise plus au nord, à la latitude de l'Irlande. Elle disparut ensuite des cartes, mais la croyance n'en resta pas moins inébranlable. Dans les articles du traité de paix d'Évora, par lequel la couronne de Portugal cédait à celle de Castille son droit à la conquête des Canaries, elle comprit dans le nombre de celles-ci „l'île non-trouvée“ ²⁾. Le voyageur hollandais Van Linschoten, revenant des Indes et se trouvant en Juillet 1589 près des Canaries, écrit ce qui suit ³⁾: „A droite de ces îles, à la distance d'environ cent lieues, il y a un phénomène extraordinaire dont nous devons faire mention. C'est qu'on y voit souvent une île, nommée San Borondon, où plusieurs marins ont abordé par hasard, sans la chercher. Ils assurent que c'est un fort beau pays, délicieux, riche en verdure, plein d'arbres et de toutes sortes de vivres. Ils ajoutent que les habitants en sont chrétiens; mais on ne sait pas à quelle nation ils appartiennent ni quelle langue ils parlent. Les Espagnols des Canaries ont fait plusieurs tentatives pour la trouver et l'explorer, mais ils n'y ont pas réussi. C'est pourquoi on entend émettre différentes conjectures. Les uns pensent que l'île est enchantée et ne se montre que certains jours; les autres, qu'elle est très petite et constamment enveloppée de brouillards qui la cachent aux regards, tandis que le vent et le courant emportent les navires loin de l'île. Mais tout le monde croit fermement que l'île est située dans ces environs, se fiant au témoignage de ceux qui y ont été“. On a fait de sérieuses tentatives pour retrouver cette île jusqu'en 1721. Mais le résultat a été nul et on est toujours revenu sans avoir rien découvert. Car, selon l'expression d'un auteur espagnol, l'île de S. Brandan „quando se busca no se halla“.

Ce qui, dans la *Navigatio*, n'appartient pas à l'ancienne légende du Jasconius ou n'a pas été emprunté aux voyages de Sindbad

1) Maerlant la connaît sous ce nom („dat Verloren Lant“ dans *Alexander*, chez Verwijs p. 242).

2) D'Avezac p. 11, Jubinal p. XVII, Schröder p. V.

3) *Voyage* éd. de Burnell et Tiele II, 265.

et au récit des Aventuriers, sans compter le miracle des lampes, peut se ramener à ce qui suit. Lorsque le saint est sur le point de partir avec les 14 moines qu'il a choisis, trois autres moines arrivent du monastère, priant le saint de les emmener. S. Brandan consent et leur prédit en même temps qu'un sort funeste attend deux d'entre eux, mais que le troisième obtiendra une belle position. Dès le début du voyage, lors de la visite à l'île du Palais, un de ces frères, séduit par le Diable et malgré les avertissements de S. Brandan, vole un frein d'argent et tombe au pouvoir de Satan, qui s'empare de lui. Sur la prière des autres, S. Brandan ordonne de le lâcher, de sorte que son âme est emportée par les anges de la lumière sous les yeux des frères, „videntibus fratribus“. Il est bien singulier que le saint prédise à cette occasion que l'un des deux autres frères, dont on ne sait rien de mal, sera enseveli dans l'enfer. L'abbé du monastère de S. Ailbée répète cette prophétie quand il dit qu'il n'y aura que les 14 qui retourneront dans leur patrie. L'un des deux autres restera dans l'île des Anachorètes et le second sera condamné à une mort honteuse chez les habitants de l'enfer. En effet, après bien des allées et des venues, ils arrivent (p. 29) „sur les confins de l'enfer“, à une île dont les bords sont escarpés et noirs comme du charbon. Un des deux frères met pied à terre et est incontinent pris et brûlé par les démons. S. Brandan s'écrie: „Il est bien malheureux pour toi, mon fils, que tu doives avoir une si triste fin“. Puis ils se hâtent d'arracher leur navire à cette côte dangereuse et voient derrière eux l'île se couvrir de feu et de flammes. D'Avezac croit ¹⁾ que la description de cette île est une réminiscence de l'île volcanique de Ténériffe qui, au moyen-âge, portait le nom d'île de l'Enfer. Ne pourrait-on pas admettre que la combustion du moine est empruntée au récit de Sindbad relatif à ses compagnons qui furent rôtis et dévorés sous ses yeux?

Le troisième frère est regardé comme digne de rester dans l'île des Anachorètes. Il n'y a pas un seul mot qui nous apprenne pourquoi il a mérité cette faveur.

Le récit du vol du frein d'argent repose peut-être sur un fait arrivé en Irlande et peut avoir appartenu à l'ancienne vie

1) P. 9.

de S. Brandan. Les parois du palais sont couvertes de „vascula diversi generis metalli frenaque et cornua circumdata argento“. M. Schröder ¹⁾ trouve l'usage singulier et ajoute que, d'après Bruns, le frein jouait un rôle dans le culte des druides. Mais M. Schirmer ²⁾ nous apprend que les Irlandais avaient la coutume d'orner les parois de leurs demeures de freins, dont la matière indiquait le rang du maître du logis.

Je ne puis attribuer à aucune des sources citées jusqu'à présent la colonne de cristal, couverte d'un filet énorme (p. 27), qui, selon M. Schröder, est une imitation des chapitres 40 et 41 d'Ezéchiel et du chapitre 21 de l'Apocalypse, combinés avec l'idée d'une montagne de glace, comme le suppose M. Schirmer ³⁾. Nous trouvons dans la Vita S. Brandani ⁴⁾ la description d'une île supportée par quatre pieds, si bien que le navire peut passer dessous. Il n'est pas impossible que nous ayons là une autre rédaction de la même aventure. Sont également dûs à une autre source le rocher sur lequel est assis le malheureux Judas Iscariote (p. 30) qui, grâce à l'intercession de S. Brandan, obtient, pour un jour, rémission des tortures infernales qu'il a à subir, et, enfin, le rocher où demeure l'ermite Paul (p. 32). Celui-ci raconte qu'il a été transporté dans ce lieu il y a 90 ans, le jour même de la mort de S. Patrice, son abbé. Ce détail montre que l'auteur de la Navigatio n'était pas très fort en chronologie. En effet, selon la tradition la plus sûre, S. Patrice mourut en 469 ⁵⁾. On aurait donc 559 pour la septième année du voyage. Mais tout le monde s'accorde à placer la mort de S. Brandan en 576, peu de temps après son retour ⁶⁾. Si l'on accepte la tradition qui fait mourir S. Patrice en 493, on obtient 583 pour la septième année du voyage; or cette date est beaucoup trop récente. On trouve une autre preuve de ce manque d'exactitude dans le passage où l'auteur fait dire à S. Brandan par les moines de l'île de S. Ailbée, qu'il y a 80 ans qu'ils y demeurent depuis le temps de S. Patrice et de S. Ailbée. Ils y seraient donc arrivés en 490; mais cette

1) P. 37 note 3.

2) P. 47.

3) P. 53.

4) Chap. 26 (Moran p. 23).

5) Schröder et Schirmer ont 460.

6) „Parvo interjacente temporis intervallo“. *Navig.* p. 36.

date est trop récente pour la mort de S. Patrice et trop ancienne pour celle de S. Ailbée ¹⁾.

C'est encore à d'autres sources qu'on doit la mention des énormes limaçons de mer (*scaltæ* p. 24) „in modum pile magne“, et celle du grand poisson qui sert de nourriture aux moines pendant plusieurs jours (p. 22). Il se peut toutefois que l'auteur ait emprunté ce conte à l'Orient. On sait qu'en l'an 8 de l'hégire une bande affamée des compagnons du Prophète eut le bonheur de trouver jetée sur le rivage de la mer une baleine qui leur servit à assouvir leur faim et à se ravitailler ²⁾.

On voit que l'imagination de l'auteur de la *Navigatio* est pauvre, car ce qui n'a pas été emprunté n'est que bien peu de chose. J'avais pensé un moment que le *Barintus* dont le récit avait excité S. Brandan à entreprendre son voyage n'est qu'un double de Brandan lui-même, tout comme la description qu'il a donnée du Paradis est presque mot pour mot identique à celle qu'en donnera plus tard S. Brandan. Mais M. Whitley Stokes, que j'ai consulté sur ce point, m'écrit que la ressemblance des noms de *Barintus* et de *Brandan* n'est qu'apparente ³⁾. Quant à *Mernoc* ou *Mernocatus*, je soupçonne que ce nom a été formé de celui de *Cormac*, disciple de S. Columcilla, qui vécut au commencement du 7^{me} siècle; il visita, dit-on, les îles Orcades et aurait découvert les Féroé et l'Islande ⁴⁾. Le nom de S. *Machutus* ou S. *Malo* dont une légende plus récente fait l'un des 14 compagnons de S. Brandan ⁵⁾ ne se trouve pas dans le texte ancien de la *Navigatio*; il y a été interpolé dans deux manuscrits du 12^{me}

1) Celui-ci mourut en 527 selon Schröder p. 42 note 13, le 12 Septembre 534 selon Schirmer p. 50.

2) Tabary I, 1605 seqq., Damyry II, 172.

3) Il m'écrit: „The Irish name is variously written *Brendan*, *Brenainn*, and even *Broenfind*. I think *Brenainn* is the oldest form, i. e. that which occurs in the oldest Irish mss. *Brandanus* is usual in later mss. *Barinthus* is, I think, quite a different name. It is a latinisation of the Irish *Barrind*, better *Barrfind*, latinised *Barrindus* in an eleventh century copy of the *Peregrinatio*, which I found yesterday (14 Déc. 1888) in the Vatican library, Ms. Palat. 217 fol. 54 r. v. Comp. Schirmer p. 1 note 2, où il donne les diverses formes du nom de Brandan, et Zimmer dans le *Zeitschr. für Deutsches Alterthum* ed. Steinmeyer, XXXIII, 143 [et 312 seqq.]

4) *Encyclop. Brit.* XIII, 250. Comp. Schirmer p. 21.

5) D'Avezac p. 4, 8.

siècle ¹⁾). La tenue du récit est monastique. Chaque île est habitée par des saints, qui sont parfois nourris d'une manière miraculeuse et qui, en pieux cénobites, passent leur temps à prier, à jeûner et à chanter des cantiques. M. Schröder dit à ce propos ²⁾): „le caractère spécifiquement monastique prévaut à tel point que le sujet principal ne comprend pour ainsi dire que la description d'une église toute pleine d'allusions à des passages de l'Apocalypse, l'exposé de la vie monastique et le tableau détaillé de l'office quotidien avec tous les passages des Psaumes qui s'y rapportent“. De même que tous ces détails ne diffèrent en rien de ce qu'on trouve d'ordinaire dans les hagiographies, de même Brandan lui-même n'a aucune qualité marquante qui le distingue d'autres saints. C'est la combinaison de l'élément édifiant avec l'élément aventureux qui a valu à la *Navigatio* sa grande popularité.

L'auteur paraît avoir emprunté à l'ancienne vie de S. Brandan les particularités qu'il donne sur le lieu de naissance et sur le monastère de ce saint. Les noms de l'un et de l'autre ont été traduits par lui de l'irlandais. Moran ³⁾ pense que les mots „e stagnili regione Momoniensium“ sont une traduction de „Annagh en Munster“; d'autres croient que *stagnili* est une altération de Tragh-li, c'est-à-dire Rivage de Ly, actuellement Tralee ⁴⁾. Et, en effet, les Bollandistes donnent la variante *ex Fragnili regione*. Le *Saltus virtutis Brendani* est sans doute le monastère de Clonfert, dont la fondation est attribuée à S. Brandan. La forme irlandaise pleine du nom de Clonfert est *Cluain-ferta-Brenainn*, ce qui signifie „Saltus sepulcri Brandani“; le monastère reçut ce nom parce que Brandan y a été enseveli ⁵⁾. De ce que le moine qui écrivait la *Navigatio* a pu rendre le mot *ferta* par „virtutis“, on est tenté de conclure qu'il n'était pas Irlandais de naissance. Son interprétation de Tragh-li par *stagnili*, si c'est la véritable leçon, semble confirmer cette conjecture ⁶⁾. —

1) Jubinal p. 5, Moran p. 89: „inter quos fuit praeclarissimus ac Deo dignus adolescens, Macutus, qui a Deo ab infantia sua est electus“ cet.

2) P. XIV.

3) Préface p. VI.

4) Schirmer p. 3.

5) Comp. Schirmer p. 8 note 6 et p. 13. Jubinal, Préface p. I, traduit *cluain* par „lieu retiré“ et *fuerta* (comme il l'écrit) par „prodiges ou miracles“.

6) Nous pouvons peut-être tirer la même conclusion des mots „sicut mos est in occidentalibus partibus“ p. 15 l. 22.

Il nous reste maintenant à résumer les résultats de notre examen et à les confronter avec ce que nous savons par l'Irlande. Les voyages de Sindbad ont probablement été composés vers 900 ¹⁾; la navigation des Aventuriers paraît avoir eu lieu au 10^{me} siècle et il y a quelque raison de supposer que l'auteur de la *Navigatio* ou celui auquel il devait ses renseignements a visité l'Orient vers 1000. Donc, de ce côté, il y a probabilité que la *Navigatio* a été écrite au commencement du 11^{me} siècle. D'autre part, nous pouvons affirmer qu'on connaît plusieurs manuscrits du 11^{me} siècle et pas un seul de date plus ancienne. Hardy, il est vrai, avait cru devoir reporter un des manuscrits du Vatican au 9^{me} siècle, mais M. le Dr. Whitley Stokes m'écrit qu'un examen attentif du manuscrit en question lui a donné la certitude que Hardy s'est trompé; selon lui, il a été écrit vers 1050 environ. Il n'est nullement invraisemblable que, parmi ces manuscrits, se trouvent, si non l'original, du moins des copies faites peu de temps après la date de la composition. A partir du 11^{me} siècle, la légende commence à se répandre et la réputation qu'elle a acquise ressort du grand nombre de traductions, de transformations et d'imitations qu'on voit se produire. Or il est difficile de croire que l'écrit aurait été longtemps connu dans un cercle limité et puis que, tout à coup, il aurait acquis un tel degré de célébrité. Il est plus rationnel de supposer que l'admiration que les frères du monastère auquel appartenait l'auteur (peut-être celui de Clonfert) conçurent pour l'œuvre édifiante et amusante de leur confrère, se sera manifestée immédiatement par une large distribution de copies.

M. le Dr. Schirmer a réuni dans une très savante et très intéressante dissertation tous les arguments qui semblent démontrer que la *Navigatio* a été composée un ou deux siècles plus tôt. C'est d'abord un passage du *Martyrologium* de Tal-laght, où l'on trouve sous la date de XI Kal. Aprilis²⁾: *Egressio familiae Brendini*. On ne peut pas déterminer exactement la date de la rédaction de ce Martyrologe, mais M. Whitley Stokes a prouvé que cette date doit être postérieure

1) Voyez mon article *De reizen van Sindebaad* dans de *Gids* Août 1889.

2) *Book of Leinster* p. 357 col. 4, lin. 31.

à 899 ¹⁾. Le livre de Leinster, qui le contient, a été écrit en 1150; mais c'est une copie d'ouvrages plus anciens, comme me le dit M. Windisch. Si les mots cités ont réellement rapport à la *Navigatio*, ma thèse serait à peu près insoutenable et je ne pourrais plus parler du commencement du 11^{me} siècle. Car la popularité dont cet écrit a joui dès son apparition ne nous autorise pas à conclure que l'Église a dû reconnaître tout de suite son contenu comme véritable, de sorte que le jour du départ ait pu devenir une fête commémorative ²⁾. Examinons le passage de plus près. Le XI Kal. Aprilis répond au 22 Mars. De ce jour jusqu'à la date la plus reculée possible de Pâques, soit le 25 Avril, il n'y a que 34 jours. Mais, d'après la *Navigatio*, les voyageurs voguent sur la mer pendant 40 jours avant d'atteindre l'île du Palais; il se passe 3 jours avant qu'ils trouvent un ancrage, où ils restent 3 autres jours. Après cela, ils naviguent pendant un temps considérable ³⁾ et, le Jeudi qui précède Pâques, ils arrivent à l'île des Moutons. Nous avons donc, depuis le jour du départ jusqu'à celui de Pâques, $40 + 6 + 4 +$ la durée du long voyage de l'île du Palais à celle des Moutons. En outre, la suite du récit nous montre que Pâques doit être placé beaucoup plus tôt que le 25 Avril. En effet, huit jours après la Pentecôte, on prédit aux navigateurs dans l'île des Oiseaux (p. 14) que, dans 8 mois, ils célébreront la fête de Noël dans l'île de la famille de S. Ailbée. Il s'ensuit qu'il faut placer la Pentecôte dans la première moitié de Mai; par conséquent, Pâques doit être tombé en Mars et coïncider à peu près avec la date que le Martyrologe assigne au départ. L'auteur de la *Navigatio* attachant beaucoup d'importance à la célébration des fêtes ecclésiastiques, il n'est pas admissible de supposer que ses données chronologiques à leur égard soient embrouillées. Il ne nous reste qu'une conclusion: c'est que le passage du Martyrologe ne peut pas se rapporter à la *Navigatio*. Selon toute apparence, il se rattache à la traversée que S. Brandan et ses

1) C'est-à-dire qu'on n'y trouve pas de date plus récente. Il n'est toutefois pas impossible que le fonds du livre soit plus ancien. Comp. Zimmer p. 209.

2) Comp. Schirmer p. 17.

3) P. 9 „restat vobis longum iter“ et „per diversa loca oceani ferebatur navis“.

moines ont faite aux îles et dont parlait l'ancienne vie du saint; mais nous reviendrons sur ce point.

Le second témoignage cité par M. Schirmer en faveur de l'ancienneté de la *Navigatio* est ce que Bili raconte sur Brandan dans sa Vie de S. Machutus ou S. Malo. Comme Bili paraît avoir écrit vers la fin du 9^{me} siècle ¹⁾, la *Navigatio* devra sans aucun doute être encore plus ancienne, si c'est réellement à elle que se rapportent les passages de cette Vie. Mais il n'est pas difficile de démontrer que l'auteur de la légende de S. Machutus n'a pas connu la *Navigatio*. Il suffit de faire observer que, selon lui, l'île du Paradis a été cherchée en vain. L'auteur ne connaît l'histoire de S. Brandan que très superficiellement; au lieu de placer le lieu principal de l'activité de ce saint dans la province de Munster en Irlande, il en fait l'abbé du monastère de Lancarvan en Monmouthshire. Or, la vie de S. Brandan ne mentionne qu'un court séjour qu'il aurait fait en Brittannia, ce qui selon Lanigan désigne la Bretagne ²⁾, et, selon Schirmer ³⁾, le pays de Galles. On trouve bien dans cette Vie le récit d'une rencontre de Brandan avec S. Gildas, qui ne peut pas être historique ⁴⁾, mais il n'y a pas un seul mot sur S. Machutus. Dans la Vie de ce dernier saint, il y a plus d'un trait emprunté à la *Vita Brandani*, mais avec des changements tels qu'ils ne peuvent s'expliquer que par la tradition orale ⁵⁾. Nous en avons un exemple bien clair dans le récit de la naissance des deux saints. La nuit où naquit S. Brandan, trente vaches appartenant à un homme riche à qui l'on avait prédit le temps et le lieu de la naissance du saint, vèlent à la fois. L'heureux propriétaire fait donation des vaches

1) L'âge des manuscrits confirme jusqu'à un certain point les résultats de Dom Plaine, l'éditeur de cette vie. M. Whitley Stokes m'écrit que le man. du Musée Brit appartient au 10^{me} siècle, et M. Thompson, qui a eu la bonté de l'examiner pour moi, pense qu'il date de la fin du 10^{me} ou du commencement du 11^{me} siècle. Celui d'Oxford est de la fin du 11^{me} ou du commencement du 12^{me} siècle. M. Plaine est dans l'erreur quand il affirme (p. 8) que ce dernier appartient au 9^{me} ou au 10^{me} siècle.

2) Si *Ailech* dans la *Vita* chez Moran (p. 15, comp. la note 20) est Aleth près de S. Malo, il est doublement surprenant qu'aucune mention n'y soit faite de S. Machutus. Il me semble que la légende de S. Machutus, née en Bretagne, est restée inconnue en Irlande. J'ai déjà fait observer que la *Navigatio* ne la connaît point.

3) P. 6—8.

4) Schirmer p. 7.

5) Bili le dit expressément à propos du voyage fait pour découvrir Yma (Plaine p. 46): „ut fideles viri de generatione in generationem narrant“.

et des veaux au nouveau-né. En même temps que S. Machutus naquirent 33 garçons, dont les mères accompagnèrent la mère du saint la nuit de Pâques et qu'on éleva avec lui. Il y a d'autres analogies encore. De même que Brandan est baptisé et instruit par l'évêque Erk, de même Machutus l'est par Brandan. La délivrance miraculeuse qui fait échapper le jeune Machutus au danger d'être noyé dans la mer ne paraît pas être essentiellement différente de celle du garçon dans la Vita Brandani ¹⁾. L'expédition pour la recherche de l'île d'Yma ²⁾ est, il est vrai, entreprise sur l'invitation de S. Brandan; mais le rôle qui lui est attribué est toujours secondaire: tous les miracles s'opèrent par Machutus et par l'effet de ses prières. Sept ans de suite ils font des tentatives infructueuses pour trouver l'île; ils mettent toujours à la voile au printemps, de sorte qu'ils célèbrent la fête de Pâques sept fois sur mer; chaque année ils reviennent à leur point de départ. Le matin de Pâques de la septième année, quand ils eurent renoncé à leur projet parce qu'ils voyaient qu'ils ne pourraient le réaliser, ils arrivèrent à une île, où, sous la présidence de S. Machutus, ils célèbrent la messe. „Et, ut ad *Agnus Dei* ventum est, ecce locus ubi missa celebrabatur commotus est, et tunc omnes missam audientes, tremantes una voce dicunt: O Brandane, ecce nos omnes deglutimur“. Brandan lui-même pense que le diable veut les perdre. Mais Machutus sait ranimer le courage de ses compagnons; il les fait retourner à bord, mais reste lui-même sur la baleine pour achever la messe „ceto se sub pedes ejus humiliter praebeant“. Enfin il s'embarque aussi et la baleine se met à nager à côté du vaisseau jusqu'au lendemain et le protège contre les flots, de sorte qu'on retourne dans la patrie en toute sécurité.

L'autre Vie de S. Machutus, éditée par M. de la Borderie, contient deux traditions. La première dit ³⁾ que Machlous dé sire visiter l'île d'Yma „in illis partibus famosissimam. Dicebatur autem non minimam in se paradisiacarum porcionem

1) Chap. 14, Moran p. 12.

2) Ce nom ne se trouve que dans les Vies de S. Machutus. [Il me paraît répondre au nom d'*Emain* que porte une île fantastique dans les légendes irlandaises; comp. Zimmer p. 260, 281.]

3) *Deux Vies inédites de S. Malo* par Plaine et de la Borderie, p. 139.

habere deliciarum“. Son maître Brandan frète un navire, auquel se confient 95 personnes. Ces personnes „hac illacque vagantes, cum jam prolixo temporis navigio lassati quam quaerebant insulam non invenirent, peragratis Orchadibus ceterisque aquilonensibus insulis, ad patriam redeunt“. Puis vient dans cette vie le même itinéraire que chez Bili, toutefois avec une addition qui nous apprend que, d'après ce qu'on disait, l'île d'Yma était habitée par des anges célestes. Comme le récit de Bili, le nôtre contient la résurrection du géant Millduus, qui tâche de conduire le navire à l'île d'Yma qu'il décrit comme étant entourée d'un mur d'or brillant à l'instar d'un miroir et ne présentant pas d'entrée visible. La célébration de la messe sur la baleine est racontée comme chez Bili, mais avec plus de verbiage. Les deux récits ont été mis en rapport par les mots „eodem“ et „praedicto“, mais on ne peut pas douter un instant que ce ne soient là deux formes différentes de la même légende : la première forme se distingue tellement de l'autre par sa sobriété que nous devons la tenir pour l'original ou plutôt pour un extrait de l'original, que la seconde a développé en y insérant aussi le récit du géant.

Le nombre des marins dans cette tradition ancienne est de 95 et, chez Bili, de 905 ; ce dernier chiffre est d'une exagération si ridicule qu'on est tenté de supposer qu'un copiste aura écrit par erreur *nongenti* au lieu de *nonaginta*, ce qui permet de ne pas accuser Bili ¹⁾. Le texte irlandais de la pérégrination de S. Brandan, que je citerai sous son titre d'Imram Brenaind, semble confirmer le chiffre de 95. En effet, on obtient ce nombre en ajoutant aux 90 hommes des trois vaisseaux ²⁾, outre les deux saints, les trois moines qui, au commencement du voyage, viennent demander d'être emmenés ³⁾. L'ancienne Vie de S. Brandan n'avait pas ce nombre, non plus que le récit du géant Millduus. Mais on y trouvait que Brandan et les siens avaient célébré sept fois la fête de Pâques sur mer, celle de la septième année sur le dos de la baleine ; on y voyait aussi la baleine protéger le saint et les siens lors de leur retour chez eux.

1) Comp. *Acta S. S. Boll.* Mai III, 602, où il est parlé aussi de 95 frères, y compris S. Brandan et S. Machutus.

2) Schirmer p. 28.

3) Schirmer p. 38 seq.

Il est bon de remarquer que, dans la légende rapportée par Bili, ce n'est que la septième année qui est décrite. Puisque les voyageurs sont en train de retourner vers Pâques et qu'ils ne se trouvent pas loin alors de leur pays, la légende originale ne peut avoir eu en vue que des courses sur mer assez limitées.

Il me semble que l'exposé que je viens de faire prouve aussi positivement que possible que les auteurs des Vies de S. Machutus n'ont pas connu la *Navigatio*. Mais ces Vies nous fournissent une nouvelle preuve qu'il existait une légende de S. Brandan antérieure à cette composition. L'origine de cette légende ne peut pas être douteuse. Il résulte de plusieurs témoignages que, dès les premiers siècles qui ont suivi la propagation du Christianisme en Irlande, des anachorètes avaient pris l'habitude de chercher un lieu de retraite dans les îles situées sur la côte occidentale de l'Irlande et de l'Écosse, et qu'ils furent bientôt suivis par des missionnaires qui, peu à peu, se hasardèrent plus loin. Au commencement du 8^{me} siècle ils s'aventuraient jusqu'aux Féroé et, vers la fin du même siècle, jusqu'en Islande ¹⁾. Ils tâchèrent à diverses reprises de trouver l'île Délicieuse de l'Occident, qu'on avait pu voir quelquefois de l'île irlandaise d'Aran ²⁾. La légende se plaisait à attribuer de tels voyages aux saints les plus vénérés; elle en racontait un de S. Ailbée, entrepris pour découvrir la terre promise ³⁾. De là vient que l'île de S. Ailbée, l'une des îles de Shetland selon quelques auteurs, a obtenu dans la *Navigatio* une place importante. Ainsi encore la légende racontait des voyages faits par S. Brandan et les siens aux îles écossaises et même jusqu'aux Orcades. On prétend que l'île de Bute aurait été nommée ainsi d'après une cellule (bothe en gaelic), construite par S. Brandan ⁴⁾; on dit qu'il a visité S. Columban dans l'île de Hy, qui fait partie des Hébrides ⁵⁾. Mais il circulait aussi des récits sur les voyages qu'il avait faits pour trouver l'île Délicieuse de l'Occident, récits qui, probablement, se combinaient avec les

1) Schirmer p. 21 [Zimmer p. 310 seq.]

2) Schirmer p. 40, 28, 36.

3) Schirmer p. 18 note 4, 50 note 3.

4) Moran, Préface VIII.

5) Schirmer p. 12.

précédents. Il aurait fait sept navigations pendant autant d'années et la dernière aurait été terminée par une aventure mémorable, la célébration de la messe de Pâques sur le dos de la baleine, le Jasconius. Bientôt cette aventure prit des développements et devint une course sur la baleine, conduisant le saint et ses compagnons au Paradis des Oiseaux ¹⁾. Le but de ces voyages, la découverte de l'île heureuse, n'avait pas, il est vrai, été atteint, mais ces courses légendaires obtinrent en Irlande un si grand succès et on y ajouta si sérieusement foi, que l'Église résolut de consacrer la date de la première sortie de S. Brandan et de ses moines et d'en célébrer l'anniversaire.

Nous avons, dans les Vies de S. Machutus et dans le récit de Rodolphus Glaber, la preuve que ces voyages n'étaient pas restés inconnus sur le continent. Mais la réputation générale de S. Brandan comme navigateur ne date que de la *Navigatio*, qui fut composée à l'aide de matériaux orientaux et occidentaux sur la base de l'ancienne légende et dans laquelle la découverte de l'île du Paradis lui fut attribuée. Nous lisons dans les *Acta S. S. Boll.* de Mai III, 6026 au sujet des contes de la *Navigatio*, qu'ils qualifient de *deliramenta apocrypha*, le passage suivant: "quae initio forsan per aliquam licentiam poëticam fuerunt adaucta, ac postea historice deducta". Nous avons pu indiquer à peu près ce que la licence poétique de l'auteur de la *Navigatio* a ajouté à l'ancienne légende. Mais on ne pourra le faire d'une façon définitive que lorsqu'on aura la bonne fortune de retrouver l'ancienne Vie de S. Brandan dont parle Rodolphus Glaber.

Je venais de terminer cette étude quand j'eus l'occasion de lire un article très intéressant que son savant auteur, M. le Dr. Zimmer, a intitulé „Keltische Beiträge“ ²⁾ et dans lequel il tâche de démontrer (p. 176) que l'Imram Maelduin a été la source principale de la *Navigatio*. Si l'on peut vraiment déduire d'une façon positive du caractère de la langue de cet

1) Il se peut que la légende ait eu en vue à l'origine l'île de Innishtooskert près de la côte de Kerry, où se trouve une maisonnette en pierre qu'on dit avoir été construite par S. Brandan (Schirmer p. 48).

2) Dans le *Zeitschr. für Deutsches Alterthum und Deutsche Litteratur* de Steinmeyer, XXXIII (1889) p. 129—220. [Je n'ai pu faire usage de la seconde partie, p. 257—338, que pour quelques citations dans les notes].

Imram, qu'il a été écrit dès le 8^{me} ou le 9^{me} siècle tel qu'il nous est parvenu (p. 148), les scrupules que j'ai à l'égard de cette thèse doivent être considérés comme non avenus. Force m'est d'avouer que la visite faite au druide par Maelduin pour demander les *omina* a un air plus original que celle de Brandan chez S. Ende; car on ne nous dit pas le but de cette dernière et nous apprenons seulement qu'il reçoit la bénédiction du saint prêtre. M. Zimmer fait observer ensuite que, dans l'Imram Maelduin, on comprend clairement pourquoi les trois frères de lait du héros *doivent* périr, ou, pour parler plus exactement, ne doivent pas revenir chez eux: c'est qu'ils dépassaient le nombre des gens fixé par l'oracle. Mais, en réalité, l'Imram attribue à cette cause l'orage qui les empêche d'atteindre d'abord l'île de leur destination (p. 154) et il n'en parle plus ni à propos de la mort du premier ni à propos de la désertion des deux autres. Malgré cette objection, l'interprétation de M. Zimmer pourrait cependant être vraie. Nous avons vu que la *Navigatio* ne fournit aucun motif pour expliquer le sort des trois moines surnuméraires. Mais, à mon avis, il est plus facile, pour le nombre 17 des marins de Maelduin, de le dériver des moines au nombre de 2×7 , plus les trois surnuméraires, que d'obtenir les 2×7 en soustrayant 3 de 17, comme le veut M. Zimmer. Or, nous verrons tantôt que l'Imram Maelduin contient lui-même la preuve de la priorité du nombre de 2×7 . Il est encore à remarquer, d'autre part, qu'un ou deux manuscrits ont, au commencement du récit, 60 au lieu de 17¹⁾. Quant aux contes de la *Navigatio* et de l'Imram Maelduin que M. Zimmer a mis en parallèle les uns avec les autres, il y en a où je ne vois pas de traits communs et que je dois considérer comme indépendants les uns des autres; telle est p. e., dans l'Imram Maelduin, la description de l'île des Moutons, qui est certainement une réminiscence de la légende des Féroé²⁾ et qui n'a de commun avec celle de la

1) Zimmer p. 153, Schirmer p. 46. Le nombre des hommes qui prennent part au second voyage de l'Imram Brenaind est aussi de 60 (Schirmer p. 32, Zimmer p. 138).

2) On dit que les moutons des îles septentrionales des Féroé sont blancs, ceux des îles méridionales noirs, et que les moutons blancs qu'on transporte sur l'île inhabitée de Lille Dimon deviennent noirs après quelques générations. L'auteur auquel

Navigatio que le nom. Dans d'autres cas, c'est le conte de la *Navigatio* qui me fait l'effet d'être plus original que celui de l'*Imram Maelduin*, p. e. celui de l'île du Palais, dont l'*Imram* nous présente deux rédactions différentes ¹⁾. Dans le récit du vol qui a lieu dans cette île, le *frein* paraît être plus original que le *collier* ²⁾, et le petit nègre l'est plus que le chat. Les fruits dans *Maelduin* n. 29 (p. 168) me semblent être substitués aux „*scaltae purpureae*“ de la *Navigatio* et non l'inverse. Mais, dans de semblables questions de priorité, on court toujours le risque de trop suivre son impression personnelle; c'est pourquoi je m'en tiens à ces exemples. Il n'est même pas impossible que les deux opinions soient exactes. Je présume que l'*Imram Maelduin*, tel que nous le possédons, est la refonte faite au 11^{me} siècle d'un conte plus ancien ³⁾. J'arrive à cette conclusion quand je constate la contradiction qu'il y a entre la consultation d'un druide au commencement du conte et les épisodes spécifiquement chrétiens; également, quand je remarque les répétitions qu'on y trouve. L'historiette de la demoiselle dans la seconde partie du n. 16 (p. 160) se rencontre encore une fois avec beaucoup plus de détails au n. 17 (p. 160 seq.); on retrouve deux fois la description de l'homme qui n'a pas d'autre vêtement que les poils de son corps (n. 19 p. 162 et n. 20 p. 163), deux fois celle du vieillard qui n'est également couvert que des poils blancs de son propre corps (n. 30 p. 169 et n. 33 p. 172). La première partie du n. 16 (p. 160) est sans aucun rapport avec la seconde partie; une comparaison avec la description de l'île des Anachorètes dans la *Navigatio* paraît prouver que cette première partie doit être combinée avec le n. 15 (p. 159). Si l'on admet que l'*Imram Maelduin* actuel contient le fond d'un conte plus ancien, on a en même temps l'explication des archaïsmes de la langue de ce livre. La conjec-

j'emprunte ces détails (*L'archipel des Féroé* dans *De aarde en hare volken* 1889, p. 35) ajoute qu'en réalité on trouve partout des moutons blancs et noirs mêlés, et, cela, sans règle apparente.

1) P. 155 (n. 6) et 157 seq. (n. 11).

2) Comp. plus haut p. 61 seq. On lit chez Zimmer p. 156 une fois *collier* (*halskette*) et une fois *bracelet* (*armband*).

3) Se peut-il que le géant Millduus de la Vie de S. Machutus soit identique avec *Maelduin*? Dans ce cas, nous aurions là une preuve de l'existence d'une ancienne légende de *Maelduin*.

ture que je me permets de proposer, c'est que les rapports entre l'Imram Maelduin et la Navigatio sont à peu près les mêmes que ceux qui, d'après M. Zimmer, existent entre cette dernière et l'Imram Ua Corra¹⁾. L'auteur de la Navigatio a emprunté quelques détails au conte ancien de Maelduin ou, plutôt, il les a imités; réciproquement, l'auteur de l'Imram actuel doit quelques particularités à la Navigatio. Dans les deux cas les emprunts se sont faits par voie de transmission orale; en outre, dans le second, on a eu soin de laisser de côté tout ce qui, dans l'ancienne légende, se rattachait inséparablement au nom de S. Brandan, comme les épisodes de la baleine et du combat des deux monstres marins. Le n. 30 (p. 169) nous fournit une preuve assez positive de ce que l'auteur de l'Imram Maelduin actuel a connu la Navigatio, quoique d'ailleurs superficiellement. Le vieillard que Maelduin et les siens trouvent dans l'île aux Moutons leur dit: „Je suis le 15^{me} homme de la famille de Brandan de Birr; nous avons vogué sur l'Océan jusqu'à notre arrivée dans cette île. Tous mes compagnons sont morts et il ne reste plus que moi seul“. Il montre ensuite à Maelduin le sac de livres de Brandan, qu'ils avaient pris avec eux en partant, et Maelduin le couvre de baisers. Malgré l'addition des mots „de Birr“, il est évident qu'il est question ici du célèbre Brandan. Car, outre qu'on ne connaît pas de navigation entreprise par Brandan de Birr²⁾, la vénération avec laquelle Maelduin embrasse le sac de livres et surtout le nombre de 15, c'est-à-dire Brandan avec ses 2×7 moines, prouvent qu'il est question du héros de la Navigatio. Ce passage contient en même temps la preuve de la priorité du nombre 14 de la Navigatio sur celui de 17 de l'Imram Maelduin. Nous avons montré plus haut que cette priorité était vraisemblable. Quant à l'insertion des mots „de Birr“, diverses explications sont possibles. Elle peut avoir été faite après coup par

1) P. 202 seq., 211.

2) Ce saint mourut en 565 (Zimmer p. 205). Le jour de son anniversaire est le 29 Novembre, celui de Brandan de Clonfert le 16 Mai (Jubinal, Préface, p. I). C'est la mort de Brandan de Birr qui a été prédite par S. Columba (Schirmer p. 13 note 5). Comp. encore Schirmer p. 42 note 3. [On ne saurait admettre l'hypothèse de M. Zimmer, p. 297, d'après laquelle on aurait, par erreur, attribué à Brandan de Clonfert ce qui, en réalité, appartenait à Brandan de Birr.]

quelqu'un qui savait que le célèbre Brandan était mort à Clonfert et y avait été enseveli. Mais il se peut aussi qu'elle soit de la main de l'auteur et, dans ce cas, nous avons l'alternative, ou d'admettre qu'il n'a connu la *Navigatio* et la vie de Brandan de Clonfert que très superficiellement, tandis que le nom de Brandan de Birr lui était plus familier, ou de dire qu'il a écrit ainsi à dessein, pour dissimuler qu'il empruntait à la *Navigatio*. Cette dernière supposition me semble la plus plausible.

Quant à la question principale, la conclusion de M. Zimmer coïncide avec celle que j'ai proposée, à savoir que la *Navigatio* ne peut avoir été écrite avant le 11^{me} siècle ¹⁾.

Il est bien remarquable que la légende irlandaise de la pérégrination de S. Brandan, connue sous le nom d'Imram Brenaind, quoique certainement plus jeune que la *Navigatio*, n'ait pourtant pas été modelée sur celle-ci, mais bien sur l'ancienne légende de S. Brandan. Cet Imram a plusieurs traits communs avec le récit de la Vie de S. Machutus: ainsi, le motif du voyage est à peu près le même que celui du second voyage de ce saint, qui le conduisit en Bretagne ²⁾; ainsi encore la résurrection de la jeune fille gigantesque semble devoir être mise en parallèle avec celle du géant Millduus. Outre la célébration de la fête de Pâques sur la baleine, l'Imram a emprunté à l'ancienne légende le combat des monstres marins ³⁾ et le conte du vieillard décrépît qui reçoit de Brandan la communion avant sa mort et qui était le dernier survivant de trois ecclésiastiques arrivés à leur île en n'ayant avec eux qu'un petit chat ⁴⁾. Dans l'Imram les trois sont devenus douze et le petit chat a grandi jusqu'à devenir le monstre marin qui menace le navire. L'épisode où l'on approche de l'enfer et où, à ce propos, un des moines périt, semble emprunté à la *Navigatio* ⁵⁾. Du reste on n'aperçoit l'influence de l'écrit latin que dans cette circonstance que le voyage septennal dont le but est manqué est suivi d'un autre voyage, également septennal, à la fin duquel

1) [Comp. Zimmer p. 306 seq.].

2) Comp. Schirmer p. 27 seq. avec Plaine p. 53 seq. Les mêmes idées se retrouvent dans la *Navigatio* p. 6 l. 1—4.

3) Comp. Zimmer p. 130 seq.

4) Schirmer p. 26, Zimmer p. 132 seq.

Comp. Schirmer p. 33.

Brandan arrive au Paradis ¹⁾. D'après moi, la *Navigatio* a influé sur l'*Imram Maelduin*; selon l'opinion de M. Zimmer, l'*Imram Ua Corra* a eu la *Navigatio* pour l'une de ses sources. Mais il semble bien certain que ce dernier écrit n'a jamais obtenu en Irlande la vogue si grande et si générale dont il a joui sur le continent européen.

1) Dans le Livre de Lismore qui contient cet *Imram*, on a inséré à la fin de ce voyage un fragment d'un autre récit (Schirmer p. 34, Zimmer p. 140). Pour ma part, j'hésiterais beaucoup à conclure avec M. Zimmer (p. 142) que, d'après l'*Imram*, S. Brandan resta dans le Paradis.

Zur Geschichte des Aſaritenthums.

Von

MARTIN SCHREINER.

Zur Geschichte des Aś'aritenthums.

Am Ende des dritten Jahrhunderts der Auswanderung hat der Islām mit den Grundelementen seines religiösen Bewusstseins den Eroberungsgang unter den Völkern beinahe beendet. Auch seine ersten Jahrhunderte bewiesen zur Genüge die Unmöglichkeit der Katholicität einer Weltreligion. Die nationalen Culturen der unterworfenen Völker wirkten alle bestimmend ein auf die Lehren und Einrichtungen der Religion Muhammed's und seiner Nachfolger; Disputationen mit Andersgläubigen und das Studium griechischer Philosophie zwangen die Muhammedaner zur Reflexion über die Lehren ihrer Religion. Die Reflexion schuf die Wissenschaft des Kalām, die Lehre der Mu'taziliten und anderer dogmatischen Secten. Zur oben erwähnten Zeit war die politische Macht der verfolgungssüchtigen Aufklärung des Islāms schon gebrochen, aber so lange man sich noch mit der Weisheit der Griechen beschäftigte, so lange Korānerklärung und Traditionskunde nicht die ganze Geisteskraft der muhammedanischen Völker in Anspruch nahmen, konnten die ketzerischen Lehren der dogmatischen Secten nicht verschwinden. Daher kam es, dass nicht die Zeit *al-Ma'mūn's* die kühnsten Mu'taziliten gesehen, sondern das vierte und fünfte Jahrhundert, da das I'tizāl aus einem Verfolger zum Verfolgten geworden war. In den blühenden Städten des östlichen Chalifates mit ihrem regen Geistesleben hatte man überhaupt keine Lust, des Rechtes einer vernünftigeren Auffassung der religiösen Lehren, wie sie der Stand der Reflexion erforderte, sich zu begeben.

So musste denn die *Ahl al-sunna wa'l-gamā'a*, wie die Rechtgläubigen sich nannten, der Wissenschaft des Kalāms Zuge-

ständnisse machen. Sie that dies durch die zwei Šejche des orthodoxen Kalāms, *Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī* und *Abū Maṣūʾir al-Mātarīdī*. Das Ašʿaritenthum ist also seinem Wesen nach ein Compromiss zwischen dem religiösen Bewusstsein des Islāms, wie er sich im Korān und in der Sunna zeigt, und dem religiösen Denken jener Jahrhunderte. Es ist ein viel unvollkommeneres Compromiss als das Muʿtazilitenthum; man könnte ihm viel eher den Vorwurf der „Halbheit und Hohlheit“ machen, als diesem; nichtsdestoweniger ist es eine Erscheinung, die von der Macht des religiösen Denkens zeugt. Man hat das Werk *al-Ašʿarī's* als einen nationalen Erfolg des Araberthums betrachtet; es ist nicht minder ein Erfolg der religiösen Reflexion unter den Rechtgläubigen des Islāms.

Dass das Ašʿaritenthum sich als eine vernünftigere Form des orthodoxen Bekenntnisses betrachtete, geht aus den Schriften seiner Vertreter hervor. Ein Kalāmwerk des *Imām al-Ḥaramejn Abū l-Maʿālī ʿAbd al-Malik al-Ġurjeṇī*, wie diejenigen seiner Vorgänger, beginnt mit einem Capitel über die Nothwendigkeit der Speculation. Characteristisch sind in dieser Beziehung die Worte des *Imām Faḥr al-Dīn al-Rāzī*¹⁾:

„*Al-Ašʿarī* und seine Anhänger sagen“, also heisst es an einer Stelle seines Korāncommentars, „dass das Wort Gottes eines seiner ewigen Attribute sei, das sich in den Buchstaben des Korāns und dessen Lauten offenbart. Andere meinen, diese Buchstaben und Laute selbst seien das Wort Gottes. Zu diesen gehören die Hanbaliten, welche die Ewigkeit der Buchstaben des Korāns behaupten; die sind aber viel zu beschränkt, als dass man sie zu den vernünftigen Leuten zählen könnte. Einmal sagte ich einem solchen: „Entweder sprach Gott durch diese Buchstaben auf einmal in Einem Augenblick, oder er sprach sie nacheinander aus. Das Erste ist unmöglich, denn in diesem Falle würde seine Rede nicht diese zusammengesetzte Reihe aufeinanderfolgender Buchstaben gegeben haben, und diese wären dann nicht Gottes Wort, und auch die letztere Annahme ist unmöglich, denn, wenn Gott in auf einander folgenden Worten gesprochen hätte, so wäre ja sein Wort nicht ewig, sondern geschaffen“. Als der Hanbalit dieses Raisonnement hörte, ant-

1) *Maṣābiḥ al-ġejb*, VII, S. ۴۷۳.

wortete er: „„Unsere Pflicht ist es, zu bekennen und festzuhalten, zu bekennen, dass der Korân ewig ist, und festzuhalten an diesem Worte in Übereinstimmung mit dem, was wir gehört haben““. „Ich aber“, sagt der fromme Imâm, „war erstaunt über den festen Glauben dessen, der mir also antwortete. Die Vernünftigen sind anderer Ansicht....“

Der Sieg des Aś'aritenthums war also ein Sieg des orthodoxen Glaubens, zu dem es näher stand, als die Lehre der Mu'taziliten, aber auch ein Sieg der Reflexion über den gedankenlosen Glauben, wessen sich auch seine hervorragendsten Vertreter bewusst waren. Wenn das Aś'aritenthum in den Jahrhunderten, welche den Stürmen der mu'tazilitischen Bewegung folgten, sich als lebensfähig erwiesen hat, trotzdem der Mu'tazilismus einen viel höheren Standpunkt vertritt, so geschah dies aus dem Grunde, dass es den religiösen Bedürfnissen und Culturverhältnissen der muhammedanischen Völker am meisten entsprochen hat. Im Aś'aritenthum machten die Lehren des Islâms der Reflexion, wie sie durch philosophische Studien angeregt und erhalten wurde, so viele Zugeständnisse, wie viel eben der Geist des betreffenden muhammedanischen Volkes erfordert hat. Als eine sehr bedeutsame Thatsache heben wir hervor, dass die Pfleger des aś'aritischen Kalâms zumeist Perser waren, so wie früher die persischen Provinzen die meisten Mu'taziliten gezählt hatten. Die Länder, welche sich in früherer Zeit mit dem Korân und einer Traditionssammlung, wie die des *Mâlik b. Anas*, begnügten, sehnten sich auch nach der Lehre al-Aś'ari's nicht.

Wir würden das Verhältniss der griechischen Philosophie zum religiösen Denken im Islâm, insbesondere ihren Einfluss auf die Wissenschaft des Kalâms, falsch auffassen, wenn wir annehmen würden, dieser Einfluss sei zur Zeit der Blüthe des Mu'tazilismus am grössten gewesen. Im Gegentheil, in der Geschichte des aś'aritischen Kalâms lässt sich das allmähliche Wachsen ihres Einflusses nachweisen. *Ibn Chaldûn*, dem noch Manches von den älteren Kalâmwerken vorgelegen zu haben scheint, jedenfalls mindestens so viel, wie wir noch heute besitzen, macht in diesem Punkte sehr treffende Bemerkungen ¹⁾, die hier im Zusammen-

1) *Mokaddima*, ed. Bûlâk p. ٢٨٢ ff.

hange mit seinen Ansichten über den Kalâm vorgeführt zu werden verdienen.

Gott, die Ursache aller Ursachen, sagt Ibn Chaldûn, ist unerkennbar; darum verbot auch der Stifter der muhammedanischen Religion das Nachdenken über die höchsten Dinge. Unser Wissen kann nicht Alles umfassen; es gibt Vieles ausser dem Bereiche unserer Erkenntniss, ebenso wie die Welt der Farben ausserhalb der Erkenntniss des Blinden, die Welt der Töne ausserhalb derjenigen des Tauben liegt. Hieraus folgt nicht, dass der Vernunft nicht zu trauen sei; diese täuscht nicht, aber nur in den erkennbaren, kleinen Dingen. Die Vernunft ist eine wahre, rechte Wage; nur dürfe man auf ihr nicht Dinge, wie die Einheit Gottes, die Prophetie, die göttlichen Attribute wägen wollen. Wer solches unternimmt, handelt ebenso thöricht, wie derjenige, der auf einer Wage, die zum Wägen des Goldes dient, Berge wägen wollte. Die Speculation über religiöse Dinge habe Nichts mit der Religion, mit der religiösen Erhebung zu thun. Es ist ein Anderes, in den Lehren der Sittlichkeit Bescheid zu wissen, und ein Anderes, ein sittliches Leben führen. Dasselbe ist das Verhältniss der Kenntniss der religiösen Grundlehren zur Frömmigkeit. — Wie wir sehen, legt Ibn Chaldûn der Wissenschaft des Kalâms keine grosse Wichtigkeit bei. Für seine Zeit hält er sie für ganz überflüssig, da es keine Ketzerei mehr gebe und der Zweck des Kalâms nur darin bestehe, diese zu widerlegen.

Die Alten, setzt Ibn Chaldûn seine Skizze fort, begnügten sich mit dem einfachen Sinn des Korâns und der Sunna, wodurch viele Muṣabbiḥa geworden sind, andererseits aber die Ketzerei der Muʿtaziliten entstanden ist. Da ist *Abūʿl Ḥasan al-Aṣʿarī* aufgetreten und nahm in den Glaubenslehren einen vermittelnden Standpunkt ein. Ihm folgten sein Schüler *Ibn Muğāhid*¹⁾ und der *Kāḍī Abū Bekr al-Bāḳilānī*, welcher neue Propositionen in den Kalâm einführte, auf welche Beweise gebaut worden sind, wie z. B. die Lehre von den Atomen, vom leeren Raum, und dass ein Accidens nicht das Substrat eines anderen Accidens sein könne. Nach Abū Bekr al-Bāḳilānī kam der *Imām Abūʿl-Maʿdī* und schrieb sein *Kitāb al-sāmīl*, aus dem er einen Auszug unter dem Titel *Kitāb al-irṣād* anfertigte. Nachher

1) S. unten S. 106f.

aber beschäftigte man sich viel mit Philosophie, insbesondere mit Logik, und diese Studien beeinflussten dann so sehr die Mutakallimûn, dass ihre Terminologie und ihre Methode grundverschieden von denjenigen der Alten wurde. Sie haben in ihre Werke auch die Polemik gegen die Philosophen aufgenommen, insofern diese mit den Glaubenslehren nicht übereinstimmen. Der Erste, der in dieser Weise geschrieben hat, war *al-Ġazālî*, worin ihm dann *Fachr al-Dîn al-Râzî* gefolgt ist. Die Mutakallimûn, welche nach ihnen kamen, haben Kalâm und Philosophie schon ganz vermengt, da sie glaubten, dass beide nur eine Wissenschaft seien.

Der Entwicklungsgang der muhammedanischen Dogmatik war, wie aus den uns vorliegenden Werken der von Ibn Chaldûn erwähnten Männer ersichtlich, derselbe, den der grosse Geschichtschreiber angibt. Die späteren Kalâmwerke lehnen sich sogar in ihrer Anlage den Arbeiten der Philosophen an. Nichtsdestoweniger müssen wir bemerken, dass dieser Einfluss mehr formaler, als materialer Natur zu sein scheint; die Grundlehren sind dieselben, auch in der Auffassung entfernte man sich nicht sehr von derjenigen al-Aś'arî's, nur die Begründung der Grundlehren des Islâms ist eine andere.

Zur Geschichte der hier von *Ibn Chaldûn* gekennzeichneten Entwicklung bis auf al-Ġuwejnî sollen die folgenden Blätter einige Beiträge liefern, wobei wir die Arbeiten v. *Kremer's*, *Spitta's*¹⁾ und *Mehren's*²⁾ als bekannt voraussetzen. Ehe wir aber hierzu übergehen, müssen wir noch auf einige Voraussetzungen des Aś'aritenthums einen Blick werfen.

I. Die ältesten Imâme und der mu'tazilitische Kalâm.

Es ist schon zu wiederholten Malen darauf hingewiesen worden, welche Abneigung die ältesten Imâme gegen alle dogmatische Speculation bekundet haben³⁾. Es wird hier wohl am Platze sein, auf ihre Äusserungen sowohl über den Kalâm im Allgemeinen, als auch über einzelne dogmatische Fragen einen

1) Zur Geschichte Abû'l-Ĥasan al-Aś'arî's, Leipzig 1876.

2) Exposé sur la réforme de l'islamisme.

3) S. Goldziher, Die Zâhiriten, p. 133.

Blick zu werfen. Als *al-Šāfiʿī* einmal erkrankte, so lesen wir bei *al-Ġazālī*¹⁾, besuchte ihn der Muʿtazilit, *Ḥafṣ al-Fard*. Als dieser ihn fragte, wer er sei, antwortete der Imām: „Du bist *Ḥafṣ al-Fard*, Gott möge dich nimmer hüten und schützen, bis du nicht von deinen jetzigen Ansichten zurückkommst“. Bei einer anderen Gelegenheit äusserte er sich: „Wenn du Jemanden darüber sprechen hörst, ob der Name mit dem Benannten identisch sei²⁾, so wisse, dass er zu den Dogmatikern gehört, die keine Religion besitzen“. *Aḥmed b. Ḥanbal*, ein Vorbild seiner Schule, that eine ähnliche Äusserung: „Nie wird ein Dogmatiker glücklich werden, und du wirst nie Einen finden, der sich mit dem Kalām beschäftigte, dessen Glauben unbeschädigt geblieben wäre“. *Al-Ġazālī* erzählt, er habe die Gesellschaft des *Ḥarīṭ al-Muḥāsibī* gemieden, weil er ein Buch zur Widerlegung der Ketzerei geschrieben habe³⁾. „Wehe dir“, sagte er ihm, „hast du nicht erst erzählt ihre Ketzereien und dann sie widerlegt? Führst du nicht die Leute durch dein Werk dahin, dass sie auf die Ketzerei aufmerksam werden und über diese Zweifel nachdenken? Dies führt sie ja zu verwegenen Meinungen und Grübeleien!“⁴⁾. — „Die Gelehrten des Kalāms sind Zindīq“, lautet das allgemeine Urtheil *ʿIbn Ḥanbal*’s. Auch *Mālik b. Anas* gefiel nicht das Treiben der Mutakallimūn. „Siehst du?“ sagte er, „wenn ein Anderer kommt, der im Disputiren gewandter ist als ein solcher Dogmatiker, da macht er sich einen jeden Tag eine neue Religion“.

Noch schärfer sind die Äusserungen alter Traditionisten über Lehren, welche von Dogmatikern, insbesondere von Muʿtaziliten

1) *Iḥjā*, I, S. 133, auf welche Stelle *Goldziher* das. hingewiesen hat.

2) *Al-Šāfiʿī* meinte die Frage *الاسم والمسمى*, die in einem jeden Kalāmwerke behandelt wird; s. *Ibn Ḥazm*, *Milal*, I, Bl. 182 r.; *Mafātīḥ*, IV, S. 474; *al-ʿIḡā*, S. 108 ff.

3) *Fihrist*, I, S. 184 heisst es von ihm: *قال للخطيب له كتب كثيرة في الزهد واصل الدينونة والرد على المعتزلة*.

4) Über sein Verhältniss zu *Aḥmed b. Ḥanbal* s. *Goldziher*, a. a. O., S. 137, Anm. 2. S. auch *Ibn Chalikān*, Nr. 151. Nach *al-Šarʿanī*, *Lawākiḥ al auwār fī ṭabakāt al-achyār*, I, S. 99, soll *Ibn Ḥanbal* an einem Tage die Lebensweise *al-Muḥāsibī*’s beobachtet haben und dadurch zu einer anderen Überzeugung über die Theosophie gelangt sein. Auch diese Erzählung scheint ein Product der Tendenz *al-Šarʿanī*’s zu sein, die Gesetzestreue der Theosophen nachzuweisen.

aufgestellt wurden ¹⁾. So soll *Sufjān al-Taurī* gesagt haben: „Wer da sagt, der *Ḳorān* sei geschaffen, der ist ein Ungläubiger“. *Anas b. Mālik* wurde in Betreff derjenigen befragt, welche das Geschaffensein des *Ḳorāns* behaupten, und seine Antwort war: „Wer das Geschaffensein des *Ḳorāns* behauptet, der ist ein Ungläubiger, den ihr umbringen müsset“. Auch der Mann, bei dem wir diese Äusserungen finden, der Ascet *Abū l-Lejt al-Samarḳandī*, schliesst das Capitel, welches von dieser Frage handelt: „Das Beste ist, über diese und ähnliche Fragen nicht zu disputiren und sich darüber in keine Verhandlungen einzulassen“.

Welchen Ansichten die orthodoxen Theologen in einzelnen Fragen der Dogmatik gehuldigt haben, darüber werden wir noch zu sprechen kommen, wenn wir vom Verhältniss der dogmatischen Secten zur Traditionskunde handeln werden. Hier wollen wir nur hervorheben, dass alle Einwürfe gegen die Anthropomorphismen des *Ḳorāns* und der Tradition mit den Worten **ولا تشبيه بلا كيف** zurückgewiesen werden ²⁾. Der Muslim darf keine anthropomorphe Eigenschaften Gott beilegen, aber er hat auch über die Ausdrücke des *Ḳorāns* und der Sunna des Propheten nicht zu grübeln. Auch in Betreff der Praedestination huldigten sie einer ähnlichen Ansicht ³⁾.

Der Volksgeist, dessen Führer und berufene Vertreter diese Imāme mit ihrer schroffen Abwehr aller Reflexion über Glaubenslehren und mit ihrer unerschütterlichen Treue zum Buchstaben des *Ḳorāns* und der Sunna waren, war die erste Voraussetzung des Lehrsystems, das von *al-Aś'arī* geschaffen wurde. Nach dem, was über seinen Lebenslauf bekannt ist, braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, welchen Einfluss muʿtazilitische Lehren, besonders die *al-Ġubḫāʿīs* und *Abū Hā-*

1) *Abū l-Lejt al-Samarḳandī*, *Bustān al-ʿarīfīn*, Marginalausgabe von Kairo, 1303, S. 141.

2) S. das. S. 143.

3) Das.: **قال الفقيه رحمه الله ان استطعت ان لا تخاصم في مسئلة** **القدر فافعل فانه نهى عن الخوض فيها**. In den kleinen Tractätchen, welche den ältesten Imāmen zugeschrieben werden und ihre Ansichten über die Glaubenslehren enthalten sollen, sind zumeist Traditionen zu finden, die ihren späten Ursprung auf den ersten Blick verrathen.

*sim's*¹⁾ auf ihn hatten; es wird also nicht überflüssig sein, auf die mu'tazilitischen Kreise Bagdád's und Bašra's zur Zeit al-Aš'arí's und auf ihr Verhalten gegen die religiösen Documente des Isláms, den Kōrān und die Sunna, einen Blick zu werfen; hat doch al-Aš'arí in seiner späteren, orthodoxen Periode in seinen Schriften vorzugsweise lebende Mu'taziliten bekämpft. *Ibn Abi al-Nedīm*²⁾ hat uns Einiges über die mu'tazilitischen Zeitgenossen al-Aš'arí's erhalten. Aus seinen Angaben geht hervor, dass es zu jener Zeit mit dem Mu'tazilismus noch keineswegs abwärts ging. Nicht nur die Kühnheit der Mu'taziliten war ungebrochen, sondern auch ihre Schreib- und Kampfeslust. Als bedeutende Mu'taziliten werden erwähnt: *Muḥammed b. al-Wāsiṭī*³⁾, *Abū l-'Abbās*, *Aḥmed b. 'Alī b. Ma'ǧūr al-Ichšíd*, dessen Gottesfurcht, Genügsamkeit, Ascese und Beredsamkeit gerühmt wird, *'Abd al-Wāḥid b. Muḥammed al-Husejnī*. Mit Ausnahme *Ibn al-Ichšíd's* waren sie alle Anhänger der Lehren *al-Ġubbā'ī's*. Spätere Schriftsteller machen einen Unterschied zwischen den Schulen der Mu'taziliten von Bagdád und derjenigen von Bašra. Die Bagdadenser werden bei *al-Šahrastānī*⁴⁾ durch *Abū l-Husejn al-Chajjāt* und *Abū l-Kāsim al-Ka'bī* vertreten, die Bašrenser durch *al-Ġubbā'ī*, *Abū Hāsim* und *'Abd al-Ġabbār*. Im Allgemeinen mag diese Unterscheidung richtig sein, da die Schulen jener Städte gewiss von grösstem Einfluss waren und die Kenntniss des mu'tazilitischen Kalāms zumeist auf die Šejche in jenen zwei Städten zurückgegangen sein wird. Uns scheint jedoch in dieser Beziehung eine Äusserung *Ibn Hazm's* sehr bemerkenswerth. Dieser Schriftsteller, dessen Angaben über dogmatische Lehren grosses Vertrauen verdienen, äussert sich, die späteren Mu'taziliten seien zumeist dreien Männern gefolgt: dem *'Abd Allāh b. Aḥmed b. Maḥmūd al-Balchī* — auch *al-Kelbī* genannt —, zu dessen Ansicht sich *Mūsā b. Rabāḥ* bekannte, dem *Abū Hāsim*, der in Bašra gelehrt hat, und zu dessen Anhängern *al-Husejn b. 'Alī al-Ġu'āl* gehörte, und dem *Ichšíd al-Ferǧānī*⁵⁾. Dies wä-

1) S. über sie zuletzt *Spitta*, Zur Geschichte Abū'l-Hasan al-Aš'arí's, S. 38.

2) Fihrist, I, p. 144 ff.

3) Seine Bemerkung über *Dāwūd al-Zāhirī* und Andere s. bei *Goldziher*, Die Zāhiriten, S. 30. Die Spottverse gegen *Niṣṭaweǧhī* auch bei *Ibn Chalikān*, Nr. 11.

4) In *Haarbrücker's* Übersetzung, nach der ich citire, I, p. 79. 80.

5) Milal, II, Bl. 148 v.: *وافترقوا (المعتزلة) على اتباع هؤلاء الثلاثة في*

ren also nach *Ibn Hazm* die Meister der späteren Mu'taziliten. Die verstümmelten Angaben des *Ibn Abi al-Nedīm* bestätigen nicht ganz die Worte *Ibn Hazm's*, denn er theilt die ihm bekannten biographischen Angaben mit, wahren *Ibn Hazm* nach der literarischen Abhängigkeit, die er in den betreffenden Werken bemerkte, zu urtheilen scheint. Als ein Anhänger des *al-Ġubbā'i* wird bezeichnet *Ibn Rabāḥ*, von dem es aber heisst, er habe auch *Ibn al-Ichšīd*, *Abbād al-Dejmarī* und andere Mutakallimūn gehört. „Angeblich“, bemerkt *Ibn Abi al-Nedīm*, „soll er noch heute in Kairo leben“. In der That nennt ihn *Ibn Hazm* „*al-Miṣrī*“. Zu den Genossen *Abū Hāsim's* gehören *Ibn Challād*¹⁾, der zu seinem Lehrer nach *Askar*²⁾ ging, *Abū l-Kāsim b. Saḥlawejhi* und *al-Ḥusejn b. Alī al-Ġu'āl* (st. 399). Letzterer erfreute sich eines grossen Ansehens, besonders in Churasān, war ḥanafitischer Rechtsgelehrter und schrieb auch polemische Werke gegen den mu'tazilitischen Šī'iten *Ibn al-Rāwendī* und den Arzt *al-Rāzī*. Dass er Ḥanafit war, geht auch daraus hervor, dass unter seinen Fikh-Werken eines ist „über das Gestattetsein des Gebetes in persischer Sprache³⁾. Von den Schülern und Genossen *Ibn al-Ichšīd's* werden mehrere erwähnt, Schriften aber

مذاهبهم أولهم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي وكان بخراسان وهو المعروف بالكلبى وكان القائم بمذهبه أبو عمران موسى بن رباح المصري وثانينهم أبو هاشم [بن] الجبائسى وكان بالبصرة وكان القائم بمذهبه الحسين بن علي الجعل وثالثهم أبو بكر أحمد بن علي بن معجور ابن ارحون الاخشيذ الفرغانى.

1) *Ibn Challād* wird erwähnt von *Josef al-Baḡīr*, Kitāb al-muḥṭawī, Hs. des Herrn Prof. Kaufmann, 61 v.

2) Von al-Askar heisst es bei *al-Muḥaddasī*, S. ۴۱.: وثم عقلاء فهما وأكثرهم علماء تراهم يدرسون في المساجد الى ضحكى غير انهم قد بغضوا انفسهم الى الناس بعلم الكلام، وخالفوا بالاعتزال جميع الاسلام حتى ذمهم المذكرون والعوام. Man sieht, es ist der Ort, wo *Abū Hāsim* sein کتاب schreiben konnte.

3) Fihrist, I, S. ۲۰۸. كتاب جواز الصلوة بالفارسية. Interessant ist in Betreff dieses Punktes die Erzählung des *al-Ġuwejnī Imām al-Ḥaramejn* bei *Ibn Challākan*, Nr. 723.

nur von *Ibrāhīm b. Šihāb* (st. nach 350) angegeben, der auch den Bagdadenser *al-Chajjāt* gehört hatte. Dem oben erwähnten *‘Abbād al-Dejmārī* und *Ibn al-Ichšīd* hatte auch der *Kāḍī Aḥmed b. Muḥammed al-Chilāl* seine Gelehrsamkeit in Fragen des Kalāms zu verdanken.

Von diesem *‘Abbād b. Sulejmān al-Dejmārī* kannten wir bis jetzt fast nur den Namen¹⁾. Aus den Werken des Karäers *Josef al-Bašīr*, *Ibn Ḥazm’s* und dem kleineren Kalāmwerke des *al-Ġuwejnī Imām al-Ḥaramejn* erfahren wir jedoch Manches über seine Ansichten. *Josef al-Bašīr* widmet ihm in seinem Kitāb al-muḥtawī li-uṣūl al-dīn ein besonderes Capitel²⁾. Wir erfahren aus diesem, *‘Abbād al-Dejmārī* wäre von dem Principe der Mu‘taziliten ausgegangen, dass Schmerzen nur als Strafe berechtigt seien, oder wenn der Leidende für sie entschädigt werde. Da nun bei den Schmerzen der Kinder und Thiere Beides ausgeschlossen ist, hat *‘Abbād* angenommen, jene Schmerzen dienten nur zur Unterscheidung der vernünftigen Wesen von den unvernünftigen. *Josef al-Bašīr* führt aus, dass diese Ansicht wesentlich identisch ist mit derjenigen der Mugbira, besonders mit der *al-Naġġār’s*, welche behaupteten, dass Leiden, die über Jemanden verhängt werden, an sich weder gut, noch schlecht, weder gerecht, noch ungerecht sind; das Gute ist, was eben Gott will. Denselben Sinn kann die Ansicht *al-Dejmārī’s* haben, denn das Kind oder das Thier hat wohl keinen Nutzen von der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen, die durch ihre unverdienten Schmerzen gemacht werden soll. Dieselbe Ansicht wird von *al-Ġuwejnī* erwähnt³⁾. In anderen Punkten ist *‘Abbād b. Sulejmān* den mu‘tazilitischen Principien treugeblieben, wie dies die Anführungen *Ibn Ḥazm’s* beweisen. Nach diesen habe er behauptet, Gott könne nur das Gute schaffen. Man dürfe nicht sagen, Gott habe die Gläubigen oder die Ungläubigen geschaffen, denn der Gläubige ist Mensch und Glauben, der Ungläubige Mensch und Unglauben, Gott aber ist

1) S. *Spitta*, a. a. O., S. 79.

2) Bl. 93 v. Die Ansicht wird auch erwähnt Bl. 87 v. Vgl. *Aḥron b. Elia*, *Ez Chajim*, ed. Delitzsch, u. *Steinschneider*, S. 135. 136. und 121. 126.

3) Kitāb al-iršād fī uṣūl al-i‘tikād, cod. Golius, Bl. 61 v. Die Ansichten der späteren Mu‘taziliten s. bei *Fachr al-Dīn*, *Mafātīḥ al-ġejb*, IV, S. 4. Vgl. auch *More*, III, Cap. 17.

richtung, die so viele Vertreter hat, die sich in der Literatur bemerkbar machen, hat ihre Lebensfähigkeit noch bei weitem nicht eingebüsst. Und in der That standen dem Aš'aritentum noch in den folgenden zwei Jahrhunderten sehr bedeutende Verteidiger des Mu'tazilitenthums gegenüber. In den späteren Kalâmwerken berücksichtigen die aš'aritischen Dogmatiker diese letzten Mu'taziliten noch mehr als die alten Šejehe des Kalâms. So oft ein Punkt der Dogmatik behandelt wird, müssen die Ansichten des *Abū l-Husejn al-Bašrī*, des *Abū l-Ḳāsim al-Ka'bī*¹⁾ und des *Ḳāḍī 'Abd al-Ġabbār* berücksichtigt werden. Auch steht die Art der Benutzung des ketzerischen *al-Zamachšarī* durch *al-Bejdāwī* nicht allein da. Ein Werk über Uṣūl al-fikh des *Abū l-Husejn al-Bašrī*²⁾, die Ḳorâncommentare des *al-Ġubbā'ī* und des *Abū Muslim al-Isfâhânī*³⁾, des Hyper-Mu'taziliten, wurden vom Imâm *Fachr al-Dīn* in seinem Kitâb al-maḥṣūl, beziehungsweise in seinem Ḳorâncommentar, stark benutzt. In dem dogmatischen Werke desselben finden wir neben den schon erwähnten Vertretern des späteren I'tizâl die sonst unbekannten *Ibrâhīm b. 'Ajās*⁴⁾ und *Ibn Futtawejhī*⁵⁾ angeführt. Den umfangreichsten aller Ḳorân-

1) S. die Bemerkungen *Haarbrücker's* zu *al-Šahrastânī*, II, 401. Über *'Abd al-Ġabbār* s. *Ṭabakât al-mufasssīrīn*, Nr. 47; st. i. J. 415.

2) S. *Ibn Chalikân*, Nr. 621.

3) St. i. J. 459. *Fihrist*, I, S. 1334 z. 11. *Ṭabakât al-mufasssīrīn*, Nr. 95, heisst es von ihm: كان غالبا في مذهب الاعتزال.

4) Kitâb al-muḥaṣṣal, Leidener Hs., Cat. Landberg Nr. 565, S. 533, Pagation der Hs.: تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم أبو يعقوب الشكام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلاخي وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار وتلامذتهم أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة. *Ibrâhīm b. 'Ajās* wird noch erwähnt *Fihrist*, I, p. 133.

5) Kitâb al-muḥaṣṣal, S. 528: فهذا هو المذهب الذي استقر عليه جمهورهم وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأبي رشيد وأبي فتويه ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشكام وأبا عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن

commentare hat ein Schüler des 'Abd al-Ġabbār, ebenfalls ein Mu'tazilit, 'Abd al-Salām al-Kazwīnī geschrieben. Dieser Commentar soll nach dem Urtheil al-Sam'ānī's auch der lehrreichste gewesen sein, den er je gesehen; nur waren seine Erklärungen vermengt mit mu'tazilitischen Anschauungen. Der Verfasser des riesigen Werkes, das 300 Bände gefüllt haben soll, rühmte sich, er wäre allein geblieben, ein Vertheidiger der Lehre der Mu'taziliten¹⁾. Die Vernunft und das sittliche Urtheil, welche die mu'tazilitische Bewegung hervorriefen, haben ihre Macht über die religiösen Ansichten des grössten Theiles der muḥammedanischen Gesellschaft zwar verloren, aber sie konnten sich doch einen Schriftsteller dienstbar machen, der durch seine Arbeitskraft sogar seine schreibselige Zeit und Umgebung geradezu verblüffte²⁾.

Das waren die Träger der Richtung, mit der sich al-Aš'arī und seine unmittelbaren Nachfolger in erster Reihe haben auseinandersetzen müssen. Die charakteristischen Ansichten der Mu'taziliten, durch welche sie sich von anderen Richtungen des Islāms unterschieden, können wir als bekannt voraussetzen; wir müssen aber einen Blick auf ihren Standpunkt gegenüber den autoritativen Quellen der muḥammedanischen Glaubenslehre werfen.

„Es gibt keine ketzerischen Neuerer in der Welt, die den

الجهوية هي التكميز. Der hier erwähnte Ibn oder Abū Rasīd soll nach einer Randglosse ein Schüler 'Abd al-Ġabbār's sein. Ibn Futtaṭwejhi ist vielleicht mit dem Tab. al-muf., Nr. 117, erwähnten identisch. Catalog der Bibliothek des Chedive, I, S. 63, heisst es unter Nr. 49: أسباب نزول القرآن العظيم تأليف الشيخ

الإمام أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد علي بن متويه الواحدى النيسابورى المفسر المتوفى في جمادى الآخرة سنة 498 بمدينة نيسابور. Unter Nr. 63 wird ein Werk desselben „al-Basīt“ verzeichnet. Wir erwähnen hier noch die Mu'taziliten 'Ubejd Allāh b. Muḥammed (st. i. J. 387) und Muḥammed b. 'Abd Allāh Ibn Šabr Abū Bekr al-Hanafī (st. i. J. 380). Tabakāt al-mufasssirin, Nr. 65 und 99.

1) Das. Nr. 57.

2) Ibn al-Atīr, X, S. 94 z. J. 488: وفيها مات القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني ومولده سنة إحدى عشرة وأربعمائة وكان مغاليا في الاعتزال وقيل كان زيدى المذهب.

Männern der Tradition keinen Hass nachtragen würden“, sagt *Ibn al-Kattān* ¹⁾, und er hat hiermit das Verhältniss neuentstehender dogmatischen Secten zur Tradition treffend gekennzeichnet. Das fortschreitende religiöse Denken hat sich immer mit den religiösen Urkunden in irgend einer Weise abzufinden. Gewöhnlich geschieht dies in der Weise, dass die Ergebnisse der späteren Entwicklung in die alten heiligen Bücher hineinge-deutet, hineingelesen werden. Dies Geschäft ist umso leichter, da die ältesten religiösen Urkunden gewöhnlich kein geschlossenes, religiöses Lehrsystem enthalten und unter dem Einflusse der verschiedensten Verhältnisse und manchmal auch der verschiedensten Zeiten entstanden sind. Daher kann beinahe eine jede religiöse Richtung ihre Waffen leicht aus ihnen herholen. Sehr erschwert wird aber dieses Geschäft, wenn, wie es auch im Islām der Fall war, sich eine umfangreiche Tradition ausbildet, deren Autorität als absolut, unantastbar gilt. Die Schwierigkeiten, welche hier die umdeutende Reflexion zu bewältigen hat, sind viel erheblicher, sowohl wegen der Grösse, als auch wegen der manchmal viel zu sehr widerstrebenden Natur des Stoffes. Es ist darum sehr natürlich, dass das selbständiger gewordene religiöse Denken manchmal dieser gar zu lästigen Schranken überdrüssig wird und ihnen, wie auch ihren Vertheidigern gegenüber, keine Sympathien bezeugt.

Auf das Verhältniss mancher Muʿtaziliten zum Korān werfen folgende Erzählungen von *al-Chatīb al-Bajḍādī*, die uns *Fachr al-Dīn* in seinem Korāncommentar ²⁾ erhalten hat, ein sehr helles Licht. „*Muʿāḍ b. Muʿāḍ al-ʿAnbarī* erzählte: „Ich sass einmal bei *ʿAmr b. ʿUbejd*, da kam ein Mann und rief aus: „O *Abū ʿOtmān*, bei Gott, heut' habe ich entsetzlichen Unglauben hören müssen!“ „Nur sachte“, antwortete *ʿAmr*, „sei nicht gleich mit dem Unglauben bei der Hand! Was war's denn, das du gehört hast?“ „Ich hörte den *Hāsīm al-Auḡaş* sagen, die Sûre

1) Bei *al-Kaṣṣalānī*, Einleitung zum Commentar des *Buchārī*, ed. Kottā, I, S. 4. Das. heisst es auch: *وقل للحاكم لولا كثرة طائفة المحدثين على حفظ الاسانيد لدرس منار الاسلام ولتمكن اهل الاتحاد والمبتدعة من وضع الاحاديث وقلب الاسانيد*.

2) *Mafātīḥ al-ğejb*, I, S. 34.

des Abû Lahab ¹⁾ und die Drohung des Walid ²⁾ gehörten nicht zum Urtexte der Schrift (zur „Mutter des Buches“); Gott aber sagt ³⁾: „Ham. — Beim unverkennbaren Buche! Wir haben es wahrlich zum arabischen Korân gemacht, auf dass ihr es verstehen sollt, und es ist bei uns im Urtexte ⁴⁾ aufbewahrt, erhaben und weise!“ Was ist nun Unglauben, wenn nicht dies, o Abû 'Otmân? — 'Amr schwieg einen Augenblick, dann wandte er sich zu mir und sagte: „Bei Gott! Wenn er Recht hätte, würde weder an Abû Lahab noch an al-Walid b. Muğira eine Schmach haften!“ Als der Mann dies hörte, sagte er: „Du sagst dies, o Abû 'Otmân? Bei Gott! Dasselbe meinte auch er“. Es spricht Mu'âd: So kam jener herein als Muslim und ging hinaus als Ungläubiger“. — Ferner wird erzählt, ein Mann sei zu 'Amr b. 'Ubejd gekommen und habe bei ihm im Korân gelesen ⁵⁾: „Es ist eine erhabene Verkündigung auf einer aufbewahrten Tafel“. Da sprach er zu ihm: „Sag' mir, war auch „Tabbat“ ⁶⁾ auf der aufbewahrten Tafel?“ 'Amr antwortete: „Nicht also war es auf der aufbewahrten Tafel, sondern: „Schlaff werden die Hände derjenigen, die da handeln, wie Abû Lahab“. Da sprach der Mann: „Da müsstest du auch also sagen, wenn wir uns hinstellen zum Gebet“. Hierauf zürnte 'Amr und sprach: „Das Wissen Gottes ist kein Šejtân, das Wissen Gottes schadet nicht und nützt nicht“ ⁷⁾. Diese Erzählung beweist, dass 'Amr b. 'Ubejd an der Integrität des Korâns gezweifelt hat“. Also der fromme Ascet, der mit seiner Paränese den Chalifen zum Weinen zu bringen wusste, dessen Offenheit von diesem bewundert wurde ⁸⁾, hegte Zweifel in Betreff des göttlichen Ursprunges der Flüche, die Muḥammed gegen seinen Oheim ausgestossen hat ⁹⁾. Al-

1) Sûre CXI.

2) Sûre LXXIV, V. 11–26, welche Verse von den Commentatoren auf al-Walid b. Muğira bezogen werden.

3) Sûre XLIII, V. 1–3.

4) So nach Sprenger, Leben Muḥammads, II, 215.

5) Sûre LXXXV, V. 22.

6) Die Sûre des Abû Lahab.

7) Diese letzte Äusserung ist mir unklar.

8) 'Ikḍ, I, 134; al-Huḡrā, I, 1.v.

9) Maḡātib, VIII, S. 149: السَّوَالُ الثَّانِي أَنْ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ نَبِيَّ الرَّحْمَةِ وَالْخَلْقِ الْعَظِيمِ فَكَيْفَ يَلِيقُ بِهِ أَنْ يَشَافَهُ عَنْهُ بِهَذَا التَّغْلِيظِ الشَّدِيدِ الْخُ

Chatib al-Bagdadi hat aber noch eine andere Anekdote aufbewahrt, die in noch höherem Masse von der Kühnheit dieses alten Mu'taziliten zeugt. *Al-Buchari* und *Muslim* haben zwei Traditionen, die bei der Frage der Prädestination gewöhnlich ins Treffen geführt werden. Eine derselben ist folgende ¹⁾: *Al-A'mas* sagte nach *Zejd b. Wahab*, dieser nach *'Abd Allāh b. Mas'ūd*: „Es sagte uns der Gesandte Gottes, der wahrhaft und dessen Wort von Gott bewahrheitet worden ist: „„So Einer von euch im Mutterleibe vierzig Tage angelegt ist, da wird er ein Blutklumpen; nach einem ähnlichen Zeitraum wird er zu einem Fleischstücke; wenn dann wieder ein ähnlicher Zeitraum vorübergeht, da schickt Gott einen Engel, und es werden vier Dinge bestimmt: die Nahrung, die Gestalt, das Unglück oder die Glückseligkeit des Menschen ²⁾, und bei Gott! wenn Einer von euch Thaten der Höllenbewohner ausüben würde bis dass zwischen ihm und der Hölle nur ein Raum wäre, wo man die Hände ausstrecken kann, oder ein Raum von einer Elle — nachdem vorüber ist, was von ihm geschrieben, wird er handeln wie die Bewohner des Paradieses, und in dieses kommen. Sollte aber ein Mann auch die Thaten der Bewohner des Paradieses ausüben bis dass ihn von diesem nur eine Elle oder zwei Ellen absonderten — wenn vorüber sein wird, was von ihm geschrieben steht, wird er gewiss die Thaten eines Höllenbewohners ausüben und in die Hölle kommen““. Dieser crasse Ausdruck des Prädestinationsglaubens hat den Unmuth *'Amr b. 'Ubejd's* dermaassen erregt, dass er sich zu folgender Äusserung hinreissen liess: „Wenn ich *al-A'mas* gehört hätte, als er dies sagte, so hätte ich ihn Lügen gestraft; hätte ich die Tradition von *Zejd b. Wahab* gehört, ich hätte ihn dafür nicht sehr gerne gehabt; hätte sie mir *'Abd Allāh b. Mas'ūd* gesagt, würde ich sie von ihm nicht angenommen haben, ja wenn der Prophet selbst sie mitgetheilt hätte, würde ich sie zurückgewiesen haben, und wenn Gott sie mir gesagt hätte, würde ich geant-

1) *Al-Buchari*, Kitāb al-Qadar, Nr. 1.

2) Bis hierher entspricht die Tradition talmudisch-midrassischen Vorstellungen; s. *Jellinek*, Beth ha-Midrash, I, S. 153 ff. In noch höherem Maasse ist dies der Fall bei der zweiten Version derselben Tradition, die wir bei *al-Buchari* finden. Den Unterschied zwischen der jüdischen und muhammedanischen Tradition zeigen die Worte: אבל צדיק או רשע אינו נזר דאמרין הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

wortet haben: „Nicht das sind die Bedingungen, unter welchen du mit uns ein Bündniss geschlossen hast“.

Dies ein Beispiel zeigt zur Genüge, dass schon die ältesten Mu'taziliten den zahlreichen Tendenztraditionen gegenüber, die ihren Anschauungen ausdrücklich widersprachen, gewappnet waren. Wo es möglich war, legten sie sich nichtsdestoweniger die Traditionen zurecht und benutzten sie zur Vertheidigung und Begründung ihrer Ansichten ¹⁾.

Von den Maḏāhib al-fikḥ konnten nur zwei mit den Lehren der Mu'taziliten in Übereinstimmung gebracht werden, das Maḏhab des *Abū Hanīfa* und dasjenige *al-Šāfi'i's*. Malakiten oder gar Haubaliten konnten wegen ihrer dogmatischen Voraussetzungen keine Mu'taziliten sein; Theologen, die den übrigen Maḏāhib angehörten, konnten sich trotz der feindlichen Stellung der Imāme gegen den Kalām diesem gegenüber nicht ganz verschliessen. Es werden Traditionskundige des Mu'tazilismus bezichtigt, die zu den namhaftesten gehören. *Al-Buchārī* wurde beschuldigt, er habe behauptet, die Buchstaben des Korāns seien geschaffen ²⁾. *Al-Kāfi* neigt in allen seinen Ansichten zum Mu'tazilismus ³⁾. Auch *al-Māwerdī* wurde verdächtigt, er huldige dem Mu'tazilismus ⁴⁾. Diese Beispiele genügen, um darzuthun, dass es auch bei den Traditionskundigen nicht gut anging, bei den Ansichten der alten Imāme zu verharren, und dass es der Zwang der Reflexion war, der die Anhänger der Maḏāhib al-fikḥ dem Aš'aritenthum zuführte.

Die Wissenschaft des Kalām, die auf die Korānexegese und auf die Auffassung der Sunna einen so grossen Einfluss ausübte, machte ihren Einfluss auch in der von *al-Šāfi'i* begründeten Wissenschaft

1) Ein Beispiel: Maḏātib, I, S. ۴۹۹ ff. Vgl. IV, S. ۱۹۸ ff. ۴۱۹ f. VI, S. ۴۹۴.

2) Commentar des *Kastalānī*, ed. Kotta, I, S. ۳۲.

3) Maḏātib, II, S. ۴۹۸: *واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع الخ*.

4) *Tabakāt al-muf.*, Nr. 77: *واتهم بالاعتزال قال ابن السبكي والصحيح انه ليس معتزليا ولكنه يقول بالقدر وفي التي غلبت على اهل البصرة*

von den „Uṣūl al-fikḥ“ geltend. Wir besitzen Äusserungen über Fragen, welche in dieses Gebiet gehören, von alten muʿtazilitischen Sejchen. Von *Bišr al-Marīsī* berichtet *Faḥr al-Dīn*, er habe vor dem Chalifen *Hārūn al-Rašīd* den Imām *al-Šāfiʿī* gefragt, wie das *Igmāʿ* bindende Kraft besitzen könne, da man ja in Wahrheit nie erfahren könne, ob alle Menschen in Betreff einer Sache übereinstimmen oder nicht. *Al-Šāfiʿī* antwortete: „Kennst du die Übereinstimmung der Menschen in Betreff des Chalifates dessen, der hier sitzt?“ *Bišr* bejahte die Frage aus Furcht vor dem Chalifen ¹⁾.

Ibn Chaldūn hat in seiner trefflichen Art auch den Einfluss des Kalāms auf die Entwicklung der Wissenschaft der Uṣūl al-fikḥ gekennzeichnet ²⁾. Nachdem der Imām *al-Šāfiʿī* seine bekannte „Risāla“ über diesen Gegenstand geschrieben, arbeiteten ḥanafitische Theologen und Mutakallimūn viel auf diesem Gebiete, wobei die Theologen auf die Bearbeitung des von der Wissenschaft des Fikḥ gebotenen Materials der Furūʿ Gewicht legten, während die Mutakallimūn sich auf die formale Seite dieser Fragen beschränkten. Als die besten Werke, welche von Mutakallimūn über die „Uṣūl al-fikḥ“ geschrieben worden sind, betrachtet *Ibn Chaldūn* das Kitāb al-burhān des Imām *al-Ḥaramejn* und das Kitāb al-mustaṣfi min ʿilm al-uṣūl des *Ġazālī* von Seiten der Aṣʿariten, das Kitāb al-ʿahd des *ʿAbd al-Ġabbār* und dessen Commentar „al-Muʿtamid“ von *Abū l-Ḥusejn al-Baṣrī* von Seiten der Muʿtaziliten. Diese Werke sind von *Faḥr al-Dīn al-Rāzī* in seinem Kitāb al-maḥsūl und von *Sejf al-Dīn al-ʿAmidī* ³⁾ in seinem Kitāb al-aḥkām im Auszuge bearbeitet worden.

قال بشر المريسى للشافعى كيف تدعى انعقاد
الاجماع مع ان اهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود اجماعهم
على الشى الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعى
هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فافتر به خوفا

2) Muḥaddima, ed. Būlāḡ, S. 379 ff.

3) Auch ihn hat seine Beschäftigung mit Philosophen und Mutakallimūn wie auch der Neid seiner Zeitgenossen in den Ruf eines Ketzers gebracht. *Ibn Chaltikān*,

ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه ونسبوه
الى الفساد فى العقيدة واحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة

Aus ihren Werken sind dann wieder Auszüge angefertigt worden.

Von den hier erwähnten Werken hat uns nur das Kitâb al-mustasfî des *Ġazâlî* vorgelegen ¹⁾. Ein Blick in dieses Werk zeigt uns, weshalb die Wissenschaft des Kalâm auf die von den Uşûl al-fikḥ von Einfluss sein musste. Das Buch zerfällt ausser der Einleitung in vier Haupttheile. Der erste Theil handelt von den Gesetzen (Bl. 25r.—43v.), der zweite (Bl. 43v.—83r.) über die drei Quellen der Gesetze: Kitâb, Sunna und Iğmâc, der dritte (Bl. 83r.—147v.) über die Art und Weise, wie die Gesetze aus den behandelten Quellen abzuleiten sind, der vierte von demjenigen, der dies Geschäft vollzieht, dem Muğtahid (Bl. 147r. bis zu Ende). In Betreff der Gesetze musste sich zwischen den Ansichten der Mu'taziliten und Aš'ariten ein Unterschied ergeben, da es nach jenen gute und schlechte Handlungen gibt, die von der Vernunft vor aller Offenbarung als solche erkannt werden und von denen, welche von den Quellen der Offenbarung als solche bezeichnet werden, verschieden sind, während nach den Aš'ariten Handlungen nur insofern gut oder schlecht sind, inwiefern sie von der Religion geboten oder verboten werden ²⁾. Auch in Betreff der Bestimmung von den Gesetzeskategorien werden uns von *al-Ġazâlî* Abweichungen mitgetheilt.

Ebenso mussten Abweichungen entstehen in Betreff der Quellen der Gesetzeskunde ³⁾. Die dogmatischen Ansichten der Mutakallimûn über das Wort, das Wissen Gottes, beeinflussten ihre Ansichten über die im zweiten Theile des Werkes behandelten

والكفاء وكتبوا محضاً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم الخ.

1) Gothaer HS. Nr. 925.

2) S. Z.D.M.G., XLII, S. 635. Vgl. auch *al-Ġazâlî*, p. 135.

3) In der Einleitung, Bl. 3 r., heisst es: والمثمر في الأدلة وفي الكتاب والسنة والاجماع فقط القطب الثاني: في أدلة الاحكام وفي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على انفى اصلى فاما قول الصحابي وشريعة من قبلنا والاستحسان والاستصلاح تختلف فيه

Gegenstände. Wir erwähnen nur, dass die Abrogation von den Mu'taziliten geleugnet wurde.

In der Einleitung des dritten Theiles bespricht *al-Ġazālī* Fragen, die wir als sprachphilosophische bezeichnen könnten. Die erste unter diesen ist die, ob die Sprache durch Übereinstimmung oder durch Unterricht entstanden sei. Für die Dogmatik hatte die Frage insofern eine Bedeutung, als es von ihrer Beantwortung abhing, welche Namen von Gott gebraucht werden dürfen ¹⁾. Eine andere Frage ist die, ob in der Sprache das Kijās von Einfluss ist, ob die Gegenstände ihre Namen unter dem Einflusse des Kijās bekommen oder nicht. *Al-Ġazālī* meint, im Gebrauch der Wörter lässt man sich nicht durch Analogie, sondern lediglich durch *Taukīf* bestimmen ²⁾. In der Einleitung finden wir auch die Eintheilung der Wörter in solche, deren Bedeutung ursprünglich, und in solche, deren Bedeutung durch den Sprachgebrauch modificirt worden ist. Zu den letzteren gehören Wörter wie „Mutakallim“, das ursprünglich einen mit der Fähigkeit zu sprechen Begabten bedeutete, später aber auf den Dogmatiker angewendet wurde ³⁾. Im vierten Capitel der Einleitung erwähnt *al-Ġazālī* die Ansicht der Mu'tazila, Chawā-

1) Vgl. *al-Ījā*, S. 141.

2) 83 v.: الفصل الثاني في الاسماء اللغوية هل تنتبت قياسا وقد اختلفوا
فيه فقال قوم يسمى الخمر من العنب خمرًا لانه يخمر العقل فيسمى
النبيذ خمر لتتحقق ذلك المعنى قياسا عليه وقد اطنبنا في
شرح هذه المسئلة في كتاب اساس القياس فثبت بهذا ان اللغة
وضع كلها وتوقيف وليس فيها قياس اصلا.

3) Das.: الفصل الثالث في الاسماء العرفية اعلم ان الاسماء اللغوية تنقسم
الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيًا باعتبارين احدهما ان يوضع
الاسم معنى عام ثم يخص بعرف الاستعمال من اهل اللغة ذلك الاسم
ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربعة مع ان الوضع
لكل ما يدب وكاختصاص المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع ان كل قائل
ومتلفظ متكلم الخ.

riġ, mancher Fukahâ², dass die Wörter in drei Classen eingetheilt werden: in Wörter, in Termini, welche eine dogmatische, und in solche, die eine religionsgesetzliche Bedeutung haben ¹). Der Kādī ³) hat aber ihre Ansicht widerlegt. Ein besonderes Capitel wird auch der Behandlung der Frage gewidmet, wann ein Wort in buchstäblichem und wann es in metaphorischem Sinne aufgefasst werden muss ⁴). Die einzelnen Abschnitte, welche nun folgen, enthalten eine Hermeneutik der Quellen der muhammedanischen Gesetzeskunde, in deren Fragen auch die Mu'taziliten Stellung genommen haben ⁴). Wir heben nur hervor, dass *al-Nazzām* dem Ra'j und Kijās gegenüber eine feindliche Stellung eingenommen ⁵) und die Berechtigung des Ta'lil nur mit Beschränkungen zugegeben hat ⁶).

1) 84 r.: **الفصل الرابع في الاسماء الشرعية** قالت المعتزلة والخوارج وطائفة 84 r.: **من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية** اما اللغوية فظاهرة واما الدينية فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كلفظ الايمان والفسق والكفر واما الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكاة واستدل القاضي على فساد مذهبهم بمسلكين الخ

2) Unter dem Kādī schlechthin ist in Werken über Fikh bei *al-Guwejā* und *al-Gazālī* der Kādī *Husejn* zu verstehen; s. *Ibn Chalikān*, Nr. 182.

3) 85 v.: **في الحقيقة والمجاز**. Aus einem Werke des *Gazālī* über die Uṣūl al-fikh hat *Ibn al-Atīr al-Gazālī*, *al-matal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-l-sā'ir*, S. ٢٢٢ ff., eine längere Stelle über **الحقيقة والمجاز**.

4) **القسم الاول في المجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمأول** 4) **القسم الثالث في الامر وانتهى القسم الرابع في العام والخاص**.

5) 124 r.: **قال للجاحظ حكاه عن النظام ان الصحابة لولزموا العمل بما امروا** 124 r.: **به ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من افعال الرأى والقياس لا يرتفع** وقد يعترض **الخلاف والبهارج بينهم ولم يسفكوا الدماء** الخصم عليه تارة بانكار كون الاجماع حجة وهو قول النظام وقد فرغنا عن لسانه وتارة بانكار تمام الاجماع في القياس من حيث ان ما ذكرناه منقول عن بعضهم وليس عن النافى الا السكوت وقد نقلوا عن بعضهم **انكار الرأى الخ**.

6) 129 v.: **مسئلة قال النظام العلة المنصوصة توجب الالتحاق لكن لا** 129 v.:

Auf die Lehre *al-As'arî's* waren nicht nur die Ansichten der Traditionisten und Mu'taziliten von Einfluss, sondern auch die der übrigen dogmatischen Secten. Die Reflexion hatte nämlich nicht überall zu Ansichten geführt, wie sie von Mu'taziliten bekannt wurden, sondern sie hatte auch vermittelnde Anschauungen hervorgebracht. Als solche müssen wir die der Ġabarijja oder Muġbira betrachten. Die Ġabarijja, welche von *al-Šahrastânî* behandelt werden, haben in Fragen des Tauḥîd zumeist mu'tazilitische Ansichten, ja von *Ḥafṣ al-Fard* wissen wir durch *Ibn Abî al-Nedîm*, dass er ursprünglich in allen Fragen den mu'tazilitischen Standpunkt behauptet hat, und erst später entwickelte er, vielleicht durch die energischen Behauptungen der Traditionisten eingeschüchtert, seine Lehre vom *Ḳadar*. *Ġahm b. Ṣafwân*, *al-Naġġâr*, *Dirâr b. 'Amr* sind eigentlich halbe Mu'taziliten; bei manchem Schriftsteller werden sie sogar einfach zu den Letzteren gezählt ¹⁾. Es war also für *al-As'arî* vorbehalten, als Mutakallim sowohl in Fragen der Prädestination als auch in denen des Tauḥîd sich auf die Seite der orthodoxen Anschauungen zu stellen.

Diese hatten schon früher so Manchen, der sonst als Ketzer galt, angezogen, so den Dichter *Abû'l 'Alâhijja*. Manche behaupteten von diesem, er sei der Ansicht der Philosophen zugehörig, die an die Prophetie nicht glauben ²⁾, Andere beschuldigten ihn, dass er ein Zindîk sei ³⁾. Es wird auch überliefert, er habe an einen Gott geglaubt, der die Welt aus zwei einander entgegengesetzten Substanzen geschaffen, in die er die Welt wieder auflösen werde ⁴⁾. Er war auch ein Muġbir ⁵⁾, und es ist uns ein Gespräch zwischen ihm und *Tumâma b. Ašras* erhalten worden, in dem er von diesem Mu'taziliten

بطريق القياس بدل بطريق اللفظ والعموم ان لا فوق في اللغة بين
قوله حرمت كل مشدد وبين قوله حرمت لحر لشدتها في انه
يقتضى تحريم النبىذ المشدد الخ.

1) So z. B. bei *Ibn Ḥazm*, Milal, II, Bl. 142 v.

2) *Aġânî*, III, S. 174.

3) *Diwân*, ed. Bejrût, S. v., nach *Aġânî*, III, 174.

4) Das. S. 178.

5) Wahrscheinlich ist so zu lesen, nachdem das nomen verbi اجبار gebraucht wird.

in der Gegenwart *al-Ma'mūn's* in derber Weise abgefertigt worden ist. Auf die Frage eines Mu'taziliten: „Ist der Korān geschaffen oder nicht?“ antwortete er: „Befragst du mich über Gott oder nicht?“ Dann hielt er inne. Auf wiederholtes Fragen gab er immer dieselbe Antwort. Als der Mu'tazilit fragte, warum er denn nicht antworte, erwiderte er: „Ich habe dir schon geantwortet; nur bist du ein Esel“.

Al-Aš'arī hat manche Elemente der murgitischen Lehre in sich aufgenommen, die er auch später beibehalten hat, daher *Ibn Hazm* über ihn und seine Anhänger weitläufiger, besonders im Capitel über die Murgiten, spricht. Worin diese murgitischen Lehren bestanden, dies zu erkennen, werden wir noch im Laufe dieser Untersuchung Gelegenheit haben.

Wie er gegen die früher erwähnten dogmatischen Secten sich ablehnend verhielt und polemisirte, so auch gegen die Mugasima und Mušabbihā. Es scheint, dass die Lehren dieser Secten nicht ganz auf muhammedanischem Boden gewachsen sind. Der Buchstabe des Korāns hätte nicht genügt, um solche Lehren zu schaffen, wie sie von *Fachr al-Dīn*¹⁾, *Al-Šahrastānī*²⁾ und *al-Ġī*³⁾ mitgetheilt werden. Die Ḥašwijja scheinen keinem solch groben Anthropomorphismus gehuldigt zu haben. Wenigstens ist das, was z. B. von *Ibn Kullāb* berichtet wird, noch weit entfernt vom Anthropomorphismus der Mušabbihā. Um im Korān jene anthropomorphistischen Lehren wiederzufinden, um in der Weise an dem Buchstaben kleben zu bleiben, musste man durch den persischen Menschendienst, durch die Lehre der Incarnation hierzu vorbereitet sein. Immerhin handelte *al-Aš'arī* im Sinne des Islāms und der vernünftigen Reflexion, als er diese Lehren bekämpfte.

II. Al-Aš'arī und seine ersten Nachfolger.

Das Werk *al-Aš'arī's* werden wir am besten würdigen, wenn wir einen Blick auf einzelne Punkte seiner Lehre werfen, auf die Gedanken hinweisen, gegen die er ankämpft, und auf die orthodoxen Lehren, denen er sich anzuschmiegen sucht.

1) *Mafātih*, VI, S. ٢٣٧. ٢٣٨. VII, S. ٢١٩. ٢٢٠. VIII, ١٨٢.

2) I, S. 115 ff. Vgl. besonders II, 402.

3) S. ٢٣٧.

Wie das fortschreitende religiöse Denken es immer zu thun pflegt, so haben auch die Träger desselben im Islâm, die Mu'taziliten, den Sinn ihrer religiösen Documente ihren Ansichten anzupassen gesucht. Das seiner Freiheit noch unbewusste Denken sucht seinen ganzen Gehalt in den angestammten religiösen Documenten wiederzufinden, was oft nur durch eine gezwungene Erklärung ihrer Worte geschehen kann. Und doch können die Vertreter der Reflexion in religiösen Dingen nicht anders handeln, da sie das Recht der Vernunft wahren, aber auch den heiligen Schriften ihre *absolute* Autorität lassen wollen. Denjenigen, in denen der Glaube an die Wahrheit der heiligen Schriften stärker ist als das Vertrauen auf die Vernunft, muss nun das Treiben der rationalistischen Exegeten anstössig sein, da sie sich bei dem wörtlichen Sinn ihrer heiligen Schriften beruhigen. Diesem Motive verdanken wir die Traditionen über die Erklärung des Korâns mit Ausserachtlassung der Traditionen, die dazu dienen sollen, seinen Sinn zu erschliessen ¹⁾. Auf die Seite der *Ahl al-Sunna* stellt sich nun *al-Aš'arî*, wenn er das Vorgehen der mu'tazilitischen Exegeten verurtheilt ²⁾.

Die meisten Concessionen machte die Lehre *al-Aš'arî's* der Reflexion in der Lehre vom Tauhîd und dem, was damit zusammenhängt. Da eben seine Leistung darin bestanden hat, dass er das dialectische Raisonement auf die orthodoxe Lehre anwendete, konnte er weder bei dem „*Tarîk al-salâma*“ der alten Imâme, noch bei dem Anthropomorphismus verharren ³⁾. Nichtsdestoweniger schliesst er sich in Betreff des Sehens Gottes der orthodoxen Ansicht an ⁴⁾. In der von *Spitta* mitgetheilten Einleitung

1) *Abû'l-Lejt al-Samarqandî*, *Bustân al-Ârifîn*, S. 49; *Al-Gazâlî*, *Ihjâ*, I, S. 203 ff.

2) *Spitta*, a. a. O., S. 87. 92.

3) Seine Attributenlehre s. bei v. *Kremer*, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islâms*, S. 36 f.

4) Bei *al-Samarqandî*, *Bustân*, S. 192, sind die Ansichten einander gegenübergestellt.

الكلام في الرؤية قال ابو محمد ذهب المعتزلة: *Ibn Hazm*, *Milal*, I, Bl. 168 v.: وجههم بن صفوان الى ان الله تع لا يرى في الآخرة وقد روينا هذا القول عن مجاهد والحسن البصري وعكرمة وقد روى عن عكرمة والحسن ايجاب الرؤية له تع وذهب المجسمة ان الله تع يرى في الدنيا

in eine Schrift über die Grundlehren des Glaubens finden wir eine Reihe von Punkten aufgezählt, in Betreff welcher er sich in ostentativer Weise der orthodoxen Auffassung angeschlossen hat. Mu'taziliten und Chârigiten leugneten die Fürbitte des Propheten; *al-Aš'arî* tritt ein für diese Lehre christlichen Ursprunges¹⁾. Manche Mu'taziliten verneinten auch die Lehre von der Grabesstrafe, obwohl jüdische Vorstellungen dieser Art im Islâm eine Fülle von Traditionen geschaffen haben²⁾. *al-Aš'arî* schliesst sich auch hierin der Tradition an. Die Mu'taziliten leugneten, dass Gott Böses schaffen könne³⁾; sie werden dafür von den Orthodoxen, denen sich auch *al-Aš'arî* anschliesst, die Magier des Islâms genannt⁴⁾, da sie den Ursprung des Bösen in einer anderen Macht als Gott suchten. In Betreff der Anthro-

والآخرة وذهب جمهور اهل السنة والمرجئة وضرار بن عمرو من المعتزلة الى ان الله تعالى يرى في الآخرة ولا يرى في الدنيا اصلا وقال الحسن بن محمد النجار هو جائز ولم يقطع به الخ S. auch *al-Ğuwojñî*, Kitâb al-iršâd, Bl. 36 r.; *al-İğî*, S. ٧٨; Mafâtih an den oben S. 95, A. 1, angeführten Stellen. Obwohl die Frage im Judenthume keine solch eminente Bedeutung hatte, widmet *Josef al-Bašîr*, a. a. O., Bl. 36 v., ihr dennoch ein Capitel unter dem Titel: باب

الى نفى الروية عنه تعالى und gibt also seinen mu'tazilitischen Standpunkt schon in der Überschrift kund.

1) Milal, II, Bl. 70 r: قال ابو محمد اختلف الناس في الشفاعة فانكروها فانكروها قوم وهم الخوارج والمعتزلة وكل من منع من ان يخرج احد من النار بعد دخولها وذهب اهل السنة والاشعرية والكرامية وبعض الرافضة الى القول بالشفاعة واحتج المانعون منها بقول الله عز وجل لما ينفعم الى القول بالشفاعة. Vgl. Mafâtih, III, ١٨; *al-İğî*, ٣٩٥.

2) S. *al-Samarkandî*, Tanbîh al-ğâfilîn, S. ١٣; *al-Sâ'ranî*, Muctasar tadkirat al-Kurtubî, S. ٢١, wo die Traditionen über diesen Gegenstand gesammelt sind; Milal, II, Bl. 72 v.: قال ابو محمد ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني احد شيوخ المعتزلة الى انكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج وذهب اهل السنة ويشر بن المعتز والجبائي وسائر المعتزلة الى القول به وبه نقل لصحة الآثار عن رسول الله صلعم Mafâtih, VII, ٣٠١; *al-İğî*, S. ٣٩٩.

3) Wie man sich mit Sûre CXIII abgefunden, sehen wir Mafâtih, VIII, ٧٨. S. auch *al-Kastallânî* zu *Buchârî*, Kitâb al-kadar, Nr. 12.

4) S. Mafâtih, VII, S. ٧٥.

pomorphismen des Korâns ist *al-As'arî* bei dem تشبيه ولا كيف der Imâme stehen geblieben.

Es ist interessant, zu beobachten, mit welchem Nachdruck er seine Anschliessung an einzelne Traditionen hervorhebt ¹⁾. Wir werden hier seinen Worten folgen und die Tradition nachweisen, auf die er anspielt. Er ist der Ansicht der Traditionisten, dass der Sünden wegen Niemand als Ungläubiger betrachtet werden dürfe ²⁾. Er glaubt, dass Gott „die Herzen umwendet und sie zwischen zwei Fingern hält, dass er die Himmel auf ein Paar Finger und die Erde auf ein Paar Finger legt“. Er lehrt, dass die Furt, die Wage, die schmale Brücke und die Auferstehung nach dem Tode Wahrheit seien ³⁾.

Der Glaube besteht nach ihm aus Wort und That, kann grösser und kleiner werden ⁴⁾.

Es werden von ihm auch einzelne religionsgesetzliche Bestimmungen erwähnt, die er für richtig hält, was ebenfalls seine Zugehörigkeit zur *Ahl al-sunna wa'l-gamā'a* beweisen soll. Solche Bestimmungen sind, dass man am Freitag oder an Festtagen hinter einem Ungläubigen stehend sein Gebet verrichten darf ⁵⁾, dass das Wischen über die Stiefel auf der Reise und zu Hause anstatt des Fusswaschens erlaubt sei ⁶⁾. *Al-As'arî* glaubt an die

1) *Spitta*, a. a. O., S. 98 ff.

2) S. meine Abhandlung: Zur Gesch. der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern, Z. D. M. G., XLII, S. 609, A. 3.

3) Diese Punkte der muhammedanischen Eschatologie werden in einem jeden Kalamwerke behandelt.

4) Über die Begriffsbestimmungen des „Imân“ s. *Goldziher*, Die Zāhiriten, S. 126 u. ff. u. 372. Ausser den von diesem Schriftsteller angeführten Stellen s. noch *Mafātih*, I, S. ۳۴۹. II, ۵۶۰ ff., vgl. auch V, ۵۶۰ ff.; *al-Īqā'*, S. ۲۷۴. Die Traditionen, denen sich *al-As'arî* anschliesst, sind B. Imân, Nr. 33, und mehrere bei *al-Samarkandî*, *Bustân*, S. ۱۸۷.

5) *Milal*, II, Bl. 105 r.: الكلام في الصلاة خلف الفاسق والجهاذ معه والحج معه ودفع الزكاة اليه ونفاذ احكامه من الاقضية والحدود وغير ذلك، قال ابو محمد ذهب طائفة الى انه لا يجوز الصلاة ولا شئ مما ذكرنا مع الفاسق وهو قول الخوارج والشيعة وجمهور المعتزلة وبعض اهل السنة وقال اخرون الا للجمعة والعيدين وذهب جميع الفقهاء التابعين وأكثر من بعدهم وجمهور اصحاب الحديث الى جواز الصلاة خلف الفاسق للجمعة وغيرها الخ.

6) B. *Wud'at*, Nr. 49.

Wahrheit mancher Träume und an die Möglichkeit ihrer Erklärung, worin er ebenfalls der Tradition folgt ¹⁾. Wider Muʿtaziliten und Chāriğiten lehrt er das Geschaffensein von Paradies und Hölle ²⁾, wider die Ersteren das Dasein von Zauberern ³⁾, Dämonen, von der Einflüsterung des Satans ⁴⁾. Auch den Glauben an die Wunder der Heiligen will er unangetastet lassen. Mit diesen letzteren Punkten hat *al-Ašʿarī* grosse Errungenschaften der muʿtazilitischen Aufklärung aufgegeben. Diese hat, die Resultate moderner Aufklärung vorwegnehmend, Magie und Hexerei, wie auch die Wunder der Heiligen, geleugnet; indem *al-Ašʿarī* in diesen Punkten sich dem Volksglauben, der durch die Traditionisten noch genährt wurde, anschloss, hat er den muḥammedanischen Völkern wichtige Errungenschaften des Iʿtīzāl genommen.

Characteristisch ist auch sein Standpunkt in einer Frage, die von dem getrüben sittlichen Urtheil des Mittelalters zeugt. In Betreff der frühverstorbenen Kinder der Götzendiener gab es unter den Muḥammedanern verschiedene Ansichten, die sich alle auf Traditionen stützten ⁵⁾. Nach einer Ansicht sollten sie ins

1) B. Taʿbir, Nr. 1. ff.

2) Milal, II, Bl. 81 v.: *الكلام في خلق الجنة والنار، قال أبو محمد ذهب طائفة من المعتزلة ومن الخوارج إلى أن الجنة والنار لم يخلقها بعد وذهب جمهور المسلمين إلى أنهما قد خلقنا وما نعلم لمن قال أنهما لم يخلقها بعد الخ.*

3) S. meine Bemerkungen in Graetz-Frankl's Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judenthums, 1886, S. 314.

4) Die Ansicht derselben s. Maḥāṭib, I, 98.

5) B. Kadar, Nr. 2; *al-Samarkandī*, Bustān al-ʿarifin, S. 19; Milal, II, Bl. 76 r.: *الكلام على من مات من أطفال المسلمين والمشرّكين قبل البلوغ، قال أبو محمد اختلف الناس في حكم من مات قبل البلوغ من أطفال المسلمين والمشرّكين ذكورهم وإناثهم فقالت الأزارقة من الخوارج أمّا أطفال المشرّكين ففي النار وذهبت طائفة إلى أنه توقّد لهم نار يوم القيامة ويومرون باقتحامها فن دخلها منهم ادخل الجنة ومن لم يدخلها منهم ادخل النار وذهب آخرون إلى الوقوف فيهم وذهب بعض المعتزلة إلى أنهم يصيرون يوم القيامة توبيا وذهب جمهور الناس إلى أنهم في الجنة وبه أقول،* *Al-Šaʿrānī*, a. a. O., S. 119.

Paradies, nach einer anderen in die Hölle kommen, nach einer dritten sollten sie in jener Welt die Diener der Frommen sein. Als *Abū Ḥanīfa* über sie befragt wurde, antwortete er, er wisse über sie nichts mitzutheilen. *Abū al-Lejt al-Samarḳandī* meint, da die Traditionen voneinander abweichen, sei das Beste, über die Frage ganz zu schweigen. *Al-Asʿarī* hält die Ansicht oder vielmehr die Tradition für die richtigste, nach welcher am Tage der Auferstehung ein Feuer für jene Kinder angezündet und ihnen gesagt werden wird: „Rennt da hinein“. Diejenigen, welche dem Befehl gehorchen, kommen in das Paradies, die Widerstrebenden werden aber zur Hölle verdammt.

Aus allen diesen Einzelheiten geht hervor, dass *al-Asʿarī* seine grossen Erfolge dem Umstande zu verdanken hatte, dass er, soweit es anging, in Fragen des Tauḥīd auch der Reflexion Concessionen machte, was besonders seine Lehre von den Attributen und dem Worte Gottes beweist, in allen anderen, sowohl dogmatischen als religionsgesetzlichen Fragen aber sich der Ansicht anschloss, welche derjenigen der *Ahl al-sunna wa-l-ġamāʿa* am meisten entsprach. Er that dies in einer Weise, die geeignet war, die Aufmerksamkeit der Orthodoxen auf ihn zu lenken; er war sichtlich bestrebt, seine Übereinstimmung mit den Rechtgläubigen in den kleinsten Punkten hervorzukehren, wodurch die Abweichungen von ihnen, wo nicht verdeckt, so doch weniger auffallend wurden. Auch hatte er, wie wir durch *Ibn Ḥazm* wissen, in manchen Fragen zwei Ansichten aufgestellt¹⁾, von denen die eine mit der orthodoxen identisch war, die andere aber noch einen Beigeschmack von seinen alten muʿtazilitischen Ansichten beibehielt. Mit diesen Bemerkungen glaubten wir die bisherigen Forschungen über die Ansichten des Begründers des orthodoxen Kalāms ergänzen zu dürfen.

Wir sahen schon oben in der Skizze *Ibn Chaldūn's* von der Geschichte des Kalāms, dass der unmittelbare Schüler *al-Asʿarī's*, der seine Lehre weiterentwickelte, *Abū'l-Abbās b. Muġāhid al-Tāʾī al-Baṣrī* war. Wir finden in der Literatur kaum eine Spur von ihm. *Ibn Ḥazm* erwähnt ihn als den Lehrer des *Abū Bekr al-Bāḳilānī* und des *Abū Bekr Muḥammed b. al-Ḥasan b. Fūrak* und

1) S. Z. D. M. G., XLII, S. 665.

theilt die Ansicht von ihm mit, nach welcher die Propheten infallibel seien ¹⁾).

Von *Ibn Fārak* ²⁾ kennen wir die Ansicht, dass Muḥammed nur zur Zeit, da er lebte, ein Prophet war; später aber sei er es nicht gewesen. Wegen dieser Lehre wurde er von *Mahmūd b. Sebaktekin* vergiftet. Von dieser Thatsache werden wir durch *Ibn Ḥazm* in Kenntniss gesetzt, der sie dem *Sulejmān b. Chalaf al-Bāḡī* ³⁾, einem hervorragenden Aš'ariten, nacherzählt. Später mochte diese Thatsache so manchen Aš'ariten unangenehm berührt haben ⁴⁾. Er war auch der Ansicht, dass der Prophet nur keine Hauptsünde begehen, sonst aber wohl sündigen konnte ⁵⁾. Vom Korān lehrte er, dass, wenn man seine Worte höre, man auch das Wort Gottes höre, worin er von den übrigen Aš'ariten abwich, da diese nach dem Gründer des orthodoxen Kalāms zwischen dem Gottesworte, dem ewigen, ungeschaffenen

1) Milal, II, Bl. 161 r.: وما استاذها ابو العباس بن مجاهد الطائي البصري فانه منع من كل ذلك وحاشي لله ان يجوز من نبي اختاره الله تعالى لرحمة ذنب بعهد لا صغير ولا كبير.

2) *Ibn Chalikān*, Nr. 621; Milal, I, Bl. 35 r.: الرد على من زعم ان الانبياء عليهم السلام ليسوا انبياء اليوم ولا الرسل اليوم رسلا، قال ابو محمد حدثت فرقة مبتدعة تزعم ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم ليس هو الآن رسولا ولكنه كان رسول الله وهذا قول تذهب اليه الاشعرية واخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم ان محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني على هذه المسئلة قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون النهر من خرسان قال ابو محمد وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسوله صلعم erwähnt auch *Ibn Chalikān*.

3) Über *Sulejmān b. Chalaf* s. Goldziher, Die Zāhiriten, S. 171; *Ibn Chalikān*, Nr. 274; *Fawāt al-wafajāt*, I, S. lvo; *Ṭabaḳāt al-mufasssirin*, Nr. 39.

4) S. Goldziher, a. a. O., S. 170.

5) Milal, II, Bl. 161 r.: وما صاحبه ابن فورك فانه منع من هذا او انكره. لكنه جاز على النبي صلعم صغار المعاصي فقط.

Gottesworte, und dessen Offenbarung, dem *Korân*, einen Unterschied machten ¹⁾.

Eine grosse Bedeutung in der Geschichte des *As'aritentums* hat der zweite Schüler *Ibn Muğāhid's*, der *Ḳāḍī Abū Bekr al-Bāḳilānī* ²⁾. Er wurde von den *As'ariten* schon zu seinen Lebzeiten als ihr Meister anerkannt, was er sowohl durch seine schriftstellerische Thätigkeit als auch durch seine dialektische Gewandtheit verdient hatte. Ein zeitgenössischer Dichter besang ihn nach seinem Tode mit folgenden Worten:

„Blicke hin auf den Berg, wo die Leute gehen,
„Blicke hin auf das Grab, das keinen Prahlernden birgt;
„Siehe, es ist der Held des Islāms ³⁾, der da verborgen;
„Siehe die Perle des Islāms in ihrer Muschel“.

Es fanden sich aber auch solche, die ihn neben *Muʿtaziliten* nannten und des Unglaubens bezichtigten ⁴⁾. Er starb in *Bağdād* i. J. 403.

Von seinen Werken ist eines, das von der wunderbaren Beschaffenheit des *Korāns* handelt, auf uns gekommen ⁵⁾. Seine Ansichten kennen wir aus den zahlreichen Anführungen in späteren, besonders dogmatischen, Werken. *Ibn Chaldūn*, der die Veränderungen in den Ansichten der *Mutakallimūn* sehr wohl beobachten konnte, bemerkt von *al-Bāḳilānī*, dass er es gewesen sei, der in den *Kalām* die Begriffe der Atome, des „leeren Raumes“, die Ansicht, dass ein *Accidens* der Träger eines anderen *Accidens* nicht sein kann und dass ein *Accidens* während zweier

1) *Mafātīḥ*, IV, S. 59.: *واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول الخ*.

2) *Ibn Chaldūn*, Nr. 619.

3) S. *Goldziher* in *Z. D. M. G.*, XLI, S. 62, wo er von *al-Dāraḳuṭnī* das „Schwert der Sunna“ genannt wird.

4) *Ibn Ḥazm*, *Milal*, II, Bl. 169 r., werden folgende Verse angeführt:

شهدت بان ابن المعلم هائل باصحابه والباقلاني اهذل

وما لجعل الملعون في ذاك دونه وكلهم في الكفر والافس مسترک

Über *al-Gurāl* s. oben S. 87.

5) *Catalog der Bibliothek des Chedive*, I, S. 54, Nr. 10.

Zeiteinheiten nicht fort dauern kann, einführt. Wir haben keinen Grund, *Ibn Chaldûn's* diesbezügliche Angaben zu bezweifeln und so können wir nur feststellen, dass von *al-Bâkîlânî* neue Gedankenelemente aus der griechischen Philosophie, oder vielleicht aus der Dogmatik der orientalischen Kirche ¹⁾, in den *Kalâm* eingeführt worden sind, und dass diese Elemente für die weitere Entwicklung des *Kalâm*s von entscheidender Wichtigkeit waren. *Maimûnî*, dessen Bericht über den *Kalâm* zum Werthvollsten gehört, was wir über diesen Gegenstand besitzen, führt die oben erwähnten Begriffe und Ansichten als die grundlegenden Gedanken der *Mutakallimûn* vor ²⁾, und noch später singt ein afrikanischer, *kalâm*feindlicher Dichter, *Abû l-Kâsim al-Rûhî* aus Tûnis:

„Gott ist mein Herr, und ich brauche nicht zu wissen,
 „Was ein Atom, was der ‚leere Raum‘ sei,
 „Was der Urstoff, der da ruft:
 „Was habe ich, wenn ich der Form bar bin?“ ³⁾.

Die Begriffe *al-Bâkîlânî's* behaupteten sich also immer in der weiteren Entwicklung des *Kalâm*s, wovon übrigens auch die zahlreichen Anführungen zeugen. *Ibn Hazm* erwähnt und citirt von ihm das „*Kitâb al-ibtisâr fi'l-kur'ân*“ ⁴⁾ und ein Buch über die Ansichten der *Ķarmatên* ⁵⁾. Er erwähnt seine Ansicht, dass man von Gott auch andere Namen als die, welche im *Ķorân* und in der Tradition vorkommen, gebrauchen dürfe ⁶⁾. *Al-Bâkîlânî* und seine Genossen sollen auch behauptet haben, dass Alles, was in den Traditionen von der Verwandlung der Seelen der

1) An einer anderen Stelle habe ich darauf hingewiesen, dass der Terminus الجوهر die Übersetzung des griechischen μέριμα οὐσία ist.

2) More, I, Cap. 73, Prop. I, II, VI, IX.

3) *Ibn Chaldûn*, *Mukaddima*, S. 139.

الله ربى ولست ادرى ما الجوهر الفرد وما الخلاء
 ولا الهيلول التى تنادى ما لى عن صورة عراه
 ولا وجود ولا انعدام ولا ثبوت ولا انتفاء

4) S. Z. D. M. G., XLII, S. 666.

5) *Milal*, II, Bl. 158, v.: *مذاهب القرامطة*.

6) *Milal*, II, Bl. 152 v. Vgl. auch *al-Ķif*, S. 191.

Märtyrer in grüne Vögel, von der Rückkehr der Seele des Todten in den Körper vorkommt und was überhaupt von einem Erscheinen der Seele im Raume gesagt wird, sich nur auf einen kleinen Theil des betreffenden Todten beziehe ¹⁾. Manche Aś'ariten brachten diese Lehre mit einer anderen Tradition in Zusammenhang ²⁾.

Bemerkenswerth ist noch seine Meinung, dass die natürlichen Eigenschaften der Dinge nicht existirten: das Feuer brennt nicht, der Schnee macht nicht kalt, das Brod sättiget nicht, sondern, so können wir diese Ansicht nach den Angaben *Maimūnī's* ergänzen: Gott schafft in den Dingen in jedem Augenblick diese Accidenzen ³⁾.

Ein Schüler des *Ibn Fūrak* war *Abū'l-Kāsim al-Kušejrī* (st. 465), von dem zwar berichtet wird, er wäre in dogmatischen Fragen dem Aś'arī und in religionsgesetzlichen dem Šāfi'ī gefolgt ⁴⁾, der aber auf die Entwicklung des Kalāms keinen Einfluss hatte. Von grösserer Bedeutung scheint ein Schüler *al-Bākilānī's* gewesen zu sein, der von *Ibn Ḥazm* in sehr heftiger Weise bekämpft wird, *Abū Ga'far al-Sumnānī*, Ḳaḍī von Mausil. Da die Polemik *Ibn Ḥazm's* gegen ihn mit seinen Angriffen auf andere Aś'ariten und Murgiten im Zusammenhange steht, so werden wir sie im Zusammenhange darstellen.

Ein Theil der Murgiten behauptet, dass derjenige, welcher an

1) Milal, II, Bl. 155 v.: وقال السمناني ان الباقلاني واحبا به يقولون ان كل ما جاء في الخبر من نقل ارواح الشهداء الى حواصل طير خضر وان روح الميت ترد الى جسده في قبره وما جرى مجرى ذلك من وصف الروح بالقرب والبعد والانتقال والسكون والعذاب فكل ذلك محمول على أقل جزء من اجزاء الميت والشهيد والكافر واعادة للحياة في ذلك الجزء.

2) Das.: ابو محمد وهذا من طريق الهوس وتطاس [P] الدين ولقد اخبرني ثقة من اصحابي انه سمع بعض مقدميهم يقول ان الروح اما يبقى في عجب الذنب لقول رسول الله صلعم كل ابن ادم ياكله عجب الذنب. Über Eجب الذنب.

s. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur, S. 421.

3) More, I, Cap. 73, Prop. VI.

4) Ibn Chalikān, Nr. 404.

Gott glaubt und die Prophetie Muḥammed's leugnet, weder als Gläubiger, noch als Ungläubiger betrachtet werden kann; er ist Gläubiger und Ungläubiger zugleich ¹⁾. Die Karrāmijja behaupteten, heisst es bei *Ibn Ḥazm*, die Propheten wären nicht infallibel gewesen, sie hätten auch Hauptsünden begehen können, nur in Betreff ihrer prophetischen Mittheilungen wären sie infallibel gewesen. Ähnliches behauptete auch *Sulejmān b. Chalaf al-Bāḡī*, ein hervorragender As'arite. Als as'aritische Ansichten werden von *Muḥammed b. al-Ḥasan b. Fūrak al-Iṣbahānī* erwähnt, „dass Gott Alles durch sein Wesen bestimmt thue; er könne nicht die Welt vernichten, ohne in einen Zustand der Unbehaglichkeit zu kommen, wie es der war, welcher der Schöpfung voranging. Auch behaupten sie, er sei ein beweglicher Körper, weisses Feuer, er könne die verwesten Körper nicht zurückbringen, nur andere ähnliche schaffen. Zu ihren Dummheiten gehört auch, dass sie glauben, es könne zur selben Zeit zwei oder auch mehrere Imāme geben ²⁾. Ferner behaupten die As'arijja, dass die Juden und Christen zur Zeit Muḥammed's diesen nicht gekannt und dass er in ihrer Taurāt nicht angedeutet gewesen sei. Dies ist aber eine freche Lüge und Ketzerei, offenbarer Widerspruch gegen den Korān; sie kannten ihn, wie man einen Ġār kennt; sie wussten, dass er Muḥammed b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muṭṭalib sei“. — Hier beruft sich *Ibn Ḥazm* auf sein polemisches Werk, in dem er auch gegen den Kairuwāner As'ariten *Miḥtāf b. Dūnās* geschrieben hat ³⁾. Die

1) Milal, II, 149 v.

2) Das.: وذكر عنهم محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني الاشعري: انهم يقولون ان الله عز وجل يفعل كل ما يفعل بذاته وانه لا يقدر على افناء خلقه كله حتى شقى وحده كما كان من قبل ان يخلق قالوا ايضا ان كلام الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل تعالى الله عن هذا وقالوا ايضا انه جسم متحرك ابيض النور وذكر عنهم انهم يقولون انه عز وجل لا يقدر على اعادة الاجسام بعد بلاء لكن يقدر على ان يخلق مثلها ومن حماقاتهم انهم يجيزون كون امامين واكثر في وقت واحد.

3) Milal, II, Bl. 150 v.: وقد تقصينا الرد عليهم في ما خلا من ديواننا هذا رسمناه بكتاب اليقين في النقص على الملحددين الماكين عن

erwähnten Ketzereien hätten die Kairuwāner Aś'ariten offen bekannt, wie dies ihm ein jeder Gelehrter, der mit ihnen verkehrt hat, wie 'Abd al-Rahmān al-Kuraṣī al-Ġamrī und Ibn Ġaḍida al-Kairuwānī, versicherte.

Der Kādī von Mauṣil, Abū Ġa'far al-Sumnānī erwähnt in seinem bekannten Werke, Gott habe fünfzehn Attribute, die alle ewig und von einander verschieden seien, was auch Mejmūn b. 'Aḳīl und noch andere von den Aś'ariten in ihren Schriften offen bekannt haben¹⁾. Ja, al-Aś'arī selbst sagt in seinem „Kitāb al-māgālīs“, dass es ausser Gott Dinge gebe, die ewig seien, wie er selbst²⁾. — „Zu den Dummheiten der Aś'ariten gehört auch ihre Ansicht, dass die Menschen Zustände hätten, die weder existierend, noch nichtexistierend, weder bekannt, noch unbekannt, weder geschaffen, noch ungeschaffen, weder wahr, noch unwahr seien“³⁾.

ابليس اللعين وسائر الكاذبين نقصنا فيه كلام رجل من متكلميهم من اهل القيروان اسمه مخطاف بن دوناش في كتاب اللغة في نص هذه المقالة الملعونة، قال ابو محمد هذا صرح به المنتسبون الى الاشعري بمدينة القيروان اخبرنا بذلك عنهم كل من لقيهم من اهل المعرفة كعبد الرحمن ابن الطه [?] القرشي الغبري وابن جديدة القيرواني وغيره وليس منهم احد ينكر هذا حيث كان هذا الا من كان منهم جاهلا بهذه.

ذكر هذا عند ابى جعفر السمناني الاعمى قاضى 1) Milal, II, Bl. 151 r.: الموصّل تلميذ الباقلاني في كتابه المشهور وهو من اكابرهم ان لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تنزل مع الله عز وجل وكلها غير الله تعالى ولا خلاف له عز وجل وكل واحدة منها غير الاخرى منها وخلاف لسائرهما والله تعالى غيرهنّ وخلافهنّ صرح بهذا ميمون بن عقيل وغيره منهم في كتبهم.

وقد صرح الاشعري في كتابه المعروف بالمجالس بان مع الله 2) Das.: اشياء سواه لم تنزل معه كما انه لم ينزل.

ومن جماعات الاشعرية قولهم ان للناس احوالا ومعاني لا موجودة ولا معدومة لا معلومة ولا مجهولة لا مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا ازلية ولا محدثة ولا في حق ولا في باطل الخ.

„Ferner behaupten alle Aś'ariten, Gott trage die Attribute in seinem Wesen. Wörtlich sagt *Abū Ga'far al-Sumnānī*, der Blinde, *Ḳāḍī* von Mausil, der Grösste unter den Anhängern *al-Bāḳilānī's* und der Vornehmste unter den Aś'ariten in dieser Zeit, dass, wenn Jemand behaupte, Gott sei ein Körper, weil er seine Attribute trage, der Sinn seiner Worte alsdann richtig sei; nur im Ausdruck habe er sich geirrt. Das ist der Wortlaut seiner Rede in seinem bekannten grossen Werke. Überhaupt, was wir von ihnen anführen werden, ist der Wortlaut ihrer Rede in ihren Büchern, Wort für Wort; wir setzen nichts hinzu und nehmen nichts hinweg. Nach *al-Sumnānī* hat Gott mit der Welt gemein die Existenz und das Fürsichsein, welches demjenigen der Substanzen und Körper gleich ist, da er Attribute besitzt, die an ihm haften, die in seinem Wesen sind. Wir kennen keinen von den übertriebensten *Muṣabbiḥa*, der die Kühnheit gehabt hätte, solches zu behaupten, wie dieser gottlose, unwissende Ketzler, der Gott lästert: „Er habe etwas gemein mit der Welt!“ Verhüte Gott, dass man von ihm behaupte, er habe etwas mit irgend einem Dinge gemein! ¹⁾. Ferner lehrt *al-Sumnānī* nach seinen aś'aritischen Lehrern, der Sinn der Worte des Propheten, dass Gott den Adam nach

1) 151 v.: وقالوا كلهم ان الله تعالى حامل لصفاته في ذاته نص قول ابي 151
جعفر السمناني الاعمى قاضى الموصل وهو اكبر اصحاب الباقلاني ومقدم
الاشعرية في وقت [نا] هذا وقال هذا السمناني ان من سمى الله جسما من
اجل جملة لصفاته فقد اصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط هذا نص
كلامه في كتابه الكبير المشهور وكل ما نورد عنه فاما نورد نص كلامهم
في كتبهم حرفا حرفا لا نزيد ولا ننقص وقال السمناني ان الله تعالى
مشارك للعالم في الوجود وفي قيامه بنفسه كقيام للجواهر والاجسام في انه
ذو صفات قائمة به موجودة بذاته كما ثبت ذلك بما هو موصوف بهذه
الصفات من جهة اجسام العالم وجواهره وهذا نص كلامه حرفا حرفا
وما نعلم احدا من غلاة المشبهة اقدم على ان يطلق ما اطلق
هذا المبتدع الملاحد للجاهل المهود عن الله تعالى مشارك للعالم حاشى
الله من اطلاق اسم المشاركة عليه بشئ اصلاً.

seiner Gestalt geschaffen, sei der, dass er ihn mit seinen Attributen ausgestattet, die Engel vor ihm wie vor sich selbst habe huldigen lassen, was Alles aber pure Ketzerei ist ¹⁾. Er behauptet auch, es sei unrichtig, zu sagen, das Wissen Gottes sei verschieden von jedem anderen Wissen, und seine Macht sei verschieden von jeder anderen, denn alle werden ja von uns als Wissen und Macht bezeichnet“. Hieraus folgt nach *Ibn Hazm*, dass nach seiner Ansicht das Wissen und die Macht Gottes von derselben Art seien, wie die unserigen, und da unsere Macht und unser Wissen geschaffene Accidenzen sind, folglich auch das Wissen und die Macht Gottes geschaffene Accidenzen seien. Ganz offen sagen aber *al-Sumnânî* und *Ibn Fûrak* in der Einleitung zu seinem Uşûlwerke, dass alles Geschaffene und Ungeschaffene, also auch Gott, determinierbar sei, was ebenso eine Ketzerei ist, wie die Äusserung *al-Sumnânî's*, Gott sei seiner Attribute bedürftig, was höchstens nur noch die Juden, seine Brüder, zu behaupten im Stande waren ²⁾.

1) وقال السمناني عن شيوخته من الاشعرية ان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق آدم على صورته بما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار واجماع صفات الكمال فيه واسجد له ملائكته كما اسجدتم لنفسه وجعل لهم الامر والنهي على ذريته كما كان لله تعالى كل ذلك.

2) وقال السمناني انه لا يصح القول بان علم الله تعالى مخالف 152 r.: للعلوم كلها ولا ان قدرته تعالى مخالفة للمقدر كلها لانها كلها داخله تحت قولنا ووصفنا القدر والعلوم، قال ابو محمد هذا نص كلامه وهذا بيان بان دينهم ان علم الله تعالى وقدرته من نوع علمنا وقدرتنا واذا الامر كذلك عندهم فعلنا وقدرتنا عرضان فينا مخلوقتان فوجب ضرورة ان علم الله تعالى وقدرته عرضان في الله مخلوقتان ان من المحال الممتنع وقوع ما لا يزل مع المحدث المخلوق تحت حد واحد ونوع واحد ونص السمناني في كتابه ونص أيضا محمد بن الحسن بن فورك في صدر كلامه في كتابه في الاصول ان للحدود لا يختلف في قديم ولا في محدث قالوا ذلك في محديدهم لمعنى العلم بصفة يقع تحتها علم

Es werden noch andere Äusserungen *al-Sumnānī's* angeführt, die nach der Ansicht von *Ibn Ḥazm* schlimmere Ketzereien enthalten als sämtliche Behauptungen der Muʿassima.

Einen ähnlichen Widerwillen, wie gegen die Attributenlehre der Asʿariten, bekundet *Ibn Ḥazm* gegen ihre Auffassung vom Gottesworte ¹⁾. Zur Charakteristik derselben erzählt er nach einem *ʿAlī b. Ḥamza*, dass dieser einen Asʿariten gesehen, wie er ein Korānexemplar mit dem Fusse stiess. *ʿAlī* widersetzte sich dem und sagte: „Wehe dir, dass du so handelst mit dem Buche, in dem das Wort Gottes ist“. „Bei Gott“, entgegnete der Asʿarit, „es ist nur Farbe und Schwärze darin, aber nicht das Wort Gottes“.

Sämtliche Asʿariten stimmen darin überein, Gott könne nicht ungerecht handeln, auch keine Lüge mittheilen, worin sie nur den Juden gefolgt sind ²⁾.

الله تعالى وعلم الناس وهذا نص منهم على ان الله تعالى محدود واقع معنى تحت حد واحد ونوع واحد ولذلك علمه وقدرته في قولهم محدودان واقعان مع علمنا وقدرتنا تحت حد واحد ... ونص السمناني في كتابه على ان العالم والقادر والمريد من الله ومن خلقه انما كان محتاجا الى هذه الصفات لكونه موصوفا بها لا بجوارها قال ابو محمد هذا نص كلامه وهذا نص منه بلا تكلف [?] ولا تاويل بان الله محتاج الى الصفات تعالى الله عن كفر هذا الارعن وما يدري احدا بلغ هذا الكفر الا اليهود اخوانه القائلين ان الله فقير الخ

1) S. Goldziher, Die Zahiriten, S. 139; Milal, II, 153 v.: ولقد اخبرني علي بن

حمزة الصوفي انه رأى بعض الاشعرية ينطح المصحف برجله قال فاكتر ذلك وقلت له وبك تفعل هذا الفعل بالمصحف وفيه كلام الله عز وجل وقال لي والله ما فيه الا السخام والسواد واما كلام الله فلا او كلاما هذا معناه.

2) Milal, II, 154 r.: وقالت الاشعرية كلها ان الله تعالى لا يقدر على ظلم احد البتة ولا يقدر على الكذب ولا على ان يقول المسيح ابن الله حتى يقول قبل ذلك وقالت اليهود انه تعالى لا يقدر على ان يتخذ لهوا ولا انه لا يقدر ان يتخذ ولدا وانه لا يقدر البتة ان يظهر

Von *al-Bāḳilānī* theilt *al-Sumnānī* die Ansicht mit, dass Gott die Busse des Sünders nicht annehme und dass das Vermeiden der Hauptsünden noch nicht die Verzeihung der kleineren Sünden bewirke¹⁾. Ebenso wie sein Lehrer leugnete auch *al-Sumnānī* die Infallibilität der Propheten ausser dem, was sie im Namen Gottes mittheilen. Ja, es sei sogar möglich, dass der Prophet ausser seiner prophetischen Thätigkeit ein Ungläubiger sei²⁾.

معجزة على يدى كذاب يدعى النبوة فان ادعى الالهية كان حينئذ قادرا على اظهار المعجزات على يديه وانه تعالى لا يقدر على تسمية الجزأ الذى لا يجزئ ولا على ان يدعو احدا [1] الى غير التوحيد هذا نص كلامهم ... ولقد اخبرنى بعض من مجالسنا انه كلم رجلا منهم من اهل فيروان افريقية يعاطب للعدل والعلم بمذهبهم في هذه المسئلة قال فقلت فالله تعالى عندكم لا يقدر على ما يصفونه بالقدره عليه قال فقال لى نعم لا يقدر لا يقدر وقال هذا الباقلانى لا فرق بين النبى وبين الساحر فيما ياتيان به الا التحدى فقط وهو قول النبى لمن يحضر به هاتوا من يعمل كعملى.

قال ابو محمد سمعت بعض مقدميهم يقول ان 1) Milal, II, 156 v.: من كان على معاصى جمّة من زنى وسرق وترك الصلاة ويضيع زكاة وغير ذلك ثم تاب عن بعضها فان توبته تلك لا يقبلها الله عز وجل البتة وقد نص السمنانى على ان هذا قول الباقلانى وقول ابى هاشم الجبائى ... ونص السمنانى عن شيخه الباقلانى انه كان يقول ان الله تعالى لا يغفر الصغائر باجتناّب الكبائر.

ومن كفرانهم الصلح ان السمنانى نص على ان الباقلانى 2) Milal, II, 160 r.: كان يقول ان جميع المعاصى كلها لا تحاش شيئا مما يجب ان يستغفر الله عز وجل منه فانه جائز وقوعها من رسول الله صلعم ومن كل نبى الا الكذب فى البلاغ فقط قال الباقلانى وان نهى النبى صلعم عن شئ ثم فعله فليس ذلك دليلا على ان النهى عنه منسوخ ان قد يفعله عاصيا لله عز وجل قال الباقلانى وليس على احكامه فرضا

So viel glaubten wir von den Bemerkungen *Ibn Ḥazm's*, die sich besonders gegen *al-Sumnānī* richten, hervorheben zu müssen. Dieser wird jedenfalls eine bedeutende Erscheinung gewesen sein, die auf die Entwicklung des As'aritenthums von Einfluss war.

Zu den Schülern *al-Bāḳilānī's* gehörte auch *Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā* (st. 413), der wegen seiner Lobgedichte auf die Gefährten des Propheten „der Dichter der Sunna“ genannt wurde. Es ist jedenfalls charakteristisch, dass dieser Dichter dem Schülerkreise *al-Bāḳilānī's*, der, wie wir sahen, noch Vieles von der Kühnheit der Mu'taziliten besitzt, angehören konnte.

Als ein hervorragender Vertreter der orthodoxen Dogmatik gilt *Abū Ishāq al-Isfarā'īnī*¹⁾, der seine Kenntniss des Kalāms zuvörderst dem Schüler *al-Aṣ'arī's*, dem *Abū 'l-Husejn al-Bāḳilī* zu verdanken hatte²⁾. Er wird in späteren Werken als „der Lehrer“ schlechthin erwähnt. Bekannt ist seine Ansicht über die Wunder der Heiligen (*karāmāt al-aulijā'*), die er leugnete. Hier und da werden seine Ansichten von seinem noch berühmteren Schüler *Abū 'l-Ma'ālī Imām al-Ḥaramejn* angeführt³⁾.

Vom Letzteren besitzen wir einen Auszug aus seinem grossen Kalāmwerke, das den Titel „*al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*“ führte. Seine Ansichten zeigen den Übergang vom älteren as'aritischen Kalām zu demjenigen *al-Ġazālī's*. Die Darstellung seiner Lehren würde schon über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen, deren Zweck nur war, einige Voraussetzungen des As'aritenthums zu beleuchten und zu seiner ältesten Geschichte, für welche wir die Angaben aus der späteren Literatur zusammenlesen müssen, einige Beiträge zu liefern.

ان ينكروا ذلك عليه وقال السمناني في كتاب الامامة من ديوانه المشهور لولا دلالة العقل على وجوب كون النبي صلعم معصوما في البلاغ كما لا يجب ذلك فيما سواه من افعاله واقواله [...] وقال ايضا في مكان اخر منه وكذلك يجوز ان يكفر النبي بعد اداء الرسالة،

1) S. über ihn *Ibn Chalikān*, Nr. 4. Die Stellen bei *al-Ījī* sind angegeben in *Haarbrücker's* Anmerkungen zu *al-Šahrastānī*, II, S. 402.

2) *Ibn Chalikān*, ed. Wüstenfeld, VI, S. 136.

3) Z. B. *Kitāb al-iršād*, 3 v., 7 v., 8 r., 20 r., 23 r.

L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des
Normands

par

A. FABRICIUS.

L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des Normands.

Comme il est à présumer, les communications des hommes du Nord avec les Arabes ont été très rares.

Bien longtemps, depuis plusieurs siècles, on connaît les trouvailles fréquentes de monnaies cufiques qui se sont faites très souvent dans le sol de l'île suédoise de Gotland; ces trouvailles témoignent des relations commerciales antiques entre le Nord et l'Orient. Plus tard, dans les temps modernes, on a trouvé des renseignements sur les invasions des Normands dans l'Espagne arabe; mais, de nos jours, c'est grâce à l'infatigable travail du célèbre savant Reinhard Dozy, que bien des auteurs et historiens arabes ont été reproduits, publiés et traduits d'après les manuscrits, qui ont jeté de nouvelle lumière sur l'histoire arabe en général et particulièrement sur les invasions des Normands.

La relation de l'ambassade que Abdérame II après l'invasion de 844 envoya au roi des Normands, est un morceau curieux et unique en son genre. On a connu quelques particularités sur cette ambassade par les extraits qu'en a donnés Maccari (t. I, p. 630) d'Ibn Dihya; mais ils sont si incomplets, qu'ils ne suffisent pas même pour en fixer le temps. Heureusement, le Musée britannique a acheté en avril 1868 un excellent manuscrit de cet ouvrage d'Ibn Dihya, qui porte le titre de „al-Motrib fi ach'ari ahli 'l-Maghrib“ ou le (livre) amusant sur les poésies des Maghribins, et qui n'existait pas jusqu'à lors en Europe. Entre autres articles, il contient l'ambassade d'al-Ghazal.

L'auteur *Abou 'l-Khattab ibn Dihya* ou *Dahya* était d'une naissance très illustre. Il descendait, du côté de son père, d'un

compagnon de Mahomet, et du côté de sa mère, de Hosain, petit-fils du Prophète. Né à Valence vers le milieu du XII^e siècle, il était fort versé dans la philologie et l'histoire, mais surtout dans les traditions relatives au Prophète. Pour les recueillir, il parcourut l'Espagne mauresque, l'Afrique et l'Asie, et mourut au Caire en 1235.

Mais il a suivi un auteur beaucoup plus ancien, *Tammam ibn Alcama*, qui avait été vizir sous trois sultans, Mohammed, Mondzir et Abdallah, et qui mourut l'an 896, comptant 96 années lunaires.

L'ambassadeur que Abdérame II envoyait au Nord, fut *Yahya ibn al-Hacam Becri* de Jaen, un des poètes les plus renommés de son temps. Dans sa jeunesse, il avait reçu le surnom de *Ghazal* (gazelle) à cause de sa beauté. A Constantinople, où il avait été envoyé en ambassade par Abdérame, il avait su gagner l'empereur et surtout l'impératrice par ses discours spirituels, ses galanteries et ses bons mots.

Voici le texte du manuscrit en traduction de Dozy :

«Lorsque l'ambassadeur du roi des Madjous fut arrivé auprès du sultan Abdérame pour lui demander la paix, après qu'ils furent sortis de Séville, qu'ils en eurent attaqué les environs, qu'ils y eurent été mis en fuite et que le commandant de leur flotte eut été tué, Abdérame résolut de leur répondre qu'il leur accordait leur demande. Il ordonna donc à al-Ghazal d'aller en ambassade avec l'envoyé de leur roi, attendu qu'al-Ghazal avait l'esprit subtil et prompt, qu'il savait répondre nettement, qu'il avait du courage et de l'audace, et qu'il savait entrer par toutes les portes et en sortir. Accompagné de Yahya ibn Habib, il se rendit à Silvès, où un beau navire, pourvu de toutes les choses nécessaires, avait été préparé pour les recevoir. Ils étaient porteurs d'une réponse à la demande du roi des Madjous et d'un présent en retour du sien. L'ambassadeur de ce roi entra dans un autre vaisseau, celui dans lequel il était venu, et les deux embarcations firent route ensemble. A la hauteur du grand promontoire (Saint-Vincent?) qui entre dans la mer, qui est la limite de l'Espagne dans l'extrême Ouest, et qui est la montagne connue sous le nom d'Alowiya, ils furent assaillis par une tempête.

Ce danger passé, al-Ghazal arriva à la limite du pays des

Madjous, à une de leurs îles. On s'y arrêta quelques jours pour réparer les navires et pour se reposer. Puis le vaisseau des Madjous fit voile vers le roi pour lui annoncer l'arrivée de l'ambassadeur. Le roi s'en réjouit, et quand il eut donné l'ordre de faire venir les Andalous, ils se rendirent à l'endroit où il résidait. C'était une grande île dans l'Océan, où il y avait des eaux courantes et des jardins; elle était à trois journées, ce qui équivalait à trois cents milles, de la terre ferme; il y avait une quantité innombrable de Madjous, et dans le voisinage se trouvaient beaucoup d'autres îles, grandes et petites, toutes habitées par des Madjous, et le continent leur appartient aussi; c'est un grand pays qui demande plusieurs jours pour le parcourir. Ils étaient alors païens (Madjous); à présent ils sont chrétiens, car ils ont abandonné le culte du feu, leur ancienne religion; seulement les habitants de quelques îles l'ont retenue; là on épouse encore sa mère ou sa sœur et d'autres abominations s'y commettent aussi. Avec ceux-là les autres sont en guerre et ils les emmènent en esclavage.

Le roi ordonna de préparer pour les Andalous une belle demeure. Il envoya des personnes à leur rencontre et les Madjous accoururent en foule pour les voir, de sorte que les Andalous furent à même de les observer dans leur costume et de s'en étonner. Deux jours après leur arrivée, le roi les appela en sa présence; mais al-Ghazal conditionna qu'il ne serait pas obligé de s'incliner devant lui et que lui et son compagnon ne s'écarteraient en rien de leurs habitudes.

Le roi y avait consenti; mais lorsqu'ils arrivèrent à la salle où le roi, qui était magnifiquement vêtu, les recevrait, ils trouvèrent que, conformément à son ordre, la porte en avait été rendue si basse, qu'on ne pouvait entrer qu'en se baissant. Alors al-Ghazal s'assit par terre, et, s'aidant de ses pieds, il se poussa en avant sur son derrière; puis, ayant ainsi passé par la porte, il se redressa aussitôt.

Le roi avait rassemblé beaucoup d'armes et de choses magnifiques; mais al-Ghazal ne donna aucun signe d'étonnement ou de crainte, et, se tenant debout, il dit: „Salut et bénédiction à vous, ô roi, et à tous ceux qui se trouvent en votre présence! Puissiez-vous jouir longtemps de la gloire, de la vie, de la protection qui peut vous conduire à la grandeur dans ce

monde et dans l'autre, qui durera toujours et où l'on sera en présence du Dieu vivant et éternel, le seul être, qui n'est point périssable. C'est lui qui règne et c'est vers lui que nous retournerons“.

L'interprète ayant traduit ces paroles, le roi les admira et dit: „C'est là un des sages de son peuple et un homme d'esprit“. Cependant il avait été surpris de ce qu'al-Ghazal s'était assis par terre et de sa manière d'entrer les pieds les premiers, et il dit: „Nous avions l'intention de l'humilier; mais il a pris sa revanche en nous montrant d'abord ses semelles. Si ce n'était pas un ambassadeur, nous nous offenserions de cela“.

Ensuite al-Ghazal lui offrit la lettre du sultan Abdérame. On la lui lut et on la lui traduisit. Il la trouva belle, la prit, l'éleva et la mit dans son sein. Puis il ordonna d'ouvrir les coffres qui contenaient les présents, examina les étoffes et les vases, en fut fort content, et permit aux Andalous de retourner à leur demeure, où ils reçurent de sa part un traitement considérable.

Pendant son séjour dans le pays des Madjous, al-Ghazal eut avec eux plusieurs rapports: tantôt il disputait contre leurs savants et les réduisait au silence, tantôt il combattait avec leurs meilleurs guerriers et les perçait de ses coups.

Ayant entendu parler de lui, l'épouse du roi des Madjous voulut le voir et le fit venir. Arrivé en sa présence, il la salua; puis il la contempla longtemps comme frappé d'étonnement. „Demande-lui“, dit-elle alors à son interprète, „pourquoi il me regarde si longtemps, si c'est parce qu'il me trouve belle, ou bien pour une raison tout à fait opposée“. La réponse qu'al-Ghazal donna fut celle-ci: „La raison en est que je ne soupçonnais pas qu'il y eût au monde un tel spectacle. J'ai vu auprès de notre roi des femmes choisies parmi les plus belles de toutes les nations; mais jamais je n'ai vu une beauté qui approchât de celle-ci“. — „Demande-lui“, dit la reine à l'interprète, „s'il raille ou s'il parle sérieusement“. — „Sérieusement“, répliqua-t-il. — „N'y a-t-il donc pas de belles femmes dans votre pays?“ demanda-t-elle. — „Montrez-moi“, répondit al-Ghazal, „quelques-unes de vos dames, afin que je puisse les comparer aux nôtres“. La reine ayant alors fait venir celles qui passaient pour les plus belles, il les examina de la tête aux pieds et

dit: „Elles ont de la beauté; cependant elle n'est pas comme celle de la reine, car la sienne et toutes ses autres qualités ne peuvent pas être appréciées à leur juste valeur par tout le monde, mais seulement par les poètes, et si la reine veut que je décrive sa beauté, ses nobles qualités et son intelligence, dans un poème que l'on récitera dans toutes nos contrées, je le ferai de grand cœur“. La reine, chatouillée dans son amour-propre, tressaillit d'aise et ordonna de lui offrir un présent.

Mais il refusa de l'accepter. „Demande-lui donc“, dit elle alors à l'interprète, „pourquoi il le refuse; est-ce par mépris pour le présent ou pour moi?“ L'interprète ayant exécuté cet ordre, al-Ghazal répondit: „Son présent est magnifique, et en recevoir un d'elle est un grand honneur, car elle est reine et fille de roi; mais le présent qui me suffit, c'est que j'ai eu l'honneur de la voir et d'être reçu par elle avec bonté. Voilà le plus beau présent qu'elle pût me faire, et si elle veut me donner encore davantage, qu'elle me permette alors de revenir à toute heure“. Cette réponse, qui fut traduite par l'interprète, augmenta encore son contentement, et elle dit: „Je veux que l'on porte le cadeau à sa demeure et je lui permets de venir me rendre visite chaque fois que cela lui plaira; jamais ma porte ne lui sera interdite et je le recevrai toujours de la manière la plus honorable“. Al-Ghazal la remercia, appela sur elle la bénédiction du ciel et prit congé.

Tammam ibn Alcama dit: Lorsque j'entendis al-Ghazal faire ce récit, je lui demandai: „Était-elle donc, du moins jusqu'à un certain point, aussi belle que vous le lui faisiez entendre?“ — „Certes“, répondit-il, „elle n'était pas mal; mais à vrai dire, j'avais besoin d'elle et en lui parlant de la manière dont je le faisais, je gagnais ses bonnes grâces et j'obtenais encore plus que je n'avais osé espérer“. Tammam ibn Alcama ajoute: Un de ses compagnons m'a raconté ceci: L'épouse du roi des Madjous fut tellement charmée d'al-Ghazal, qu'elle ne pouvait pas laisser passer un jour sans le voir. S'il ne venait pas, elle le faisait chercher et alors il restait auprès d'elle en lui parlant des musulmans, de leur histoire, du pays qu'ils habitent, des peuples voisins, et ordinairement, quand il l'avait quittée, elle lui envoyait un cadeau, des étoffes, des mets, des parfums ou autre chose. Ces visites fréquentes étant devenues de notoriété

publique, ses compagnons s'inquiétèrent et lui conseillèrent d'être plus prudent. Trouvant qu'ils pouvaient bien avoir raison, al-Ghazal ne fit plus que de rares visites à la reine. Elle lui en demanda la cause, et il ne la lui cacha point. Sa réponse la fit sourire. „La jalousie“, dit elle, „n'est pas dans nos habitudes. Chez nous les femmes ne restent auprès de leurs maris qu'autant qu'elles le veulent, et quand leurs maris ont cessé de leur plaire, elles les quittent“.

(La coutume chez les Madjous, avant que la religion de Rome eût été portée chez eux, était qu'aucune femme ne refusait à un homme (s'il était de même condition); mais si une femme noble voulait épouser un vilain, on la blâmait et sa famille l'en empêchait.)

Lorsque al-Ghazal eut entendu la réponse de la reine, il se rassura et désormais il ne se gêna pas plus qu'il ne l'avait fait avant que ses amis eussent parlé.

Tammam dit: Dans sa jeunesse, al-Ghazal avait été fort joli; c'est pour cela qu'on lui avait donné le surnom de gazelle, et dans l'âge mûr c'était un bel homme. A l'époque où il partit pour les pays des Madjous, il frisait la cinquantaine et il commençait à grisonner, mais il avait encore toute sa force, toute sa vigueur, et il n'avait pas cessé d'être beau. Or l'épouse du roi, laquelle s'appelait Noud, lui demanda un jour quel était son âge. „Vingt ans“, répondit-il en badinant. „Comment se peut-il“, dit-elle alors à l'interprète, „qu'un homme de vingt ans ait les cheveux gris?“ — „Pourquoi pas?“ répondit-il à l'interprète; „n'a-t-elle donc jamais vu un poulain qui était gris au moment de sa naissance?“ Cette réponse la mit de belle humeur et al-Ghazal improvisa à cette occasion ces vers:

„Tu as à supporter, ô mon cœur, un amour qui te harasse et contre lequel tu te défends comme contre un lion. Je suis épris d'une dame normande, qui ne veut pas que le soleil de la beauté se couche jamais, et qui demeure à l'extrémité du monde, là où l'on pénètre bien rarement“.

„O Noud, belle dame qui a la fraîcheur de la jeunesse et dont le visage brille comme une étoile, jamais, je le jure, je n'ai vu une personne qui ait charmé mon cœur comme tu l'as fait, et si je m'avisais un jour de dire que mes yeux ont vu ta pareille, je mentirais bien certainement“.

„Quand elle eut dit en badinant: „Il me semble que ses cheveux ont blanchi“, je lui répondis sur le même ton: „Le poulain est gris aussi lorsqu'il voit le jour“. Cela la fit rire et ma réponse lui plut; c'est pour cela que je l'avais donnée“.

Si ce poème avait été composé par Omar ibn abi Rabia, par Baschar ibn Bord, par Abbas ibn al-Ahnaf, ou par un autre grand poète qui a écrit dans le même genre, on l'admirerait; mais on n'en parle pas, parce qu'il est d'un Espagnol. Comment expliquer sans cela qu'on ne le connaît pas? Car certainement une telle pièce mérite autre chose que l'oubli. Avez-vous vu quelque chose de plus beau que: „qui ne veut pas que le soleil de la beauté se couche jamais?“ Ou que le premier vers de cette pièce, ou le récit de la plaisanterie? Ne faut-il pas avouer que ce sont là des perles enfilées, et qu'on ne nous rend nullement justice?

Mais revenons à al-Ghazal. Lorsqu'il eut récité ce poème et que l'interprète l'eut traduit, Noud en rit et lui ordonna de teindre ses cheveux. Il le fit, et quand il fut revenu le lendemain, elle l'en complimenta, ce qui lui fournit l'occasion de composer une autre pièce que voici:

„Elle m'a complimenté sur la couleur noire qu'ont acquise mes cheveux et m'a trouvé rajeuni. Mais à mon sens des cheveux gris qu'on teint ressemblent au soleil couvert un instant par un brouillard, que le vent dissipe aussitôt. Ne désapprouve pas les cheveux blancs, belle dame; ils sont le signe de l'âge de raison. J'ai de la jeunesse ce que tu en aimes, avec l'humour enjouée et la politesse des manières“.

Il quitta enfin ce pays pour se rendre à Saint-Jacques, en compagnie de l'ambassadeur des Madjous et muni d'une lettre du roi de ce peuple pour le seigneur de cette ville. Il y resta deux mois, pendant lesquels il fut comblé d'honneurs, jusqu'à la fin de leur pèlerinage. Au bout de ce temps, il se rendit d'abord en Castille avec les pèlerins qui retournaient chez eux, puis à Tolède, et enfin il arriva dans la capitale du sultan Abdérame après une absence de vingt mois.»

Ce morceau est plus curieux et amusant qu'instructif. Il ne donne des renseignements sur les mœurs des Normands ni le

but de l'ambassade. Sans doute al-Ghazal était un diplomate consommé. Il est curieux de voir que cet Arabe du IX^e siècle était déjà pénétré de cette vérité, que pour mener les affaires à bonne fin, il faut gagner la faveur des femmes. A cela il s'entendait comme nul autre : il savait les flatter d'une manière très agréable et délicate. Il a aussi su se taire à propos ; car de retour dans sa patrie il a bien raconté à ses amis quelques aventures, mais rien sur les secrets de l'ambassade ; ce qui lui fait honneur, mais est regrettable au point de vue de l'histoire.

D'après l'opinion de Dozy, ce récit curieux mérite de la créance indubitable, aussi bien par la certitude que par la qualité de contemporain de Tammam. Il dit précisément au cours du récit qu'il en avait quelque chose de la bouche d'al-Ghazal lui-même, dont il cite les propres paroles, autre chose de ses compagnons. En tout, ce qu'il raconte spécialement s'accorde avec ce qui nous est connu d'autre part, de l'histoire du Nord.

C'est un temps turbulent que celui où les Normands comme une bourrasque se déchaînèrent sur les pays. Ils vinrent en Espagne la première fois l'an 844, et ils n'y remportèrent guère de victoire ni ne firent de butin, quoique le chemin fût signalé par des torrents de sang et des villes incendiées. Ces hôtes funestes trouvaient la résistance la plus énergique, opposée par les chrétiens montagnards belliqueux de la Galicie et les Maures guerriers de l'Andalousie. Le grand Abdérame avait tout dans un état de défense admirable ; Moslems n'avaient pas peur des Normands, et les adorateurs d'Odin du Nord et ceux de Mahomet du Midi se rencontrèrent comme champions dignes de mesurer les forces sur les plaines de l'Andalousie. Après les batailles acharnées aux mois de septembre, octobre et novembre 844 aux environs de Séville, les Normands perdirent l'envie d'y rester plus longtemps et s'en allèrent. Moslems s'étaient réunis contre eux „aussi étroitement, que la paupière est réunie à l'œil“, dit Ibn Adhari.

Comme l'ambassade d'al-Ghazal est exactement attachée à cette invasion, elle doit avoir eu lieu l'an 845. Malheureusement le roi des Normands n'est pas nommé, mais doit avoir été *Harik*, *Horik* ou *Eric I*, bien connu de l'histoire d'Ansgar, fils du célèbre Gudrød ou — comme le Franc Eginhard l'appelle — Godefrid, l'adversaire vigoureux de Charlemagne. Ha-

rik était un ennemi acharné de la foi chrétienne. Les annales rapportent une série de ses invasions sur les côtes du territoire des Francs. Cependant en 845 Harik donna la liberté aux captifs, et la même année il proposa la paix au roi Louis le Germanique. Un changement remarquable semble avoir eu lieu dans son esprit. Ansgar avait gagné son estime par sa manière de penser honnête et de sa conduite noble; il fut son conseiller familier et ouvrit tellement son cœur à la foi chrétienne, qu'il lui fit permettre la construction d'un baptistère à Hedeby ou Slesvig à l'entrée du Holm, qu'il envoya des dons au pape, et d'après l'avis d'autres se fit même baptiser.

Après avoir vécu ses dernières années en repos, il fut à la fin attaqué par plusieurs princes exilés et tué dans une bataille sanglante de trois jours en 854. A juste titre ces pirates regardaient Harik comme ennemi, qui, sous l'influence d'Ansgar et de l'esprit doux du christianisme, n'avait pas pris part aux expéditions, mais les avait désapprouvées, et qui cherchait, autant que faire se pouvait, d'en effacer les souvenirs. Deux fois il communiqua à Louis le Germanique, qu'il avait fait tuer plusieurs vikings les plus féroces et les plus dangereux.

Tout cela jette de la lumière sur les *motifs* de l'ambassade à Abdérame II. Il est évident par le récit de l'invasion de 844 que Harik lui-même n'y avait pas pris part en personne, car Ibn Adhari dit expressément, que le chef des Madjous avait été tué. Les Normands, de retour dans leur patrie, avaient parlé des cruautés commises, qui avaient tellement rempli d'horreur l'esprit de Harik, qu'il voulait en effacer le souvenir et l'empêcher pour l'avenir. Sa proposition de paix ne pouvait être que bien accueillie par Abdérame, qui n'avait rien à gagner, mais tout à perdre par la continuation de ces invasions; les dévastations cruelles en mémoire récente, il ne pouvait que souhaiter à assurer son pays et son peuple de tels malheurs à l'avenir. Il épousa volontiers la proposition dont nous ne savons pas les particularités, mais qui n'a guère eu d'autre but que celui d'établir des rapports paisibles.

Peut-être Mr. Kunik a raison, en pensant à une *alliance* contre le royaume Franc, avec lequel Abdérame alors était en guerre.

L'île sur la frontière du pays de Madjous, où les vaisseaux furent radoubés, semble avoir été une des îles de la mer du Nord; car qu'il s'agisse ici du Danemark, c'est ce qui sort distinctement de la description de la grande île à trois journées, entourée de beaucoup d'îles petites et grandes — évidemment *le Seeland* — où le roi demeurait dans Lejre; et que le continent leur appartenait aussi, tant le Jutland que la Scanie, lequel demandait pour être parcouru plusieurs jours — tout cela s'accorde seulement avec le Danemark. Qu'il y eût une quantité innombrable de Madjous dans ces îles, ou qu'elles fussent très *populeuses*, cela s'accorde encore très bien avec le domicile de grandes bandes de Normands et rappelle le trop-plein de la population dans les traditions du Nord comme la cause principale d'émigration et le terme de Jordanes: „*officina gentium, vagina nationum*“.

Qu'ils fussent alors *païens*, est bien sur, mais voici quelques erreurs qui ne sauraient pas étonner, p. ex. l'indication de la distance de la grande île du continent (du quel point du continent d'ailleurs?), l'exagération des *horreurs* du paganisme, le mariage avec les mères et les sœurs, qui semble être emprunté des usages de l'Orient et de l'Égypte, p. ex. des Ptolémées; la vente des captifs païens pour l'esclavage, par les chrétiens, et enfin *l'adoration du feu*, qui revient si souvent dans les récits arabes sur les païens. Ainsi on trouve au commencement de la chronique d'Alphonse le savant (fol. 7 du grand manuscrit d'Escorial) que quelques peuples qui émigrèrent de l'Asie et s'établirent dans un âge très éloigné „dans les îles froides septentrionales comme la Norvège, le Danemark et la Prusse“, adoraient le feu, vraisemblablement un souvenir des Arabes tiré de l'Orient, de la doctrine de Zoroastre en Perse, qui tenait le feu pour sacré, par quelle raison ses adhérents furent nommés: „*adorateurs du feu*“. Ces peuples fabuleux sont dans la chronique d'Alphonse appelés de noms différents: Almunices, Almojuces, Almujuces, Almozudes, Almonides, qui sont employés pêle-mêle sans aucune différence de signification. Ils sont tous des corruptions du mot Madjous, sans doute le même que „*mage*“, et ils désignaient par là justement „*adorateur du feu*“, idolâtre, en général: païen. Sur ces Almunices rapporte la chronique, qu'ils avaient beaucoup de vaisseaux, qu'ils de-

vinrent très puissants sur la mer et prirent la résolution de s'emparer de tous les pays qui donnent sur les côtes, image frappant des expéditions des Normands.

Le roi des Madjous est dans le récit clairement présenté comme *seul et unique roi*, qui dominait autant sur les îles que sur le continent, et l'exposition arabe affirme ainsi le résultat des recherches historiques modernes dans le Nord, que la supposition de l'union du royaume danois sous Gorm-le-vieux repose sur un fondement peu solide, et que le Danemark a été uni avant son temps, comme Saxe le présente, qui seulement connaît l'unité originaire.

Que le roi cherchât de faire impression sur al-Ghazal et ses compagnons par un étalage *d'armes magnifiques*, cela s'accorde bien avec la prédilection des hommes du Nord pour des armes et des vêtemens splendides. Le rapport singulier avec la reine donne au récit une couleur poétique. Le nom de Noud doit être une corruption de la forme septentrionale, que les Arabes n'ont pas pu prononcer ou conserver, p. ex. Asny, Audun, Gudrun, Hrođny, Idunn, Oddny, Unnr etc.

Les déclarations de la reine sur le *mariage* chez les hommes du Nord sont très frappantes. Le lien était facile à résoudre; comme cause de divorce (*skilnaðr*) il suffit que les deux parts ne s'accordaient pas, encore davantage, si le mari avait des concubines (*fríðlur*). Au contraire, on chercha sévèrement d'empêcher le mariage entre des libres et des serfs.

Ainsi les remarques de l'auteur arabe sur le Nord — les seules qui existent, fondées sur un voyage arabe au Nord — sont affirmées par les témoignages de l'histoire du Nord.

Die Mischwörter im Arabischen.

(Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naḥt“.)

VON

MAX GRÜNERT.

Einleitung.

- I. Definition und Begriffsentwicklung.
 - II. Die Literatur über das „naht“.
 - III. Sammlung von Beispielen über das „naht“.
- Anhang.

Abkürzungen: Sm. = Sujâtî, Muzhir.

M. = Bistânî, Muḥîṭ-'al-Muḥîṭ.

Die Mischwörter im Arabischen.

(Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naht“.)

Einleitung.

1. Was ist *Composition* im Semitischen?

Wortzusammensetzung oder *Composition* (nominaler oder verbaler Natur) als terminus t. der *indogermanischen* Grammatik ist derjenige Process, aus dem durch die untrennbare Verbindung zweier Wörter zu logischer und formaler Einheit ein neues, drittes entsteht, so zwar, dass das logisch abhängige Wort als Bestimmungswort dem Grundworte vorausgeht, wie z. B. in lat. *agricola*; deutsch Landmann, Tagreise etc.

Diese eigentliche (ächte, wahre) *Composition* unterscheidet sich von der uneigentlichen (unächten, unwahren) *Composition* dadurch, dass in letzterer zwei grammatisch getrennte Wörter, weil sie nur einen Begriff ausmachen, auch zu einem Worte in der Schrift verbunden werden, mit unveränderter Beibehaltung ihrer Form, wie z. B. in lat. *respublica*; *legislator*; *benedico*; in deutsch Landsmann; Tageslicht.

Erstere oder die eigentliche *Composition* kennt die *semitische* Grammatik nicht; und wenn hier „Unfähigkeit zur Wort-*Composition*“ als charakteristisches Unterscheidungsmerkmal der semitischen Sprachen gegenüber den indogermanischen angeführt wird, so ist dieses Urtheil durchaus nicht in allen Phasen rechtskräftig, sondern bezieht sich nur auf die Unfähigkeit zur sogenannten eigentlichen (ächten, wahren) *Composition*, denn die Bildung un-

eigentlicher Composita hat das Semitische mit dem Indogermatischen gemein.

Speciell in der arabischen Grammatik wird durch den terminus t. tarkīb (تَرْكِيب) nur auf die uneigentliche Compositions-bildung, beziehungsweise nur auf eine Teilerscheinung derselben, hingewiesen.

Compositionsfähigkeit überhaupt ist also dem Semitischen nicht abzusprechen; es ist als ob dieser Trieb zwar als frischer Zweig emporgeschossen, aber durch gewisse Einflüsse verkümmert, sein Wachstum eingebüsst hätte; freilich sind nun auch die Compositions-Formen hier so gering an Zahl, dass der Mangel als charakteristisch auffallen musste.

2. Im Altarabischen nun erscheinen die ersten Anfänge der Nominal-Composition in einigen Eigennamen, die aus zwei unvermittelt nebeneinander stehenden, ein Satzganzes bildenden Wörtern bestehen, wie **دَرَى حَبًّا، تَأَبَّطَ شَرًّا** u. s. w.¹⁾; die Grammatiker nennen diese Bildungsweise des Eigennamens (عِلْم): **مُرْكَبٌ إِسْنَادِيٌّ**.

Den nächsten Schritt zu wirklicher Composition ersehen wir zunächst wiederum aus der Bildung von Eigennamen wie **بَعْلَبَكْ**, **قَالِيَقْلَا، مَعْدِيكَرَبْ، حَضْرَمَوْتُ** (2); diese Bildungsweise führt den Namen **مُرْكَبٌ مَزْجِيٌّ**.

Auf derselben Entwicklungsstufe der Compositions-Fähigkeit des Altarabischen steht eine eigentümliche Construction der

1) Zamahšari, Mufaššal, 5, 8f.

2) Zamahšari, Mufaššal, 5, 11f.; diese Art des zusammengesetzten Eigennamens charakterisirt er mit den schlichten Worten: **غَيْرُ جَمَلَةٍ اِسْمَانٍ جُعِلَا اِسْمًا وَاَحَدًا**; natürlich hat er keine Ahnung, dass z. B. **بَعْلَبَكْ** gerade so gut ein Annexionsverhältniss ist, wie der ausdrücklich als **مُصَافٌ اِلَيْهِ** u. **مُصَافٌ** bezeichnete Eigenname **عَبْدُ مَنَايَ**; dass auch die Eigennamen auf **رِيَّةٍ** als Composita angeführt werden, beruht bekanntlich auf der Verkennung dieser Endung; Nöldeke hat (Persische Studien, Wien (Akad.), 1888) abschliessend und voll überzeugend nachgewiesen, dass wir in solchen Eigennamen „Hypercoristica“ zu suchen haben.

Cardinalzahlen; so finden wir schon frühe **الثَلَاثَةُ**, **آلَافُ**, **الثَّلَاثِيَّةُ** „300, 3000“ an Stelle des regelmässigen **ثَلَاثُ**, **ثَلَاثُ**, **ثَلَاثُ**, Beispiele, in denen schon die Stellung des Artikels auf ein Compositum schliessen lässt.

3. Beide Arten dieser Composition haben bekanntlich das gemein, dass sie aus einem ursprünglichen Status-Constructus-Verhältniss entstanden sind ¹⁾; in den Eigennamen steht z. B. **بَعْلَبَكْ** zunächst für **بَعْلَبَكْ**, **حَضْرَمَوْتْ** für **حَضْرَمَوْتْ** ²⁾; der stete Gebrauch der beiden einzelnen Wörter ausschliesslich in diesem Verhältniss (Verbindung) liess beide auch schon äusserlich verschmelzen; bei den oben erwähnten Zahlwort-Verbindungen aber mag, abgesehen von ihrer logischen Zusammengehörigkeit, das der Aneinanderreihung von Ziffern entsprechende Zusammenschreiben (es sind gleichsam „Ziffern dem Wortlaute nach“ fixirt) den ersten Anstoss gegeben haben ³⁾.

Wie nun ferner statt des genetivischen Zahlwortes auch ein Sachwort gleichwertig behandelt wurde, sodass man z. B. statt **العشرة كُتُبٍ** „die 10 Bücher“ sagen konnte **عَشْرَةُ الكُتُبِ** und daraus ein Compositum entstand, so traten auch Appellativa in die Constructionsrechte der Nomina propria ein, und so finden wir schon im Altarabischen, aber noch mehr im späteren Arabisch eine ganze Reihe Composita, in denen die Vorstellung von einem ursprünglichen Status-Constructus-Verhält-

1) Fleischer, „Über einige Arten der Nominalapposition im Arabischen“ in Kl. Schriften, II, 48f.; Philippi, Wesen und Ursprung des Status Constructus im Hebräischen, 49f.; ebenda einige Ausblicke auf das bezügl. Verhältniss im Neuarabischen und in den übrigen semitischen Sprachen.

2) Dass übrigens das ursprüngliche Verhältniss als Status Constructus im Sprachbewusstsein nicht ganz und gar geschwunden ist, beweist der Umstand, dass bei den Eigennamen auch getrennte Schreibung vorkommt, ja sogar getrennte Flexion der beiden Wörter, obwol sich Letzteres aus pedantischer Schulansicht herleiten liesse. —

Übrigens ist **حَضْرَمَوْتْ** wahrscheinlich Volks-Etymologie; die Endung **-awt** haben mehrere südarab. Ortsnamen.

3) Zusammenschreibung arabischer Formeln etc. findet sich im Persischen u. Türkischen häufig; so im Pers. **عَلَى حَدِّهِ** für **عَلَى حَدِّهِ** „bald“, **عَلَى حَدِّهِ** für **عَلَى حَدِّهِ** „bald“.

„secundum hoc“ u. s. w.; s. Vullers, Gramm. linguae pers., 78.

4) Fleischer, a. a. O., 48f.

niss im Sprachbewusstsein nicht mehr vorhanden ist; so finden wir ¹⁾: الْحَبُّ الْقَرُّ „Hagel“ für حَبُّ الْقَرِّ; „Rosenwasser“ für رَأْسُ الْمَالِ; الرِّسَالُ „Capital“ für مَاءُ الْوَرْدِ u. s. w. — Doch alles das sind keine eigentlichen, keine ächten und wahren Composita, es sind Composita der Form aber nicht dem Wesen nach — ich möchte sie *Constructions-Composita* nennen.

Mit dieser uneigentlichen Composition im Arabischen äusserlich und theilweise innerlich verwandt ist ein anderer Process in der arabischen Wortbildung, nämlich derjenige, der von den arabischen Sprachgelehrten „naht“ (نَكَّت) genannt wird.

1. Dieser Process besteht darin, dass aus zwei oder mehreren Wörtern, die einer logischen Verbindung fähig sind, ein neues, drittes entsteht, und zwar durch Unterdrückung oder Ausscheidung eines oder mehrerer Wurzellaute des einen Wortes oder der beiden und übrigen Wörter.

2. Die Araber reihen diese Art der Wortbildung unter die Kategorie der Wortkürzung (اِخْتِصَار), und zwar mit Recht, und sagen: „naht“ (نَكَّت) bedeute, aus zwei oder mehreren Wörtern eins machen, gerade wie der Zimmermann zwei Stücke Holz behaut (نَكَّت) und daraus ein Stück herstellt. Ein solches Wort heisst كَلِمَةً مِّنْكَوْنَةٍ.

3. Für die Einführung dieses terminus t. in unsere wissenschaftliche arabische Grammatik werden wir vorläufig als Übersetzung desselben wählen können zwischen den Ausdrücken „Wortzusammenschmiedung, Wortzusammenschweissung“ oder „Wortverschleifung“ oder um beim arabischen Bilde zu bleiben „Wortverschränkung“; der Process mag teils eine Erleichterung oder Nachlässigkeit der Aussprache zur Ursache haben und über-

1) Fleischer, a. a. O., 50f.; Philippi, a. a. O., 50.

2) M. gebraucht einmal (s. v. حَيَّعِلَ, s. III, 6) das Wort تَلْفِيقٌ „Zusammenflickung“ als Synonymum; ferner unter قَدْ دَلَّ den Ausdruck مُخْتَرَعَةٌ „durch Spaltung neu entstanden“, und ganz allgemein, ebenda, الْأَخَذَ.

haupt in die Vulgär-Grammatik gehören, teils ein wirklicher, historischer Verschleifungsprocess sein ¹⁾).

4. Der begriffliche Inhalt dieser Definition umfasst, wenn wir die von den Arabern für das „naht“ gegebenen Beispiele in ihrer Gesamtheit betrachten, vier Wortclassen, die aber von den Arabern selbst als eine einzige Classe behandelt werden:

Die I. Wortklasse enthält als Beispiele die Formen: **الْكَبَقَرُ** „Hagel“, **الشَّكْحَطْبُ** „starkhörniger Widder“, **البارِدُ** „Rosenwasser“ **الرَّسَالُ** „Capital“ u. a.

Die II. Classe bringt Formen wie: **ضَبَطَرُ** „starkgebaut; Löwe“, als zusammengezogen aus den Wurzeln **ضَبَطَ** u. **ضَبَرَ**; **صَهْصَلَقُ** „stark (Ton); Schreierinn“, aus **صَهَلَ** u. **صَلَقَ** u. a.

Die III. Classe weist eine Reihe Relativnomina (Nisben) auf, wie: **عَبْشِيٌّ**, Relativnomen zu **عَبْدُ شَمْسٍ**, **عَبْدُ رِيٍّ** zu **عَبْدُ**, **تَيْمُ اللَّهِ** zu **تَيْمِلِي**, **الدَّارِ**.

Die IV. Classe endlich und zugleich umfangreichste Classe besteht in Verbalformen wie: **سَبَكَلَ** „**بِاسْمِ اللَّهِ** sagen“, **سَبَكَلَ** „**سُبْحَانَ اللَّهِ** sagen“, ferner **حَمْدَلٌ**, **حَوْلَقٌ**, **حَسْبَلٌ** u. a.

5. Man sieht sofort, dass die obige Definition für alle vier Wortclassen zu eng ist, dass hingegen die Definition der arabischen Sprachgelehrten in ihrer allgemeinen Unbestimmtheit sie alle umfassen kann.

6. Was zunächst die I. Classe anbelangt, so sind solche Wortformen, wie wir oben gesehen haben, sämtlich uneigentliche Composita; der Lautbestand der beiden einzelnen, zu einem Compositum verschmolzenen Wörter ist unverändert geblieben;

1) Im Allgemeinen wäre zur Vergleichung dieses Processes heranzuziehen z. B. hebr. **פְּלִנְיָ**, Dan., 8, 13, für **פְּלִנְיָ פְּלִנְיָ** „irgend einer“, eigentl. „ein gewisser Verschwiegener“. — Über naht-Bildung im Aethiopischen s. Dillmann, Gramm. der äthiop. Sprache, 207; im Syrischen s. Nöldeke, Kurzgefasste syr. Gramm., 78. Vgl. ferner im Persischen die Verschleifung arab. Phrasen, z. B. **لَا أَوْحَشَهُ** für **لَوْحَشَ اللَّهُ** und andere Erscheinungen, wo teils Aphæresis, teils Syncope u. Apocope zu constatiren sind; s. Vullers, Gramm. linguae pers., 75. — Vgl. auch lat. *impræsentiarum* für *in præsentia rerum* „bei der jetzigen Lage der Dinge“.

das Charakteristische des „naht“ passt also nicht auf sie, weshalb sie nach der strengen Definition auszuscheiden sind.

7. Die Formen der II. Classe veranschaulichen nach arabischer Ansicht in der Art ihrer Verbindung, d. h. der Verbindung der getrennten Stämme zu einer einheitlichen Wortform, ganz deutlich eine „Wortverschränkung“; auf sie passt also die Definition des نَحْت sofort.

Es sind die sogenannten „Mischwörter“¹⁾, d. h. mehrlautige Bildungen, die durch Verbindung (Vermischung) zweier dreilautigen entstanden sind; freilich hat man nach dem gegenwärtigen Standpunkte der semitischen Wortforschung die frühere Ansicht, dass mehrlautige Wurzeln durch Vermischung zweier dreilautigen entstanden seien, verworfen; allein der Umstand, dass die arabischen Sprachgelehrten in Betreff der Entstehung der Quadrilitera und Quinquelitera vielfach schon ganz haltbare Erklärungen geben²⁾, ferner, dass nur bei wenigen mehrlautigen Bildungen als Erklärung derselben ein „naht“ angenommen wird, scheint mir dafür zu sprechen, dass die Frage der Entstehung der mehrlautigen Bildungen trotz sehr bestimmt ausgesprochener Urteile³⁾ und trotz der trefflichen Arbeiten darüber noch nicht ganz abgeschlossen ist⁴⁾.

Es ist möglich, dass auch die Volks-Etymologie ihren Beitrag zum Capitel „naht“ geliefert; manche Formen erscheinen ferner als „intensive Reduplications-Formen“ u. s. w.

8. Die III. Wortklasse bildet, wenn wir das gasammte von

1) Im Türkischen gibt es eine Art, zusammengesetzte Verba zu bilden, welche in der Zusammenziehung zweier türk. Verba in eins besteht; so bildet man اليقومق 'alykomak „zurückhalten“ aus الماق 'almaq „nehmen“ u. قومق komak „loslassen“; vgl. Kasembeg, türk.-tatar. Grammatik (deutsch v. Zenker), 96.

2) So z. B. Sujûfî, Muzhir, II, 135 (über das Suffix م etc.); nach 'Anbârî, Kitâb al-insâf fi masâ'il al-hilâf..., Frage 112, erkennen die Kufenser nur dreiradicalige Wörter als ursprüngliche an, alle mehrlautigen Bildungen sind durch Zusatz (زيادة) eines Radicals (زائد; Pl. زوائد) entstanden; die Basrenser dagegen halten alle mehrlautigen Bildungen für selbständig.

3) Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, §§. 149. 150 (150b).

4) Delitzsch spricht noch allen Ernstes von „Mischwörtern“; vgl. z. B. im Comm. zu Iob, 28, 9 (חֲלִימִי); 3, 7 (חֲלִימִי) u. Wetzsteins' Anm. zu Delitzsch, Ps. 114, 8 (חֲלִימִי); vgl. ferner Rammelt, Über die zusammengesetzten Nomina im Hebräischen, Halle (Dissert.), 1883.

den Arabern überlieferte Material sammeln und sichten, einen reichhaltigen Beitrag für das gewiss noch der Verbesserung bedürftige Capitel der Nisbenbildung.

Nach Sibawaihi ¹⁾, dem alle Anderen folgen, ist die allgemeine Regel, von einem Nomen proprium compositum eine Nisbe zu bilden, die, dass man die Relativ-Endung an das mehrwertige oder an das jede Zweideutigkeit (التباس) ausschliessende Wort des Compositums anhängt; doch hat schon Sibawaihi einer gewissen regelwidrigen, wahrscheinlich aus der Volkssprache eingedrungenen Bildungsweise solcher Nisben das Heimatsrecht zuerkennen müssen, und nach ihm Puristen wie Ġawālīkī und Ḥarīrī trotz steter Ereiferung über die Verschlechterung arabischer Sprechweise im Munde der Gebildeten ²⁾.

Nach dieser Bildungsweise wird, gleichsam als Wurzel oder Grundstamm, für die Nisbenbildung eines solchen Compositums das Thema عَبْدُ جَعْفَرٍ aufgestellt ³⁾; darnach bildet man von عَبْدُ شَيْسٍ zunächst عَبَشِم, daraus dann عَبْشِيٌّ; von عَبْدُ الدَّارِ: عَبْدَر, dann عَبْدَرِي; natürlich auch von تَيْمُ اللَّهِ: تَيْمَل, dann تَيْمَلِي, nicht تَيْمَلِي.

Interessant ist, dass man von dieser Nisbenbildung aus neue Verba bildet, wie z. B. تَعَبَشِم „so ein عَبْدُ شَيْسٍ sein“ etc.

Dass man in Anlehnung an diese Bildungsweise eine Nisbe findet wie الطَّبَرَحَرِي, wo zwei heterogene Bestandteile, aber doch eine innere Einheit aufweisend, verflochten sind, ist bekannt; dass man aber Nisben bildet wie حَنْفَلَتِي u. شَفَعْنَتِي für اَبُو حَنْفَلَة + حَنِيفَة u. اَبُو حَنِيفَة + الشَّافِعِي, muss als höchste Freiheit und Ausbildung dieser Nominalbildung bezeichnet werden.

9. Die IV. Classe endlich zeigt uns zum grössten Theile

1) 'al-Kitāb, II, 85, 13ff.; vgl. Zamahšarī, 'al-Mufaṣṣal, 92, 2ff.; Ḥarīrī, Durra 154f.; Mubarrad, Kāmil, 622; vgl. noch Ġawālīkī, Ḥāṭa', 149.

2) Ḥarīrī, Durra, 155, ... bemerkt darüber: وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا يُقْصَرُ عَلَى السَّمَاعِ وَلَمْ يُقْصَدَ بِهِ إِلَّا الرِّيَاضَةُ فِي تَصْرِيفِ الْكَلَامِ،

3) Ebenda; Caspari's „wunderliche Synkopirungen“ haben also doch eine gewisse Regel aufzuweisen; nebenbei bemerkt wäre Caspari, Arab. Gramm., 265, 2, b, β zum Theil mit 265, 1 zu verbinden.

nachmuḥammedanische Neubildungen; es sind مُوَلَّدَات, trotzdem man z. B. بَسَمَل vergebens als ein مَوْلِدَة angeführt finden wird. Die Sammlung solcher Bildungen ist eine verhältnissmässig reichhaltige; neben den häufiger vorkommenden Formen حَمْدَل, سَبْعَل, طَلَبَق, دَمَعَر stehen die seltneren حَسْبَل, حَمْدَل, مَشْتَل u. a.

Auch hier möchte der Purismus gegen solche Wucherbildungen Einspruch erheben mit der Bemerkung, dass ja z. B. حَمْدَل überflüssig sei, da حَمْد denselben Begriff wiedergäbe, ebenso هَمْل neben هَمْل.

10. Dies im Allgemeinen eine Übersicht über den Umfang des Themas „naht“; eine Reihe von Einzelbemerkungen findet ihre Erörterung in der lexicalischen Zusammenstellung der einzelnen Formen.

Da dieses Thema im Zusammenhange noch keine Bearbeitung gefunden, das Quellenmaterial ziemlich reichhaltig ist und eine Reihe von Zusätzen zum Arabischen Wörterbuche aufweist, hielt ich eine Sammlung und übersichtliche Gruppierung desselben für keine überflüssige Arbeit. Selbstredend will auch diese lexicalische Arbeit auf abschliessende Vollständigkeit durchaus keinen Anspruch erheben, auch sie soll nur eine Materialsammlung sein zum Aufbau jenes Gebäudes, das man einstens „arabische Philologie“ zu nennen und für gut zu finden sich bequemen wird.

I. Definition und Begriffsentwicklung.

(Philologische Vorfragen: die Ansichten der Araber über das „naht“.)

1. a) Die Definition des 'Ibn Fāris: Sm. I, 232,23—233,2:

قَالَ ابْنُ فَارِسٍ فِي فِقْهِ اللُّغَةِ، بَابُ النَّحْتِ، الْعَرَبُ تَنْحِتُ¹

1) تَنْحِت hat im Impf. i- u. a-Aussprache; doch ist die i-Aussprache فصيح nach Ta'lab, Kitāb 'al-faṣīḥ, 3, 8.

حكاياتِ اقوالِ متداوِلَةٍ من هذا الجنس وأما قولهم صَهْلَقْ فهو من صَهَلَ وَصَلَقَ وَالصَّدِمُ من الصَّدِّ والصَّدَمُ.

2. Die Definition des 'al-Fārisī im كتاب تنبيه البارعين على هذا يُسَمَّى : Sm., I, 233, 7—9: المنكوت من كلام العرب في كلام العرب المنكوت ومعناه أن الكلمة منكوتة من كلمتين كما ينكت النجار خشبتين ويجعلها واحدة“ s. d. Nähere „Literatur“ 2).

3. Die Definition des türkischen *Kāmūs*: النَّكْتُ اغاج يونمق معناسنه در يقال [مترجم دير كه كلام عربده كلمة منكوتة اولور كه اشبو نكت ماده سندن در وبعضا خلال تراجمده بو فقير دخي تعيين ايلمشدر] اصطلاحلرنده نكت ايكي كلمه دن بر كلمة تصوير ايلمكدن عبارتدر دولكرثي ايكي اغاجي نكت ايدوب بر اغاج ترتيب ايلديكي كبي مثلا عبد الشمس (sic) قبيله سنه نسبتده عَبْشِي وَعبد الدارة نسبتده عَبْدَرِي وامره القيسه نسبتده مَرْقَسِي وتيم اللهه نسبتده تَيْمَلِي ديدكلري كبي كذلك صَهْصَلَقْ قولي سهل وصلق كلمه لرندن وَشَقَّكَطَبْ شق وخطب لفظلرندن منكوتدر وحولقه وبسمله وحمدله وسبكله وحيعله وجعقله كه جُعِلْتُ فداءك كلمه لرندن منكوتدر بو بابدن در سيوطي مُزَهْرده تفصيل ايلمشدر“

4. Die Definition nach dem *Muhīt-'al-Muhīt*: s. v. نَكَت: النَّكْتُ في اصطلاح اهل العربية عبارة عن جعل كلمتين كلمة

واحدةٌ كالعَبْشَمِيِّ فِي النِّسْبَةِ إِلَى عَبْدِ شَمْسٍ، وَالصَّهْصَلِيقِ مِنْ صَهْلٍ وَصَلِيقٍ، وَالْجَعْفَلَةَ مِنْ جُعِلَتْ فِدَاؤُكَ، يُقَالُ كَلِمَةٌ مَنْكُوتَةٌ“

5. Ganz allgemein wird das فَصَحَتْ auch als فَرَكِبَ aufgefasst: Sm., I, 233, 18f.: قَدْ حَيَّعَلَ الْمَوْدُنَ (وَفِي الصَّحَاحِ) كَمَا يُقَالُ حَوْلَقَ وَتَعَبَّشَمَ مُرَكَّبًا مِنْ كَلِمَتَيْنِ“

6. Die Bildung von „naht“-Formen ist selbstredend keine willkürliche (s. auch 8.b)), sodass „naht“ und „Wortbildung“ sich decken würden; auch sind z. B. die neben هَيْلَلٌ und حَبْدَلٌ etc. hergehenden, gleichbedeutenden Verba هَلَّلَ und حَبَّدَ etc. keine كَلِمَةٌ مَنْكُوتَةٌ; das meint ابن دحية in seinem التنوير mit der bedächtigen (aber überflüssigen) Bemerkung: Sm., I, 233, 19—21: رُبَّمَا يَتَّفَقُ اجْتِمَاعُ كَلِمَتَيْنِ مِنْ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ دَالَّةٌ عَلَى كِلْتَا الْكَلِمَتَيْنِ، وَإِنْ كَانَ لَا يُمْكِنُ اشْتِقَاقُ كَلِمَةٍ مِنْ كَلِمَتَيْنِ فِي قِيَاسِ التَّصْرِيفِ كَقَوْلِهِمْ هَلَّلَ أَيْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

7. a) Wie das نَحَتْ in der *Nisbenbildung* im Allgemeinen vor sich geht, darüber citirt Sujûṭī aus dem الصَّحَاحِ folgende Stelle: Sm., I, 234, 3—5: يُقَالُ فِي النِّسْبَةِ إِلَى عَبْدِ شَمْسٍ عَبْشَمِيٌّ وَالْإِلَى عَبْدِ الدَّارِ عَبْدَرِيٌّ وَالْإِلَى عَبْدِ الْقَيْسِ عَبْقَسِيٌّ، يُؤْخَذُ مِنَ الْأَوَّلِ حَرْفَانِ وَمِنِ الثَّانِي حَرْفَانِ“

b) Aus solchen Nisben werden weiter *Verba* gebildet: Sm., I, 234, 5f.; s. تَعَبَّشَمَ und تَعَبَّقَسَ unter Nr. III, 1) u. Nr. III, 2).

c) über das „naht“ im Nom. propr. عَبْشَسَ existiren zwei Erklärungen: Sm., I, 234, 6—9; s. Nr. III, 1).

اللام حذفوا النون كما قالوا مَسَّتْ وَظَلَّتْ، وكذلك يفعلون بكل قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل بلعنبر وبلهكجيم، فأما إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك“; vgl. dazu Zamahšari, 'al-Mufaššal, 196, 17 ff.; s. Anhang. B) 1—7.

12. Über uneigentliche (*κατὰ σύνεσιν* construierte) „naht“-Bildungen s. Anhang, A) 1—7.

II. Die Literatur über das „naht“.

I) 1. Die ausführlichste Monographie über das نَحَتْ ist wahrscheinlich das verloren gegangene كتاب تنبيه البارعين أبو علي الظهير بن الخطير على المنكوت من كلام العرب المملطى الفارسي العمانى; dieses Werkchen, im Dictat etwa 20 Blätter, kennt Sujûṭî nur aus der ترجمة von Jâkût's معجم الأدباء: Sm., I, 233, 3—11: وقد آلف في هذا النوع أبو علي الظهير بن الخطير الفارسي العمانى كتابا سماه تنبيه البارعين على المنكوت من كلام العرب، ولم أقف عليه وإنما ذكره ياقوت الحموي في ترجمته من كتابه معجم الادباء“ قال ياقوت في معجم الادباء سأل الشيخ أبو الفتح عثمان بن عيسى المملطى النكوى الظهير الفارسي عما وقع في ألفاظ العرب على مثال شقحطب فقال هذا يسمى في كلام العرب المنكوت ومعناه أن الكلمة منكوتة من كلمتين كما ينكت النجار خشبتين ويجعلهما واحدة، فشقحطب منكوت من شق حطب، فسأله المملطى ان يثبت له ما وقع من هذا المثال اليه

ليقول في معرفتها عليه“ فأملأها عليه في نحو عشرين ورقة
من حفظه، وسماها كتاب تنبيه البارعين على المنكوت من
كلام العرب“

2. 'Ibn Fâris a) im كتاب مقاييس اللغة: Sm., I, 233, 2 f.:

قال (scil. 'Ibn Fâris) وقد ذكرنا ذلك بوجوه في كتاب مقاييس
اللغة

b) im فقه اللغة: das باب النكت: Sm., I, 232,
23—233, 2; s. Definition 1).

3. *Ta'âlîbî* a) im Kitâb fiḥḥ 'al-luġa, Cairo (Lithogr., 1284):
99, 10—15 = Bairût (Druck, 1885): 206, 12—207, 3. — Su-
jûṭî citirt daraus drei (s. IV. 6. 11. 8.) von den neun Beispielen
als Zusatz (إضافة) zu den aus anderen Quellen schon erwähnten
Beispielen.

b) speziell im 2. Theil des Kitâb fiḥḥ 'al-luġa:
Sirr 'al-ʿarabijjat); s. Definition 1. b).

4. a) *Sujûṭî* selbst behandelt in übersichtlicher Weise das Thema
نكت in seinem Muzhir fi 'ulûm 'al-luġa ¹⁾, im 34. نوع, unter
dem Titel معرفة النكت mit dem Zusatze: معرفته من اللوازم:
Sm., I, 232, 22—234, 22. — Der *Ḳâmûs* (s. Definition 3)) verweist
darauf als auf die Hauptquelle.

b) Dieses Capitel ist excerptirt in '*al-Bulġa fi 'usûl 'al-luġa*
(dem kleinen Muzhir) von Muḥammad Şiddîk Ḥasan Ḥân. Con-
stantinopel (Ġawâib-Druckerei), 1296; s. 67 f.

5. Die von *Sujûṭî* in seinem Muzhir für das نكت benützten
Quellen sind: a) 'Ibn 'as-Sikkîṭ's 'Islâḥ 'al-mantiḳ und das darauf
bezügliche Tahḍîb 'at-Tibrîzî's: Sm., I, 233, 11—15; daraus die
Nummern IV. 1. 14. 5. 4. 2. 9.

b) 'al-Farrâ' (wo?): I, 233, 15—16; daraus An-
hang, A) 5.

1) Edit. Bûlâk, 2 Bände, 1282.

c) *Ta'ālibī*, *Fikḥ 'al-luġa* (s. oben 3) a): I, 233, 16—18; daraus IV. 6. 11. 8.

d) der *Ṣaḥāḥ* des *Ġauharī*: I, 233, 18—19; daraus IV. 6. 5; III, 1) c); ferner I, 234, 3—8; daraus III. 1. 3. 2. 1) c). 2) b). 1) b). I) 1); ferner I, 234, 19—22; daraus Anhang, B) 1—3.

e) *ابن دحية* im *التنوير*: I, 233, 19—234, 1; daraus IV. 14) b). 4. 5. 1. 9. 14. 3. 13. 6. 7. 10. 11. 8. 2. 12.

f) die *Ġamhara* des *'Ibn Duraid*: I, 234, 1—3; daraus I. 3.

g) *'Ibn 'al-'A'rābī* (wo?): I, 234, 8—9; daraus III. 1) b).

h) *'Ibn Mālik* im *التسهيل*: I, 234, 10—11 (Definition).

i) *'Abū Ḥajjān* im *شرح* dazu: I, 234, 11—14; daraus III. 1. 3. 4. 2. 5.

k) *ابن الفرحان* im *المستوفى*: I, 234, 14—15; daraus III. 10. 11.

l) *'Ibn Fāris* im *Muġmil*: I, 234, 15—19; daraus Anhang, A) 7).

Das *Muzḥir* des *Sujūṭī* erwähnt also 33 Beispiele; die übrigen (27) sind gelegentlich bei der Lectüre gesammelt.

II) *Gelegentliche Bemerkungen* bringen:

a) Dietrich, *Abhandlungen für semit. Wortforschung*, Leipzig, 1844 (S. 282 f.); Freytag, *Einleitung*, 55.

b) Schwarzlose, *De linguæ arabicæ verborum plurilitterorum derivatione*, Berolini, 1854. (S. 28 f.).

c) Goldziher, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, III (Wiener Akad., 1873), S. 17. 31.

d) Fleischer, Kleinere Schriften, III, 45 f. (bringt den Artikel نَحَتْ aus dem Kāmūs behufs einer Berichtigung zu Dozy, Supplément aux dict. arab., II, 645.); ferner ebenda, II, 50 f. (Beispiele für die I. Classe).

e) Andere Literaturnachweise folgen gelegentlich bei den einzelnen Classen und den verschiedenen Beispielen.

III. Sammlung von Beispielen über das „nahť“.

Zur I. Classe.

1. الحَبَقْرُ „der Hagel“ (eig. „Frostkörner“), neben الحَبَقَّ Sm., I, 234, 8 (s. Cl. III. s. v. عَبَشِي); M. s. v. حَبَّ: ويقال: لِلْبَرْدِ حَبُّ الْغَمَامِ وَحَبُّ الْمَزْنِ وَحَبُّ قَرٍّ لِلشَّيْءِ الشَّكْلِيِّ s. v. الحَبَقْرُ wird diese Verbindung nach den Grammatikern als *اضافة المسبب الى السبب* bezeichnet.

Im *Sprichwort* erscheint: هُوَ أَبَرَدُ مِنْ حَبَقْرٍ „er ist frostiger als Hagel“; doch wird dasselbe mit Varianten überliefert: a) عَبَقْرٌ, nach M. s. v. حَبَقْرُ die *رواية* des *ابو عمرو بن العلاء*; b) Freitag, Prov. Arab. I, 196 (s. Nr. 156) عَبَقْرٌ; c) Jākūt, Muḡam, III, 602, 4 ff. عَبَقْرٌ mit der von *المبرد* ausdrücklich bezeugten Aussprache (vgl. dazu III, 606, 7 ff: وَهُوَ الْبَرْدُ عَبَقْرٌ, und weiter Zl. 11—16, wo عَبَقْرٌ als metrische Lizenz (sic) des Näheren erklärt wird).

In dem von M. s. v. عَبَقْرٌ citirten *Dichterverse*:

كَأَنَّ فَاهَا عَبٌّ قَرٌّ بَارِدٌ * أَوْ رِيحٌ رَوْضٌ مَسَّةٌ تَنْصَاحُ رِكْ

ist das Wort durch poetische Lizenz getrennt, und daraus mag das Wort عَبٌّ (s. M. s. v. حَبَقَّ; Jākūt l. c. [وَالْعَبُّ اسْمٌ لِلْبَرْدِ]) deducirt sein, für das ich in dieser Bedeutung keine Belege finde.

Demnach hätten wir folgende Formen für den Begriff „Hagel“:

1) حَبَقْرٌ^٥, 2) حَبَقْرٌ^٢, 3) عَبَقْرٌ^٣, 4) عَبَقْرٌ^٤, 5) عَبَقْرٌ^٥; wovon 1) die klassische Form, 3—4) wahrscheinlich dialektische Formen sind, denn in obigem Verse ist عَبٌ zweifellos = حَبٌ; zu verwerfen sind wol Freitag's حَبَقْرٌ und Jâkût's عَبَقْرٌ^١).

2. الشَّقْحَطْبُ „der starkhörnige (mit zwei oder vier Hörnern versehene) Widder“.

Sm., I, 233, 7. 9 (s. Literatur I 1)); M. s. v.: الكبش له قرنان او اربعة كل منها كشق حطب ج شقاحط وشقاطب كسفارج وسفارل في جمع سفرجل

3. العَجْمَضِي, eine Art kleiner Datteln.

Sm., I, 234, 2f.: وهما اسمان جعلا اسما ضرب من التمر واحدًا عَجَم وهو النوى وضاجم وإن معروف ضرب M. s. v.: ضارب (wenn nicht etwa ضاجع, s. Jâkût, III, 459, zu lesen ist) s. Marâsid 'al-'ittilâc, II, 177, Anm. 3 [Fleischer, Kl. Schr., II, 50].

4. الرِّسْمَال „das Capital“ für رَأْسُ الْمَالِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 51; davon das Vb. رَسَمَلَ „capitaliser“, Dozy, Supplément.

5. المَارْوَد „das Rosenwasser“ für مَاءُ الْوَرْدِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 50.

6. الحَصَالْبَان „die Weihrauchkörner“ für حَصَا الثُّبَانِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 50.

7. الكَسْرَجُوزُ „der Nussknacker“	} zwei Vogelarten, Fleischer, Kl. Schr., II, 51; Dozy, Supplément.
8. الكَسْرَلُوزُ „der Mandelknacker“	

9. عَبَقْرٌ, eine dunkle Traubenart, für عُبُونُ الْبَقَرِ (M. s. v. عَيْنِ u. بَقَرِ), Dozy, Supplément.

1) Oder es sind Formen mit تَخْفِيف des r, oder Bildungen wie عَبَشَم*; s. Einleitung, S. 141.

10. عَيْبَقَر „prunus“ für عَيْنُ الْبَقَر, Dozy, Supplément.
11. الدارصيني „der Zimmt“ (eig. „das chines. Holz“), Adject., Fleischer, Kl. Schr., II, 51; M. s. v. دور.
12. التبرهندي „die Tamarinde“ (eig. „die indische Dattel“), Adject., Fleischer, Kl. Schr., II, 51.
13. über عَبْشَمِس s. zu III, 1).
14. تَعْلِيقٌ + نَسَخِي (Schriftgattung): نَسَخِي.

Zur II. Classe.

1. ضَبَطَر „gedrungen, stark gebaut“, Epith. des Löwen. Sm., I, 233, 1 (s. Definition 1)); M. gibt noch الضَبِيطَر (Freitag ضَبِيطَر sic): الاسد الماضي; sonst sind Epitheta des Löwen الضابط, الأضبط, also von der Wurzel ضبط („der Packer, Fasser“); ferner ضبارم, ضبارك, مضبر, ضبور, ضبر, also von der Wurzel ضبر („der Springer oder Gedrungene, Drängende“); als Quadriliterum müsste es erklärt werden aus ضبط + ر, da Insertion von ط fraglich bleibt.
 2. صَلْدَم „robust, von starken Pranken“, Epith. des Löwen. Sm., I, 233, 2 (s. Definition 1)); M. الاسد والصلب والشديد (mit Vs. aus Mutanabbî, 554, 4 [v. Pferden]); الحافر ج صلادم (Zamahšarî, 'Asās: خيل صلادم صلاب; vgl. noch الصلدام; das Wort als Quadriliterum deutlich aus م + صلد; in الصَّدَم ist der Hauptbegriff das „Stossen“.
 3. صَهْصَلِي a) vom Tone „schrill, kreischend“, b) vom Weibe „keifend“.
- Sm., I, 233, 1 f. (s. Definition 1)); M. الصَهْصَلِي والصَهْصَلِي; العجوز والصَهْصَلِي من الاصوات الشديد, ebenso Zamahšarî,

'Asās; Ḥarīrī, Makāmen, 419, 4: فَأَشَدَّ بِلِسَانٍ ذَلِيقٍ وَصَوْتٍ وَكَاتَهُ مِنْ حُرُوفٍ: الْمَطَرُزِي; dazu bemerkt im Comm. الصلِق وهو الصوت الشديد أو من الصهل مضموماً إليها الهاء صَهْصَلِقُونَ; والصاد أو الصاد والقاف لزيادة معنى Zamahšarī, Mufaššal, 78, 12.

Das Wort dürfte ein reduplicirtes Schallwort sein.

4. بَعَثَر „aufwühlen, durchwühlen“, Kūr'ān, Sūr. 82, 4: إِذَا أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ; Sūr. 100, 9: أَلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ

Als مَنْكُور bespricht es 'al-Baidāwī zu Sūr. 82, 4: وَقِيلَ أَنَّهُ مَرْكَبٌ مِنْ بَعَثٍ وَرَاءَ الْإِثَارَةِ كَبَسَمَلٍ وَنَظِيرُهُ بِكْثَرٍ لَفْظًا وَمَعْنَى

Als Quadriliterum ist es entweder a) بَعَثَ + ر:

Zamahšarī, 'Asās: بَعَثَ الشَّيْءُ وَبَعَثَرَهُ أَثَارَهُ قَالَ * فَبَعَثَتْهَا; Zam., Muḥaddima, 280, 9: زِير = بَعَثَرُ الْقُبُورِ; تفص الاكام * وزير كرد كورهارا; ibid:

بَعَثَرُ الْمَتَاعِ وَبَكْثَرَهُ فَرَّقَهُ وَقَلَبَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ أَوْ كَشَفَهُ قَلَبَ تَرَابِهَا; im Kitāb 'al-Gelālain zu Sūr. 82, 4: وَاسْتَخْرَجَهُ أَثِيرٌ وَأَخْرَجَ (مَا فِي الْقُبُورِ) مِنْ: zu Sūr. 100, 9: وَبَعَثَ مَوْتَاهَا الْمَوْتَى أَيْ بَعَثُوا

oder es ist b) بَثَر + inserirtem ع.

Fränkel, Beiträge zur Erklär. der mehrlaut. Bildd. im Arab., 25, will die Bedeutung „zerstreuen“ von بَثَر, aus بَثِيرٌ كَثِيرٌ erschliessen; allein in كَثِيرٌ بَثِيرٌ (sic) ist بَثِيرٌ bedeutungsloses اتباع.

Nebenformen sind بَكْثَر, Freytag's بَغَثَر (mit غ?) und Dozy's بَكْتَر (mit ت).

5. خَلَنْبُوس „Feuerstein“; Wetzstein zu Delitzsch, Psalm. 114, 8 خَبَس + خَبَس „schwarzgrau s.“ + خَبَس „hart s.“).

6. جَلْمُود „Felsblock“; Wetzstein zu Delitzsch, Psalm. 114, 8 جَلْمُود + جَلْمُود „hart s.“ + جَلْمُود „massiv s.“).

Zur III. Classe.

1. (رجل) عَبْشَمِيٌّ. — Gauharî; Sibawaihi, 'al-Kitâb, II, 85, 16; Harîrî, Durra, 155, 8; Ġawâlîkî, Ĥaṭa', 149, 5; Zamahšarî, Muf., 92, 8; M. citirt den Vers:

وتضحك مني شيخة عَبْشَمِيَّةٌ * كَأَنَّ لم ترى قبلي أسيراً يمانياً

a) Siehe Defin. 1) 7) a; Sm., I, 234, 3 f.; nach 234, 13 gilt die Wortform als محفوظ; s. Defin. 8) b; nach Sujûṭî, Lubb, 175, ist es die Nisba zu 1) بن عبد مناف بن (عَبْدُ شَمْسٍ) (Stammname; Mubarrad, Kâmil, 7 Stellen; 'Ibn Kūtaiba, 34; 'Ibn Hišâm, Sîra, 84. 87. 95) und zu 2) عبد شمس بن سعد بن زيد مناة

b) Dieser zweite. Eigenname erscheint schon selbst in der naht-Form عَبْشَمِس (Stammname; Mubarrad, Kâmil 641, 18; 'Ibn Kūtaiba, 38); s. unter Defin. 7) c; I, 13); diese Form ist gewiss nichts Anderes als das synkopirte عبد شمس; die arab. Philologen aber geben davon folgende Erklärungen: a) قال (Gauharî) وأما عبشمس: Sm., I, 234, 6—8: بن زيد مناة بن تميم فانّ أبا عمرو بن العلاء يقول أصله عَبّ شمس أي حَبّ شمس وهو ضوءها، والعين مبدلة من الكاء كما قالوا حبقر في عَبّ قُر وهو البرد، ويقال عَبّ كدَم: عَبّا u. s. v. وقد يُخَفَّفُ ايضاً u. b) = عَبّ شمس, Sm., I, 234, 8 f.: اسمه: عَبّ شمس بالهمز والعَبّ العَدْل أي هو عَدْلُها ونظيرها يَفْتَحُ وَيَكْسِرُ

c) Davon ist das *Verbum* تَعَبَّشَمَ gebildet. — Siehe Defin. 5) 7) b;

1) Entweder عَبْدُ شَمْسٍ (wo شمس Femin.) oder عَبْد شَمْسٍ (wo شمس Mascul.); darüber ausführlich M. s. v. الشمس u. Fleischer, Kl. Schr., I, 553 f. (wo auch Einiges zur Literatur archaeolog. Inhalts); عبد الشمس (mit Artikel) ist nach Dozy, Supplém., «soleil, tournesol (fleur)».

Ġauharî; Sm., I, 233, 18 f.; 234, 5 f.: ويقال تَعَبَشَمَ الرجل اذا; تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مِنْ أَسْبَابِ عَبْدِ شَمْسٍ إِمَّا بِكَلْفٍ أَوْ جَوَارٍ أَوْ وَلَائٍ; also Analogiebildung wie تَقْقَيْسٌ M. u. Zamahšarî, 'Asās (mit Vers); تَمَعَّدَدَ (M. تَمَعَّدَ بنى معَدَّ); تَمَسَّلَمَ (= تَسَلَّمَ) (M. s. سلم) etc. etc.; fehlt in M.

2. عَبْقَيْسِي. — Ġauharî; Mubarrad, Kâmil, 622, 8; Ĥarîrî, Durra, 155, 9; Zamahšarî, Muf., 92, 7.

a) Siehe Defin. 7) a; Sm., I, 234, 4; nach 234, 13 gilt die Wortform als مَحْفُوظ; s. Defin. 8) b; — Sujûṭî, Lubb, 175:

العَبْقَيْسِي بوزنه (العَبْقَرِي scil. الى عَبْدِ الْقَيْسِ); dazu ibid.:

العَبْدِيُّ الى عَبْدِ الْقَيْسِ من رُبِيعَةَ بنِ نِزار, wozu im Suppl., Annot. 163, aus Sam'ânî's في الأنساب:

العَبْدِيُّ نسبةٌ: عَبْدٌ — M. s. عَبْدٌ; بين أن يقول عبدى أو عبسى

عَبْدُ الْقَيْسِ — الى العَبْدِ والى عَبْدِ الْقَيْسِ ويقال عَبْقَيْسِي ايضا ist Stammname; Mubarrad, Kâmil, 81, 11. 16 etc.; 'Ibn Kṭaiba, 45, 4; 'Ibn Hišām, Sîra, 944 (بنو عبد القيس). — Freytag, Lex. unter عَبْقَسَ! — Ein Dichter heisst العَبْقَيْسِي bei Jākūt, Mu'gam, III, 824.

b) Davon ist das Verbum تَعَبَّقَسَ. — Siehe Defin. 7) b; Sm., I, 234, 6: ويقال وتَعَبَّقَسَ اذا تَعَلَّقَ بِعَبْدِ الْقَيْسِ; fehlt in M.

3. عَبْدَرِي. — Ġauharî; Mubarrad, Kâmil 622, 7; Ĥarîrî, Durra 155, 8 f.; Zamahšarî, Muf. 92, 7; Ġawālîkî, Ḥaṭa', 149, 5. Siehe Defin. 7) a; Sm., I, 234, 4; nach 234, 13 gilt die Wortform als مَحْفُوظ; s. Defin. 8) b; — Sujûṭî, Lubb, 174: العَبْدَرِي

بفتحةهما وراء الى عَبْدِ الدَّارِ بنِ قُصَيٍّ; und ebenda 101:

عَبْدٌ — الدَّارِي . . . والى عَبْدِ الدَّارِ بنِ قُصَيٍّ والاكْثَرُ عَبْدَرِي

عَبْدَرِي ist Stammname; Mubarrad, Kâmil 142, 6 etc.; 'Ibn Kṭaiba, 34; 'Ibn Hišām, Sîra, 68. 75. 83.

4. مَرْقِسِي. — Nach Sm., I, 234, 13, gilt die Wortform als وامرؤ القيس جماعة من قيس; s. Defin. 8) b; — M. s. الشعرآء والنسبة الى الكل مَرَّتِي (sic) الا ابن حُجَر رافع لَوآء; — fehlt in Sujûṭî, Lubb¹⁾.

5. تَيْمَلِي. — Nach Sm., I, 234, 14, gilt die Wortform als التيملي بالفتح; s. Defin. 8) b; — Sujûṭî, Lubb, 56: وَضَمَّ الميم (sic) ولام الى تَيْمِ الله ابن ثعلبة قَبِيلَةٍ وَتَيْمِ اللَّاتِ وفلان التَيْمَلِي بفتح الميم (sic) اذا نسبته الى تَيْمِ اللَّاتِ كما (sic) تقول عبدري في النسب الى عبد الدار

6. عَبْدَشِي. — Sujûṭî, Lubb, 174: (العبدري بفتحهما واء) عِبْدَشِي nach der von W(eijers) in den Noten vorgeschlagenen Emendation; zu دو الشري vgl. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, 49 ff.

1) Lubb, 241, steht: المَرَّي (sic) بفتحَتَيْنِ (sic) وهمزة الى أَمَرِي القيس; Zamahsari, Muf., 92, 6, gibt مَرَّي (mit einem Vers von Du Rumma als Beleg) und danach Caspari-Müller, Arab. Gramm. (5. Aufl.), 116, ebenfalls مَرَّي als Analogiebildung zu يَدْيِي (114), was noch fraglich erscheint [ebenda steht die nur durch ein إتباع zu erklärende Form أَمَرِي statt أَمَرِي]; nach der Angabe im Lubb aber bleibt nichts Anderes übrig, als مَرَّي zu schreiben; übrigens hat Denbournour in seiner Ausgabe des Sībawaihi (al-Kitāb, II, 11) beide richtigen Formen: أَمَرِي u. مَرَّي.

7. العبدري بفتحهما وراه (.....): Sujûṭî, Lubb, 174: عَبْدَلِيّ.

وبلام الى قرية عَبْدَ اللَّهِ بواسط العراق والى عَبْدَ اللَّهِ بطن
 1) — M. عَبْدَلِيّ واحد (2) العَبْدَل بزيادة اللام العبد للمملوك
العبادة (s. sub v.) وهي نسبة الى عَبْدَ اللَّهِ كما نسبوا الى عَبْدَ
الْقَيْس بقولهم عَبْقَسِيّ، والعَبْدَلِيّ ايضا اسم بطيخ بمصر
عَبْدَلِيّ نوع: Hafāṣī, Sifā' 'al-galīl, 154; ويقال العَبْدَلَاوِيّ ايضا
 من البطيخ يقال له الخُرَّاسَانِيّ منسوب لعبد اللَّهِ بن طاهر فإنه
 الذي دخل به الى مصر كذا في مناهج العبر والكواشي العراقية
 — Jākūt, Mu'ḡam, III, 603, 21, erwähnt noch عَبْدَل اسم لمدينة حضر موت.

Anmerkung: Diese sämtlichen Formen sind Nisben von Eigennamen im 'Idāfa-Verhältniss, deren erster Theil عَبْد ist (denn auch تَيْم ist = عَبْد); Ḥarīrī, Durra, 155, 7 f., sagt, dass solche Nisben in naḥt-Form meistens von diesen vorher erwähnten Eigennamen gebildet werden: فَأَكْثَرُ مَا اسْتَعْمَلُوا ذَلِكَ فِيَمَا أَوَّلُهُ عَبْدٌ; doch sind sämtliche Bildungen gegen den قياس und nur durch ein eventuelles التباس gestattet; eine Übersicht zeigt aber deutlich, dass das التباس solche naḥt-Bildungen notwendig erscheinen liess:

قياس	غير قياس
$\left. \begin{array}{l} \text{عَبْدُ شَمْسٍ بن عبد مناف} \\ \text{عَبْدُ شَمْسٍ بن سعد} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{عَبْدِيّ} \\ \text{عَبْشِيّ} \end{array} \right.$
$\left. \begin{array}{l} \text{عَبْدُ الْقَيْسِ} \\ \text{عَبْدُ اللَّهِ بن دارم} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{عَبْدِيّ} \\ \text{عَبْقَسِيّ} \\ \text{?} \end{array} \right.$

غير قياس	قياس	
عَبْدَرِيٌّ	دَارِيٌّ	عَبْد الدَّار
?	مَنَافِيٌّ	[عَبْدُ مَنَافٍ]
عَبْدَشِيٌّ	[عَبْدِيٌّ]	عَبْدُ ذِي الشَّرَى
{ عَبْدَلِيٌّ (عَبْد لَوِي)	{ [عَبْدِيٌّ]	{ عَبْدُ اللَّهِ (قَرِيَّة) عَبْدُ اللَّهِ (بَطْن) ابو عبد الله
{ قَيْبَلِيٌّ	قَيْبِيٌّ	{ تَيْمُ اللَّهِ تَيْمُ اللَّاتِ
مَرْقَسِيٌّ ?	مَرَّتِيٌّ , اِمْرَتِيٌّ	اِمْرُو الْقَيْسِ اِمْرُو الْقَيْسِ بن حُجْر

الدَّرَقَزِيُّ بالفتح والسكون: 8. - Sujûṭi, Lubb, 104. الدَّرَقَزِيُّ
 وفتح القاف وزاى مكشوفة الى دار القَزِّ مَكَلَّة ببغداد قلت
 ibid. وكذا الدَارَقَزِيُّ بفتح الراء والقاف وتشديد الزاى انتهى
 101: قلت الدَارَقَزِيُّ الى دار القَزِّ مَكَلَّة ببغداد انتهى wie
 auch in dem Suppl., Annot. 92, bemerkt, ist Nisba
 zu einem مُرْكَبٌ مَزَجِيٌّ wie auch الدَارَقُطْنِيٌّ (Lubb, 101; Jâḳût,
 Mu'gam, II, 523,7; Fleischer, Kl. Schriften, I, 246); Jâḳût,
 Mu'gam II, 522,19, kennt nur الدَارَقَزِيُّ; dagegen ist
 الدَّرَقَزِيُّ wie عَبَسِيٌّ, عَمَشِيٌّ etc. gebildet.

9. الطَّبَرَحَزِيُّ بفتح الطاء: - Sujûṭi, Lubb, 167. الطَّبَرَحَزِيُّ
 والباء والخاء المعجمة قبلها راء ساكنة وبعدها زاى، هو ابو
 بكر محمد ابن العباس الشاعر لأنَّ اَباه من خَوَازِمِ وَاُمَّه من

طبرستان; vgl. dazu Suppl., Annot. 150 u. Goldziher, Beiträge zur Geschichte der arab. Sprachgelehrsamkeit, III, 17 (527).

10. شَفَعَنِيَّ (od. شَفَعْنَفِي?). — Sm., I, 234, 14 f.: وفى المستوفى لابن الفرحان يُنسَب الى الشافعي مع أبي حنيفة شَفَعَنِيَّ

Siehe Defin. 9); — die Bildung ähnelt äusserlich der vulgären Aussprache von مُصْطَفَى statt مُصْطَفِي.

11. حَنْفَلِيَّ. — Sm., I, 234, 14 f.: وفى المستوفى لابن الفرحان يُنسَب الى والى أبي حنيفة مع المعتزلة حنفلي
S. Defin. 9) u. oben Nr. 10.

Zur IV. Classe.

1. بَسْمَلَة (abstr. Verbalnomen zu بَسَمَلَ) „das Aussprechen der Formel بِسْمِ اللَّهِ“.

a) Sm., I, 233, 12 f.: يقال قد أكثر من البَسْمَلَة اذا أكثر — والبَسْمَلَة قول باسم (sic) الله : 233, 23; من قول باسم (sic) الله — Ta'ālibī, Fiḥ 206, 15: البَسْمَلَة حكاية قول بِسْمِ اللَّهِ — M. s. v.: بَسَمَلَ الرجلُ بَسْمَلَةً قال بسم الله وهو مأخوذ منه ونطق بالبَسْمَلَة الشريفة, يقال قد أكثرت من البَسْمَلَة اى من قول بسم الله, وتطلق البَسْمَلَة عند النصارى على قولهم بسم الأب والابن والروح القدس وعند الاسلام على قولهم بسم الله — Baiḍāwī, Comm., II, 390, 13; — Ibn 'Arab-Sāh, Fākiha, 162, 25: وجعل البَسْمَلَة (dazu Note in II, 98); — Ḥarīrī, Comm.

zur Beduinen-Makame, 334, 2.4 f.; — Zamaḥṣarī, Muḥaddima, 281, 1: بَسَمَلٌ بِسْمِ اللَّهِ كُفْتُ.

b) Über البَسْمَلَةُ الْمُجَرَّدَةُ u. البَسْمَلَةُ الْمُصَدَّرَةُ und die Schreibung بِسْمِ اللَّهِ u. بِأَسْمِ اللَّهِ s. Harīrī, Durra, 199,9—200,9; — über البَسْمَلَةُ als Thema der Kor'an-Interpretation s. 'Ibn 'al-Kāṣiḥ's Comm. zur 'aṣ-Ṣāṭibijja (ed. Būlāḡ, 1304), S. 32 ff. und (ebenda am Rande) 'as-Safākusi's Gaiṭ 'an-naf', S. 21 ff.

c) In allzu grosser poetischer Freiheit gebraucht Mutanabbī, 247,13, das Nomen يَسْمٌ „das يَسْمٌ (باسم) für بِسْمِ اللَّهِ; vgl. dazu die interessante Commentarstelle (ed. Dieterici); بِسْمِ اللَّهِ als ein Nomen steht auch im 1. Vs. der Ṣāṭibijja (ed. Būlāḡ, 1304), S. 3: بَدَأْتُ بِيَسْمِ اللَّهِ.

d) Im Türkischen und Persischen bedeutet يَسْمِلٌ „erwürgt, geschlachtet, geopfert“, eig., „worüber das بِسْمِ اللَّهِ gesprochen wurde“, ferner يَسْمِلُ كَرْدَن „erwürgen, schlachten, tödten“ und يَسْمِلَكَاةٌ das „Schlachthaus“.

2. الْجَعْفَدَةُ (abstr. Verbalnomen zu جَعَفَدَ) „das Aussprechen der Formel جُعِلْتُ فِدَاكَ“ („möge ich dein Lösegeld werden“).

a) Sm., I, 233, 14 f.: يُقَالُ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ [.....] وَمِنْ

الْجَعْفَدَةُ أَيْ مِنْ جُعِلْتُ فِدَاكَ

b) Eine Nebenform ist الْجَعْلَفَةُ (mit dem ل von جَعَلَ), so Ta'ālibī, Fīḡh, 207, 2 f.: الْجَعْلَفَةُ حِكَايَةُ قَوْلِ جُعِلْتُ فِدَاكَ; — M. s. v.; — Harīrī, Comm. zur Beduinen-Makame, 334, 2.6.

c) Dagegen ist die Form الْجَعْفَلَةُ fehlerhaft, was von Sm., I, 234, 1, ausdrücklich gesagt wird: وَقَوْلُهُمُ الْجَعْفَلَةُ بِاللَّامِ جَعْفَلٌ = جَعْلَفٌ; daher ist nicht nur bei M., wo sowol جَعْلَفٌ

als auch $\text{الْجَعْفَلَةُ} = \text{الْجَعْفَلَةُ}$ angesetzt erscheint, sondern auch bei Freytag, Lane, 430^a, Fleischer, Kl. Schriften, III, 46, die Form mit ج nach dem ف zu tilgen; übrigens ist diese falsche Form nur durch تَكَرِيف des د in الْجَعْفَلَةُ entstanden.

d) Der I. II. u. VIII. Stamm von فَدَى i. haben dieselbe Bedeutung (M. s. v.; Zamahšarî, 'Asās, s. فَدَى II.

3. الْكَسْبَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَسَبَل) „das Aussprechen der Formel $\text{حَسْبِيَ [حَسْبُنَا] اللّٰهُ}$ “ („Gott ist mein [unser] Genüge“).

Sm., I, 233, 24: $\text{الْكَسْبَلَةُ قَوْلُ حَسْبِيَ اللّٰهُ}$; — M. s. v.: $\text{الْكَسْبَلَةُ اللّٰهُ}$; — 'Ibn 'Arab-Sâh, Fâkiha, 162, 25 (s. Nr. 1); — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 2, 5; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexik. (Wien 1883), I, 42.

4. الْكَمْدَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَمَدَل) „das Aussprechen (und Wiederholen) der Formel $\text{اللّٰهُ الْكَمْدَلُ}$ “.

a) Sm., I, 233, 14: $\text{وَمِنْ الْكَمْدَلَةِ [....] يُقَالُ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ [....]}$; — $\text{وَحَمَدَلُ أَيُّ قَالَ الْكَمْدَلُ لِلّٰهِ}$; — 233, 21 f.: $\text{أَيُّ مِنَ الْكَمْدَلِ لِلّٰهِ}$; — Ta'âlibî, Fikḥ, 206, 17 f.: $\text{الْكَمْدَلَةُ حِكَايَةُ قَوْلِ الْكَمْدَلِ لِلّٰهِ}$; — M. s. v.: $\text{حَمَدَلُ الْقَارِئُ حَمْدَلَةً قَالَ الْكَمْدَلُ لِلّٰهِ}$; — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 2, 4 f.

b) Mit Beziehung auf die „Basmala“ ist die „Hamdala“ (concret gefasst) der 2. Theil der Vorrede, die „Danksagung“; über الْكَمْدَلَةُ als جَمَلَةُ الْكَمْد s. Harîrî, Durra, 2 u. Note.

c) Der II. Stamm von حَمَد a. hat dieselbe Bedeutung: M. s. v.: $\text{حَمَدَ الرَّجُلُ قَالَ الْكَمْدُ لِلّٰهِ وَحَمَدَ اللّٰهُ حَمْدَهُ مَرَّةً}$; بعد مَرَّةً $\text{حَمْدًا لَهُ} = \text{حَمْدًا لَهُ}$; vgl. حَمْدًا لَهُ .

5. الْحَوْقَلَةُ [الْحَوْقَلَةُ] (abstr. Verbalnomen zu حَوَّلَ) „das Aussprechen der Formel $\text{لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ}$ “ („es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott“).

a) Sm., I, 233, 13 f.: ومن الكَوْلَقَة [..... من] يقال قد أكثر من — vgl. والكَوْلَقَة إذا أكثر من قول لا حول ولا قُوَّة إلا بالله فتحرَّكت: 233, 18 f.; — M. s. v.; — Ḥariri, Makâmen, 441, 6: فتحرَّكت u. Comm.; Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 2.3 f.; — 'Ibn 'Arab-Šâh, Fâkiha, 20, 1: فتتوَّجع له ابن آوى وتفتَّج u. وَحَوْلَقَ واسترجع (II, 17).

b) Die *Nebenform* الكَوْلَقَة (u. Verb. حَوَّلَقَ), die Sujûṭî oben anführt, und die von M. s. v. ebenso ausführlich besprochen wird wie الكَوْلَقَة, ist in der That die häufiger vorkommende (s. Ta'âlibî, Fikh, 206, 16 f.; Arnold, Chrestom. arab., 43, 1 etc.), aber gegen die Analogie gebildet; Sm., I, 233, 22 f., sagt, im Widerspruche mit 233, 13, ausdrücklich: والكَوْلَقَة قول لا حول ولا قُوَّة إلا بالله, ولا تقل حَوَّلَقَ بتقديم القاف فإن الكَوْلَقَة الكَوْلَقَة ¹⁾ مشية الشيخ الضعيف damit, dass sie der Bildungsweise von بَسَمَل, حَمْدَل etc. *conform* sei, s. Sm., I, 233 (am Rande): وَجِدْ هُنَا زِيَادَةً فِي بَعْضِ نَسَمٍ وَهِيَ [وترتيب الحروف في قول لا حول ولا قُوَّة إلا بالله يقتضى التكلم هكذا إذا تغيَّر عن الاصل كما في بَسَمَلَة وَسَبَكَلَة]; ferner M. s. v. الكَوْلَقَة (von Fleischer, Kl. Schriften, III, 46, angeführt): وهي (الكَوْلَقَة) أَعْدَلُ (scil. الكَوْلَقَة) من الكَوْلَقَة لأن اللام في الحول والقوة متقدِّمة على القاف والكَوْلَقَة أشهر لأنهم اختاروا استعمالها لمشاكلَة البسملَة والكَمْدَلَة ونكوهما في التقفية darin zu liegen, dass die Nähe der Consonanten ل u. ق in lautphysiologischer Beziehung sehr leicht eine solche Nebenform erzeugen konnte.

1) Vgl. Sm., II, 77, 9 (wo dieses حَوَّلَقَ unter dem Nominalthema فَوَعَل (sic.!) steht:

الكَوْلَقَة أن يمشى الشيخ ويضع يديه في خصره.

c) Das Verbum حَوَّلَقَ (das den Nebenbegriff eines leichten Spottes in sich zu schliessen scheint) kommt in der *Nebenform* حَوَّكَل (doch siehe unten die Stelle aus dem 'Asās) in der *übertragenen* (gegen Freytag, Lex., der sie nach Ġauharī als selbständiges Verbum unter حَقَل ansetzt) Bedeutung „alt, schwankend, impotent sein“ vor ¹⁾ (gleichsam „fort und fort die Formel لا حول etc. als Ausdruck der Schwäche und des Unvermögens hersagen“ ²⁾): M. s. v. citirt den Regez-Vers:

يا قوم قد حوكلت أو دنوت * وبعد حي قال الرجال الموت
 اى قد عجزت أو قربت من العجز ويروى بعد حو قال ³⁾
 بالفتح كانه استوحش من قلب الواو ياء لسكونها وكسر ما
 Zamah. — قبلها ففتح الكاء قياساً على الزلزال ونكوه
 وحوكل الشيخ اعتمد بيديه على خصره، ومَرَّ: 'Asās: sari,
حوكل الرجل: Mukaddima, 283,7; بى شيخ يحوكل ويحوكل
 سخت پير شد مرد

6. الْحَيَّعَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَيَّعَلَ) „das Aussprechen der Formel [حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ] „herbei zum Gebet, [herbei zum Heil!]“).

a) Siehe Defin. 1); — Sm., I, 233,17: الْحَيَّعَلَةُ قَوْلُ الْمُؤَدِّنِ; — 233,25; — 233,18 f. (nach Ġauharī): قد حَيَّعَلَ الْمُؤَدِّنُ كَمَا يَقَالُ حَوْلَقٌ وَتَعَبِشُم; — M. s. حَيَّعَلَ الْمُؤَدِّنُ حَيَّعَلَةً قَالَ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى v.:

1) In anderer Wendung *transitiv* = دَفَعَ (s. M. s. v.) bei Sībawaihi, al-Kitāb, II, 262, 2.

2) Vgl. pers. حَوَّكَلَهُ ثَو („der Haukala-Sprecher“ =) „der Altersschwache“.

3) حو قال als فَوَعَال wie تَوَرَاب, دَوَلَاب; Sm., II, 77,6, wo derselbe Vers mit der Variante حو قال steht.

— الفلاح وهو مَلْفَقٌ كَتَلْفِيقَ بَسْمَلٍ وَحَمْدَلٍ وَنَكْوَهْمَا¹; — Taʿālibī, Fikḥ, 206, 18 f.: الحِكْيَعْلَةُ حِكَايَةُ قَوْلِ السُّوْدَنَ الْحِ; — Zamaḥṣarī, Muḥaddima, 283, 11; — Ḥarīrī, Comm. zur Beduinen-Makāme, 333, 15; 334, 1.

b) Nebenform ist هَيْعَلَةٌ und für حَيْعَلٍ sogar هَوْعَلٌ (bei Maḥḍīṣī); s. über beide Formen Dozy, Supplém. u. de Goeje, Bibl. géograph. arab., IV, Glossar.

c) Die beiden Formeln حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ und حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ heissen الكَيْعَلَتَانِ; s. Dozy, Supplém. (mit Beleg).

7. الْكَيْهَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَيَّهَلَ) „das Aussprechen des Rufes حَيَّ هَلَا“ („herbei, herbei!“).

Sm., I, 233, 26: الْكَيْهَلَةُ [قول] حَيَّ هَلَا¹ بالشيء — über die verschiedenen Formen dieses هَلَا in seiner Verbindung mit حَيَّ s. M. s. v. حَيَّ; Zamaḥṣarī, Muf., 62, 15 ff.; Lane s. حَيَّ, 680³; richtiger (gegen Mufaṣṣal) sind in M. die beiden Wortteile *getrennt* geschrieben; zur Construction mit ب s. M. s. v.:

وَيُقَالُ حَيَّ هَلْ بِفُلَانٍ أَيْ عَلَيْكَ بِهِ وَادْعُهُ وَمِنْهُ قَوْلُ بَعْضِهِمْ إِذَا ذُكِرَ الصَّالِحُونَ فَحَيَّ هَلْ بِعَبْرٍ und Ḥarīrī, Makāmen, 224, 6 u. Comm.

8. الدَّمْعَرَةُ (abstr. Verbalnomen zu دَمَعَرَ) „das Aussprechen der Formel أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ“.

Sm., I, 233, 18: الدَّمْعَرَةُ قَوْلُهُ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ — 233, 26 — كَقَوْلِهِمْ وَالدَّمْعَرَةُ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ: 234, 1: لَا زِلْتُ فِي سَعْدٍ يَدُومُ وَدَمْعَرَةُ الدَّمْعَرَةُ حِكَايَةُ: 2, 207; — Taʿālibī, Fikḥ, 207, 2: أَيْ دَوَامَ عَزَّ

1) Im Bülāker-Texte zusammengeschrieben حَيَّهَلَا.

قول أَدَامَ آلَهُ عِرْك; Ḥaḥāḡī, Šifā'-al-galīl, 148,3; s. unten Nr. 11; — fehlt in M.

9. السَّبْكَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu سَبَكَلَ) „das Aussprechen der Formel سُبْحَانَ اللَّهِ“.

a) Sm., I, 233, 15: وَمِنَ السَّبْكَلَةِ [يَقَالُ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ]; — السَّبْكَلَةُ قول سُبْحَانَ اللَّهِ: 233, 23; — أَيُّ مِنْ سُبْحَانَ اللَّهِ Ta'ālībī, Fikḥ, 206, 15 f.; السَّبْكَلَةُ حكاية قول سُبْحَانَ اللَّهِ: — ebenso M.; Ḥarīrī, Comm. zur Beduinen-Makāme, 334, 2.5 f.

b) Die Nebenform (wahrscheinlich nur ein تكريف des ل) سُبَكْنَ قال سُبْحَانَ اللَّهِ: M. s. v.: سَبَكْنَ ist سَبَكَلَ وسُبْحَانَ مِنْ كَذَا

c) Der II. Stamm von سَبَح hat dieselbe Bedeutung, s. M.

d) Die Formeln لا اله الا الله, الحمد لله, سُبْحَانَ اللَّهِ und سَبَكْنَ الله heißen الباقيات; s. M. s. v. بقى.

10. السَّمْعَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu سَمَعَلَ) „das Aussprechen der Grussformel سَلَامٌ عَلَيْكُمْ“.

Sm., I, 233, 26: وَالسَّمْعَلَةُ [قول] سَلَامٌ عَلَيْكُمْ; — fehlt in M.

11. الطَّلْبَقَةُ (abstr. Verbalnomen zu طَلَبَقَ) „das Aussprechen der Formel أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءَكَ“.

Sm., I, 233, 17 f.: الطَّلْبَقَةُ قول القائل أطال الله بقاءك; — vgl. 233, 26; — Ta'ālībī, Fikḥ, 207, 1 f.: الطَّلْبَقَةُ حكاية قول: — أطال الله بقاءك; — Ḥaḥāḡī, Šifā'-al-galīl, 148, 2—4: طَلَبَقَ قال أطال الله بقاءك مولدة، قال ابن حجاج لَكُنْنِي كُنْتَ فِي مَحَلٍّ * مَدْمَعِرَا عِنْدَهَا مُطَلِّقٍ

أَيُّ يَقَالُ لِي أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ وَأَطَالَ بَقَاكَ vgl. N^o. 8; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexikogr. (Wien, 1884) II, 11.

12. الْكَبْتَعَةُ (abstr. Verbalnomen zu كَبَتَعَ) „das Aussprechen der Verwünschungsformel كَبَتَ اللَّهُ عَدُوَّكَ“?

Sm., I, 234, 1: الْكَبْتَعَةُ كَقَوْلِهِمْ, ohne weitere Erklärung; — fehlt in M., wo nur (wie Zamahšarî, 'Asâs s. v. und Muḩaddima, 87, 23) die Formel steht; — Freytag, Arabum Proverb., II, 400 (Proverb. 305) hat: كَبَتَ اللَّهُ تَعَالَى كُلَّ عَدُوٍّ لَكَ إِلَّا نَفْسَكَ, woraus wol die naht-Bildung entstanden sein könnte.

13. الْمَشْئَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu مَشَّئَلَ) „das Aussprechen der Formel مَا شَاءَ اللَّهُ“.

Sm., I, 233, 24 f. (im Texte der Bûlâķer-Ausgabe beidemale كَقَوْلِهِمْ وَالْمَشْئَلَةُ قول ما شاء الله، يقال فلان: (مشكنة كثير المشئلة اذا أكثر من هذه الكلمة“; — fehlt in M. und sonst.

14. الْهَيْلَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu هَيْلَلَ) „das Aussprechen der Formel لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“.

a) Sm., I, 233, 13: [يقال قد أكثر من] ومن الْهَيْلَلَةِ; — vgl. 233, 24; — Ta'ālîbî, Fîḩh, 206, 16: الْهَيْلَلَةُ حكاية قول الحق; — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 1.2 f.; — M. s. v.: لَا هَيْلَلُ هَيْلَلَةً قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَهَلَّلَ وَهِيَ مَنْكُوتَةٌ مِنْ ذَلِكَ كَكَوْقَلٍ هَلَّلَ الْمُؤْمِنُ تَهْلِيلًا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ مَأْخُودٌ (sic) مِنْ الْهَيْلَلَةِ كَالْبَسْمَلَةِ وَالْكَوْقَلَةِ، وَالنَّصَارَى وَالْيَهُودَ يَسْتَعْمِلُونَ هَلَّلَ بِمَعْنَى سَبَّحَ وَهِيَ مِنَ الْعِبْرَانِيَّةِ (scil. הָלַל) وَالسَّرْيَانِيَّةِ

(scil. **هَلَّلَ**); — zu **هَلَّلَ** ferner Sm., I, 233, 21; s. Defin. 6); und Zamahšarî, Muḩaddima, 220, 9: **هَلَّلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كُفَّتْ**; — über **تَهْلِيل** Dozy, Supplém. s. v.

b) Die der Analogie entsprechende Form wäre entweder **لَالَّة**, **لَيْلَة**, **لَيْلَد** oder **لَهْلَه** oder **لَاهَل**, **لَالَة**; ist das **z** von **هَيْلَد** bloss das vorausgenommene **z** des doppelt gesetzten **الله**? oder ist **هَيْلَد** eine alte IV. Form? oder eine aufgelöste II. Form (Freytag, Lex., **هَيْلَد** poëtis pro **هَلَلَد**)? Das Wahrscheinlichste ist, dass **هَيْلَد**, Derivat von **هَلَل** (Mond-Cultus?), nach Analogie von **تَسَنَّن** etc. gebildet ist, — Vgl. Anhang; A. 6).

15. **فَدَّلَكَ** (abstr. Verbalnomen zu **فَذَلَكَ** „die Summierung“ (eig. „das Aussprechen der Formel **فَذَلِكَ كَذَا وَكَذَا** [„dies nun macht so und so viel“]).

a) M. s. v.: **فَذَلِكَ حِسَابُهُ فَذَلِكَ أَنَهَا** وفرغ منه وهي **مختزعة** من قول الكاسب اذا أجمل حسابَه **فَذَلِكَ كَذَا وَكَذَا** **الفَذَلِكَ**: — ferner: **إشارة** الى حاصل الحساب وتبيخته، مصدرٌ ويُراد بها في كلام العلماء إجمال ما فصل أولاً وكذا ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق حساباً كان او غيره ومجمل الكلام وخلاصته ونظير هذا الاخذ اخذهم البسلة والكملة ونظائرها، وهذا يُسمى **بالنكت**، وقد يكون ذلك في النسب — **كعشمي وعبقسي** في عبد شمس وعبد القيس الى غير ذلك، — Dozy, Supplém. (mit mehreren Belegen); — Ḥafāḡī, Šifā' 'al-galīl (am Schluss des Artikels **فَهْرُسْت**، wo er die verschiedenen Ansichten mehrerer Autoritäten anführt, kritisierend) 174,8—14: **ثم انه** (فهرست scil. **ليس بمعنى** **الفَذَلِكَ** **فان** معناها إجمال عدد فصله قبله، **قال المُتَنَبِّي** [739,12] **نُسِقُوا لَنَا نَسَقَ الْحِسَابِ مَقْدَمًا** * **وَأَنَّى فَذَلِكَ إِذْ أَتَيْتَ مَوْخَرًا**

--; الباء بـاء التفدية' فحذف لدلالة المعنى وكثرة الاستعمال الح
 M. s. v.: بَابَاءٌ وبَابَاءٌ به قال له بَأْبِي أَنْتَ.

2. إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ „(die Trostesworte) إِسْتَرْجِعَ“.

إِسْتَرْجِعَ فِي الْمَصِيبَةِ اسْتِعَاذَ بِقَوْلِهِ إِنَّا: ebenso der II. und IV. Stamm von رَجَعَ; — Zamahšarî, 'Asâs; Muḳaddima, 272,15; — Ibn 'Arab-Sâh, Fâkiha, 20,1 und Noten (II, 17); vgl. IV. 5. a); — Dozy, Supplém. (mit Belegen auch für den V. Stamm von رَجَعَ).

3. تَلَاشَى „zu nichte werden, verschwinden“.

M. s. v.: لَاشَاهُ مَلَاشَاءٌ فَتَلَاشَى تَلَاشِيًا ضَمَكْلَهُ وَصِيْرَهُ إِلَى
 الْعَدَمِ فَصَارَ كَذَلِكَ وَهُمَا مَنكُورَتَانِ مِنْ لَا شَيْءٍ وَالْعَامَّةُ تَقُولُ
تَلَاشَى الْمَرِيضُ أَيِ انكسَطَتْ هِمَّتُهُ وَقَارِبَ الْوَفَاةُ“; vgl. Schwarzlose, De linguae arab. verbor. plurilitter. derivatione, 28.

4. حَيَّا آلَ اللَّهِ قَهَبَلَكَ „zu Jemandem sagen: „glänzend erhalten möge Gott dei Antlitz“)“.

M. s. v.: قَهَبَلَهُ قَالَ لَهُ حَيَّا آلَ اللَّهِ قَهَبَلَكَ أَوْ حَيَّاهُ بِتَكْيِيَّةٍ
 حَسَنَةٍ; vgl. Schwarzlose, De linguae arab. verbor. plurilitter. derivatione, 29.

5. أَحَدَ „aus zehn *cl*f machen“.

Sm., I, 233, 15 f.: وَحَكَى الْفَرَّاءُ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ مَعَى
أَحَدَ: — M. s. v.: عَشْرَةٌ فَأَحَدَهُنَّ إِلَى أَيِ صِيْرِهِنَّ أَحَدَ عَشَرَ
 (Letzteres: العَشْرَةَ جَعَلَهَا أَحَدَ عَشَرَ، وَالْاِثْنَيْنِ صِيْرَهُمَا وَاحِدًا „aus zwei *eins* machen“); vgl. auch s. v. وَحَدَ; — Zamahšarî, 'Asâs: وَمَعَى عَشْرَةٌ فَأَحَدَهُنَّ أَيِ اجْعَلُهُنَّ (sic) أَحَدَ عَشَرَ.

6. وَحَدَ „sagen: إِلَهِ تَعَالَى وَاحِدٌ أَحَدٌ“?

M. s. v.: وَحَدَ إِلَهِ تَعَالَى آمَنَ بِهِ تَعَالَى وَحْدَهُ، وَقَالَ أَذْهَ

واحد أحد أو قال لا اله إلا الله (s. IV. 14); — Zamahšarī, Muḥaddima, 220, 16.

7. أَزَلِي „ewig, von Anfang her [ohne Anfang; Gegensatz أَبَد]“. (وفي المجمل لابن فارس) Siehe Defin. 10); — Sm., I, 234, 15—19: الْأَزَلُ الْقَدَمُ، يقال هُوَ أَزَلِي، قال وأرى الكلمة ليست بمشهوره وأحسب أنهم قالوا للقديم لَمْ يَزَلْ ثم نُسِبَ إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار فقالوا يَزَلِي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أَخَفَ فقالوا — أَزَلِي وهو كقولهم في الرَّمَحِ المنسوب إلى ذِي يَزَنٍ أَزْنِي (1) — وقولهم كان في الْأَزَلِ: أَسَاسٌ; — Zamahšarī, 'Asās: أَزَلٌ; — ebenso M. s. v. أَزَلٌ; — Zamahšarī, 'Asās: أَزَلٌ، قادروا عالماً وعلمه أَزَلِي وله الْأَزَلِيَّةُ مصنوع ليس من كلام العرب وكانهم نظروا في ذلك إلى لفظ لَمْ أَزَلْ

Anmerkung. Ebenso ist uneigentliche naht-Bildung das Verbum عَنَّ „auf den Ursprung, die Quelle [durch عَنْ... عَنْ] zurückführen; auch gehören *Onomatopoëtica* hierher, wie z. B. الْقَهْقَهَةُ „das قَهْ قَهْ Sagen [des Lachenden]“ u. s. w.; s. hierüber die schöne Sammlung in Ta'ālibī, Fiḫh (Bairūt), 205 f.; — das Freytag'sche بَلَكْفَةُ Pers. بِي كَيْفَ دِيدَنَ, quasi بِلَا كَيْفَ“ ist mir noch unklar.

B) Zu Defin. 11.

1. بَلَكْرَثٌ مَقْطُوعٌ مِنْ بَنِي: بَلَكْرَثٌ. — M. s. v. بَلَكْرَثٌ. الْكِرْثُ بَن كَعْبٍ وهو من شواذ التكخيف وكذلك يفعلون في كل قبيلة تظهر فيها لام التعريف كَبَلَقَيْنِ لِبَنِي الْقَيْنِ وبَلَهَجَيْنِ

1) Vgl. dazu M. s. v.; — Jāḥūt, Mu'gam, IV, 1018; — Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, 129, 220; — 'Urwa 'ibn 'al-Ward, 40, 11; — Dozy, Supplém. s.

أَزْنِي; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexikogr. (Wien, 1884), II, 73.

لبنى الهجيم واذا نسبت اليهم قلت حشئ^٥ — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — Harîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1.

2. بَلْعَبَرٍ. — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — M. s. v.; — Zamahsârî, Muf., 197,3; — 'Ibn Hisâm, Sîra, 983.984 (بَنُو الْعَبَرِ).

3. بَلْهَجِيمٍ. — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — M. s. v. بَلْكَرَث; — Harîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1.

4. بَلْقَيْنِ بَنُو الْقَيْنِ مِنْ بَابِ بَلْكَرَث — M. s. v.: بَلْقَيْنِ; — Harîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1. u. s. v. بَلْكَرَث.

5. بَلْعَجَلَانٍ. — Zamahsârî, Muf., 197, 3.

6. عَلَمَاء. — Zamahsârî, Muf., 197, 3 f.

7. مِلْعُجِبٍ. — Fleischer, Kl. Schriften, II, 219.

Alphabetisches Verzeichniss der Beispiel-Sammlung.

169	أَحَدٌ	163	الْكَيْعَلَةُ	152	عَبْشَمِسْ
170	أَرْكِي	164	الْكَيْهَلَةُ	154	عَبْشَيْ
168	بَابًا	153	خَلْنُبُوس	155	عَبْقَسِي
159	الْبَسْمَلَةُ	152	الدَّارِصِينِي	151	العَجْمَضِي
153	بَعَثَر	158	الدَّرَقَرِي	171	عَلَمَاء
170	بَلْكَرِث	164	الدَّمْعَةُ	151	عَنْبَقَر
171	بَلْعَجَلَانِ	169	اِسْتَرْجَمَ	152	عَيْبَقَر
171	بَلْعَنْبِر	151	الرَّسْمَالُ	167	الْفَدْلَكَةُ
171	بَلْقَيْنِ	165	السَّبْحَلَةُ	169	قَهْبَل
171	بَلْهَجِيمِ	165	السَّمْعَلَةُ	166	الْكَبْتَعَةُ
152	الْتَمَرَهَنْدِي	159	شَفَعَنْتِي	151	الكَسْرَجُوزُ
156	تَيْلِي	151	الشَّقْحَطْبُ	151	الكَسْرَلُوزُ
153	جَلْمُود	152	صِلْدِم	169	فَلَاشِي
160	الْجَعْفَدَةُ	152	صَهْصَلِقُ	151	الْمَاوَرُنْ
150	الْحَبْقَرُ	152	ضَبْطَر	156	مَرْقَسِي
161	الْحَسْبَلَةُ	158	الطَّبْرُخَرِي	166	الْمَشْثَلَةُ
151	الْحَصَالُبانُ	165	الطَّلْبَقَةُ	171	مِلْعُجِب
161	الْحَمْدَلَةُ	155	عَبْدَرِي	152	نَسْتَعْلِيْق
159	حَنْفَلَتِي	156	عَبْدَشِي	166	الْهَيْلَلَةُ
161	الْحَوْقَلَةُ	157	الْعَبْدُلُ	169	وَحْد
161	الْحَوْلَقَةُ	157	عَبْدَلِي		

L'Arte poetica

di

'Abû 'l-'Abbâs 'Ahmad b. Yahyâ Ta'lab

secondo la tradizione di

'Ubaid 'Allâh Muhammad b. 'Imrân b. Mûsâ 'al-Marzubânî

pubblicata da

C. SCHIAPARELLI.

L'Arte poetica

di

'Abū'l-'Abbās 'Ahmad b. Yahyâ Ta'lab

secondo la tradizione di

'Ubaid 'Allāh Muḥammad b. 'Imrān b. Mūsā 'al-Marzubānī.

Se di questo lavoro del Ta'lab non si può dire in egual misura **صغير الحجم كثير الفائدة** come 'Ibn Ḥallikān definisce il **كتاب الفصيح** attribuito allo stesso autore, non si deve inferirne che la sua pubblicazione possa essere inutile. Del copiosissimo materiale filologico elaborato nelle scuole grammaticali di Bas-sora e di Cufa e nelle scuole eclettiche poco ci rimane in confronto di quello andato perduto, ond' è che se bene provvidero agli studi arabi ed hanno diritto alla nostra riconoscenza coloro che dieron opera a pubblicare capolavori di quelle scuole quali sono il **كامل** di 'al-Mubarrad, il **كتاب** di Sibawaihi, non vuol esser dimenticato chi attese a farci conoscere di esse lavori di minor polso come il **كتاب النواذر** di 'Abū Zayd 'al-'Anṣārī, il **كتاب الفرق** di 'Abū Bakr 'al-'Anbārī, il **كتاب الازداد** di 'al-'Aṣma'ī, il **كتاب الملاحن** di 'Ibn Durayd, il **كتاب صفة** di 'Ibn Kaysān ed altri.

Gli scritti di questi antichi grammatici appartengono a quel che di più insipido e di più noioso si possa leggere, però hanno anch' essi il loro merito. Essi posero le basi della lessicografia col dichiarare parole rare del Corano e della Tradizione e col

raccogliere testimonianze (šawāhid); eressero la metrica araba a sistema, ordinarono e comentarono con incredibile diligenza le prime raccolte di antiche poesie popolari, misero assieme proverbi, trattarono l'etimologia ¹⁾. I concetti di quei primi maestri si trasfusero in gran parte nelle opere dei lessicografi e dei grammatici posteriori sì che se anche fossero perduti gli originali, noi potremmo ricostruire, in parte almeno, il loro sistema filologico. Pure avuto riguardo allo indirizzo presente di questi studi presso di noi, egli è d'uopo risalire alle fonti.

Anche agli scritti di Ta'lab ed ai suoi 'amālī, come a quelli de' grandi maestri attinsero direttamente o indirettamente come a miniera purissima ed inesauribile lessicografi e grammatici posteriori. Il Šaḥāḥ, il Lisān 'al-ʿArab, il Hizānat 'al-'Adab e moltissime altre opere ne fanno testimonianza. La sua scuola diede copiosi frutti, la sua autorità era, lui vivente, riconosciuta come somma. Si racconta che il poeta 'al-Boḥtorī conversando un giorno coll' emiro 'Ubaid 'Allāh b. 'Abd 'Allāh b. Ṭāhir costui il richiedesse chi fosse miglior poeta, se Muslim o 'Abū Nuwās. Rispose 'al-Boḥtorī che 'Abū Nuwās era superiore perchè maneggiava con facilità qualunque genere di poesia e che, tanto nel serio che nel faceto, i suoi versi erano sempre di buona lega, mentre Muslim si atteneva ognora allo stesso genere da cui non sapeva staccarsi e fuori del quale non riusciva a far nulla di buono. Soggiunse 'Ubaid 'Allāh: *'Aḥmad b. Yaḥyā Ta'lab non è del tuo parere a questo riguardo*. Ripigliò l'altro: O Emiro, Ta'lab non è competente in questo, nè lui nè i suoi consimili che sol fanno tesoro delle poesie degli altri ma non ne fanno delle proprie, perocchè sol può conoscere la poesia chi è trasportato in mezzo alle sue difficoltà ²⁾. — Nel quale aneddoto noi non dobbiamo tener conto del giudizio di 'al-Boḥtorī geloso del suo Nume, ma piuttosto della testimonianza prodotta dallo Emiro 'Ubaid 'Allāh.

L'autore del Fihrist, 'Ibn Ḥallikān, Ḥāggī Ḥalīfah, ed il Flügel, che li compendia ³⁾, non fanno menzione di questo lavoro di Ta'lab. E neppure è annoverato fra le numerose opere del

1) Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, 469.

2) Ibn Rašiq: Kitāb al-'Umdah in Dīwān Muslim, ed. De Goeje, p. 199.

3) Die grammatischen Schulen der Araber, p. 164 segg.

Marzubânî di cui il Fihrist ci dà i titoli ed il numero dei fogli di ciascun opera. Si può ragionevolmente supporre che neppure il Marzubânî l'abbia dettato egli stesso nella sua forma attuale. L'economia generale del lavoro c'induce di preferenza a credere che esso sia una imperfetta e monca compilazione, direi quasi una serie di appunti di qualche scolare del Marzubânî che riportava già di seconda e di terza mano questi dictata di Ta'lab. O potrebbe anch' essere un estratto di dictata del Ta'lab inserti dal Marzubânî nel suo كتاب الشعر o nel كتاب الموسيقى o in altra delle sue opere e che qualche ammiratore del grande امام اللغة abbia raccolto e ricostituito assieme come lavoro originale di Ta'lab. Non è presumibile che l'autore del Fihrist che conosceva bene le opere del Marzubânî, suo contemporaneo ed amico in Bagdad e pel quale nutriva grandissima stima da chiamarlo راوية صادق اللهجة واسع المعرفة بالروايات كثير السماع e delle cui opere da, come dissi, anche il numero dei fogli che le compongono, non è presumibile, ripeto, che non tenesse conto del presente lavoro, a meno che il Marzubânî lo dettasse nei sette anni che sopravvisse alla compilazione del Fihrist ultimata nel $\frac{377}{387}$, quando cioè egli avea di già varcato gli ottanta.

La copia sulla quale condussi la presente edizione è l'unica che io conosca. Conta 21 fogli che fanno parte del Codice arabo Vaticano misto, segnato al numero CCCLVII del Catalogo¹). È scritta in carattere nashî chiaro ed elegante del secolo XIV e vocalizzata in gran parte. Dello stesso carattere è il colophon dove è detto che questi قواعد sono stati collazionati e corretti con ogni cura per mano di Muḥammad 'al-'Irâqî.

Non ostante questa cura il Codice non è privo di mende che riporto nelle note, nè mancano alcuni passi dubbi che ho rispettato trattandosi di un testo unico, e qualche lacuna. Ho dato soprattutto importanza ai شواهد dei quali alcuni offrono lezioni preferibili a quelle esistenti. Per questo li ho collazionati coi versi stessi nelle opere che aveva a disposizione, lavoro ingrato ma non inutile per la critica della poesia araba.

1) Script. Vet. N. C. T., IV, p. 481.

Opere consultate per la lezione dei Šawâhid.

- 'Abû 'l-F. Ta'rih 'Abî 'l-Fidâ. Costantinopoli, 1286, 2 voll.
'Ağ. Kitâb 'al-'Ağânî. Vol. I—XX. Cairo, 1285. XXI. 1, ed. Brünnow. Leiden, 1888.
- Ahlw. The Divans &. London, 1870.
'Al-Matal 'al-Sâ'ir Cairo, 1282.
'Asâs 'Asâs 'al-Balâğah. Vol. I. II. Cairo, 1299.
'Aynî 'al-Maqûsid 'al-Nahwîyah (in margine al Hizânat 'al-'Adab).
Baid. Beidawî Comment. in Coranum, ed. Fleischer. T. I. II.
Damirî Hayât 'al-Haywân. Vol. I. II. Cairo, 1286.
Dîwân Dîwân 'al-Hansâ. Beirut, 1888.
" Dîwân Hâtîm al-Tâ'iy. London, 1872.
" Dîwân Zuhayr, ed. Landberg (Primeurs arabes, II).
Fâk. 'al-Hulafâ' Fâkîhat 'al-Hulafâ', ed. Freytag.
Fragm. Hist. Fragmenta Historicorum, ed. De Goeje.
Ham. Hamasae Carmina, ed. Freytag.
" " Vol. I—IV. Cairo, 1296.
Har. Harîrî. Ed. De Sacy. 2^e ed. Vol. I—II.
Hiz. Hizânat 'al-'Adab di 'Umar 'al-Bağdâdî. Vol I—IV. Bâlaq, 1299.
Hiz. 'I.H. " " di 'Ibn Hağğah. Bâlaq, 1291.
Huber Das Leben des Lebîd. Leiden, 1887.
Huşrî Zahar 'al-'Âdâb (in margine all' 'Iqd).
'I. 'al-'Atîr ed. Tornberg.
'I. Dur. Gen. Geneal.-etym. Handbuch, ed. Wüstenfeld.
" K. M. Kitâb 'al-Malâhîn, ed. Thorbecke.
'I. Hall. 'Ibn Hallikân. Vol. I—III. Cairo, 1299.
'I. Hiş. B. S. Sarh Bânat Su'âd, ed. Guidi.
'I. Hiş. S. Sîrat 'al-Rasûl, ed. Wüstenfeld.
'I. Qot. Handbuch d. Geschichte, ed. Wüstenfeld.
'I. Ya'îs Commentar zu d. Abschnitt über d. hâl, ed. Jahn.
'Iqd 'al-'Iqd 'al-Farîd. Vol. I—III. Bâlaq, 1293.
Kâm. The Kâmil of al Mubarrad, ed. Wright.
Lane Lexicon. Lett. 1—3.
Lis. 'al-'Ar. Lisân 'al-'Arab. Tomi III—XIV, XV—XVIII. Cairo.
Maw. Mawerdî Constituciones politicae ed. Enger.
Meid. Meidânî, Arab. prov., ed. Freytag.
Mufadd. Die Mufaddalîjât. 1^{es} Heft., ed. Thorbecke.

- Mufaṣṣal ed. Broch, 1859.
 Mut. 'U. 'al-Mutaṇabbî col Comento di 'al-'Ukbârî. Vol. I. II. Cairo, 1287.
 Mut. W. " " di 'al-Wâhidî, ed. Dieterici.
 Muzhir Vol. I. II. Cairo, 1282.
 Naw. The biographical dictionary by el Nawawî, ed. Wüstenfeld.
 Nöldeke, Beitr. Beiträge zur Kenntniss der Poesie ecc.
 Saḥâḥ Cairo. Vol. I—II, 1292.
 Sharḥ al-Tanwir Comento al Siqṭ 'al-Zand di 'Abû 'l-'Alâ. Vol. I. II. Bâlaq, 1286.
 Sawâhid 'al-Kaṣṣâf Cairo. Vol. I—II, 1281.
 Sibaw. Le livre de Sibawaihi, ed. Derenbourg. Vol. I—II.
 Smend De Dsu r'Rumma poeta arabico ecc.
 T. 'A. Tâg 'al-'Arûs. T. I—IV. Cairo, 1286—87 e T. I, ibid. 1306.
 Tabarî Annales, I, 1—6. II, 1—6. III, 1—7.
 'Umdah 'al-'Umdah di 'Ibn Rasîq, pag. 1—208. Tunisi, 1865.
 'Usd 'al-Gâbah Vol. I—V. Cairo, 1280.
 Wright op. Opuscula arabica. Leyden, 1859.
 Ya'qûbî Historiae, ed. Houtsma. Vol. I. II. Lugd. Bat., 1883.
 Yâqût Geographisches Wörterbuch, ed. Wüstenfeld.

Note.

1) Qui il Ms. aggiunge della stessa mano وفيه مسلتان من . Di quest' opera non rimane traccia alcuna nel Codice, nè mi consta che 'Ibn Ginnî abbia scritto sull' ايمان. Un libro intitolato كتاب الايمان والدواهي fu scritto da Ta'lab. V. Flügel, Gr. Sch., p. 167.

2) Cod. qui e verso ov ha الخطيم.

3) Il poeta è الشماخ.

4) Cod. glossa التجرب.

5) Cod. والتشبيه. Questa linea è scritta in margine.

6) Cod. طيبًا.

7) Cod. glossa التنور.

8) Cod. الدباب.

9) Così il Cod. Cf. v. 169 e 193.

10) Cod. الأيت.

11) Leg. ابتسامها?

12) Ham. attribuisce il verso ad العرنس; Kâm. e Sawâhid 'al-Kassâf ad عبید بن العرنس.

13) Cod. المخلّف.

14) Sawâhid 'al-Kassâf attribuisce il verso ad حاتم الطائي.
Sul poeta vedi 'Ag., XII, 149.

15) Il poeta è سعد بن ناشب المازني.

16) Cod. قال.

17) Cod. سعد. Leggi عبادة بن سعد بن قيس. Il verso può far parte della poesia portata da 'Usd 'al-Gâbah, IV, 216, sulla giornata di Siffin.

- 18) Cod. مَمَشَاءُ وَمُصْبَحُهُ. 19) Cod. يَغْزُو يَنْتَظِرُ.
- 20) Cod. لِفَاتِحِي. Cambia il metro e quindi non appartiene alla poesia del verso precedente.
- 21) Il poeta è وَدَّاعُ بْنُ ثَمِيلٍ الْمَازِنِي. — Cod. لَا يَتِي.
- 22) Šaw. 'al-Kassâf attribuisce il verso لِبَعْضِ الْعَرَبِ; Lis. 'al-'Ar. وانشد ابن الاعراب.
- 23) Kâm., 36, قَالَه رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبَّاسٍ يَقُولُهُ لَعْرَوَةَ الْوَرْدِ. 24) Cod. مُصْعَبٌ. V. Yâqût, IV, 910.
- 25) Cod. الْمُتَقَبِّ. 26) Cod. glossa سَيَقِفُ. يعنى سَيَقِفُ.
- 27) Il poeta secondo Lis. 'al-'Ar., IX, 116, è رَكَصُ الدُّبَيْرِي.
- 28) Cod. أَعْبَارًا. 29) Cod. حَزِينًا.
- 30) Cod. حُزَيْمٍ. Vedi v. 186 (nota 67). Cf. 'I. Hiš., S. 950; Ham., 520; Yâqût, I, 140; Ḥaǧǧi Ḥalīfah, VII, 732.
- 31) Il poeta è أَبُو دَوَادِ الْإِيَادِي.
- 32) Secondo Lane, I, 1072, il verso è di الْخَنْسَاءِ. Cf. Diwân, pag. 31.
- 33) Cod. حَرَهَا.
- 34) Cod. فَحَلِي.
- 35) Cor., XX, 76. LXXXVII, 13.
- 36) Cod. ثَوْبًا.
- 37) Cor., XIV, 20.
- 38) Cor., XXII, 2.
- 39) Sul poeta vedi Ham., 382.
- 40) Cod. glossa الْعَدُو.
- 41) Lacuna nell' originale.
- 42) Sul poeta vedi 'Aǧ., X, 50.
- 43) Cod. سَابِقًا.
- 44) Cod. ذُوْتَهَا.
- 45) Cor., XXV, 67.
- 46) Cor., XVII, 10.
- 47) Cod. يَنْفَعُ.
- 48) Sul poeta vedi Kâmil, 424.
- 49) Cod. الْمُتَكَلِّمِ.
- 50) Cod. وَابْنِ.
- 51) Cod. وَخَيْرِ.

- 52) Ham., 96, الذُّعْلِيُّ. 53) Cod. والكَلِم.
- 54) Secondo Ṣaḥāḥ (v. حصى) il poeta è كعب بن سعد الغنوى.
- 55) Il poeta è هشام بن عُبَّة العدوى أخو ذى الرِّمَّة. Ma v. 'Aḡ., XVI, 111, e 'Ibn Ḥall. in vita الرِّمَّة ذى.
- 56) Cod. المَصِيبَات.
- 57) In 'Aḡ., XIII, 11, l'ordine di questi due versi è invertito.
- 58) Cod. يَكْر.
- 59) Così il Codice. Su questa forma cf. i versi 34 e 193.
- 60) Il poeta è كعب بن زهير secondo T. 'A. (v. درب) e Lis. 'al-'Ar. XII, 64. Ma secondo Lis. 'al-'Ar. XVII, 19, è زهير.
- 61) Cod. بَانَضَل. Cf. Mufaḍḍ., p. 17 in fine.
- 62) Cod. بَرَج.
- 63) Manca il 1° e 2° piede del 2° emistichio. Per questo verso e per il seguente conf. il Diwān di الخنساء, p. 27, lin. 3, e pag. 83, lin. 11 e nota.
- 64) Cod. يَحْزِن. 65) Cod. glossa القيد.
- 66) Secondo alcuni il poeta sarebbe مالك بن حريم الهمداني a cui l'autore attribuisce i due versi seguenti. Cf. 'Ibn Dur. Gen., 11 e 254 (ma vedi nota b, p. 11) e 'Iqd, II, 80.
- 67) Cod. خَرِيم. Cf. nota 30. Il poeta è كعب بن سعد الغنوى.
- 68) Cod. قَيْح. 69) Cf. i versi 34, 169 e 193.

قواعد الشعر

عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب

رواية أبي عبيد الله محمد بن

عمران بن موسى المَرْزُبَانِي^{١)}

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله قال أبو العباس أحمد بن
يحيى قواعد الشعر أربع أمر ونهى وخبر واستخبار فاما الأمر فكقول
الْحَطِيبَةِ

١ أَقِلُّوا عَلَيْهِمْ لَا أَبَا لِأَيِّكُمْ مِنْ اللَّوْمِ أَوْ سُدُّوا الْمَكَانَ الَّذِي سَدُّوا

٢ أَوْلَيْكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبِنَا وَإِنْ عَاهَدُوا أَوْقَوْا وَإِنْ عَقَدُوا شَدُّوا
وَالنَّهْيُ كَقَوْلِ لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةِ

٣ لَا تَقْرَبَنَّ الدَّهْرَ آلَ مُطَرِّفٍ لَا ظَالِمًا أَبَدًا وَلَا مَظْلُومًا

٤ قَوْمٌ رِبَاطُ الْخَيْلِ وَسَطُ بُيُوتِهِمْ وَأَسِنَّةُ زَرْقٍ يُخْلَسْنَ نُجُومًا
وَالْخَبْرُ كَقَوْلِ الْقَطَامِي

٥ ثَقَلْنَا بِحَدِيثٍ لَيْسَ يَعْلَمُهُ مَنْ يَتَّقِيَنَّ وَلَا مَكْنُونُهُ بَادٍ

٦ فَهَنْ يَنْبُذَنَّ مِنْ قَوْلٍ يُصْبِنُ بِهِ مَوَاضِعُ الْمَاءِ مِنْ ذِي الْغَلَّةِ الصَّادِي

١) Kām., 340; 'Ag., II, 61; Hiz., II, 119.

٢) Kām., 340; 'Ag., II, 51, 61; Lis. 'al-'Ar., IV, 289, عاهدوا.

٣) Sibaw., 111, e ان وان per لا e ولا; 'Aynî, II, 47 id.; Ham., 704
(IV, 76) لَا تَغْزُونَ.

٤) Ham., 704 (IV, 76), يُخْلَسْنَ per تُخَالِ; 'Aynî, II, 47. — Vedi
verso 14. colla var. حول per وسط.

٥) 'Ag., XX, 119, يثقلنا per يثقلنا.

٦) Kām., 212, 379, مَوَاضِعُ per مَوَاقِعُ; 'Iqd, III, 184, id.; 'Ag., XX,
119, id.; 'Asās, II, 271, id.; Hiz., I, 533, id.

- والاستخبارُ كقولِ قيس بن الخطيم^{٢)}
 ٧ أَتَى سَرَبَتٍ وَكُنْتُ غَيْرَ سَرُوبٍ تُقَرَّبُ الْأَحْلَامُ غَيْرَ قَرِيبٍ
 ٨ مَا تَمْنَعِي يَقْطًا فَقَدْ تَوَتَيْنَهُ فِي النَّوْمِ غَيْرَ مَصْرَدٍ مَحْسُوبٍ
 ثم تتفرع هذه الاصول الى مَدَحٍ وَهَجَاءٍ وَمَرَاتٍ وَأَعْتِدَارٍ وَتَشْبِيهِ وَتَشْبِيهِ
 وَأَقْنَصَاصٍ أَخْبَارٍ فَاَلْمَدْحُ كقولِ الشاعر^{٣)} فِي عَرَابَةٍ
 ٩ رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسَى يَسْمُو إِلَى الْخَيْرَاتِ مَنْقَطَعَ الْقَرِينِ
 ١٠ إِذَا مَا رَأَيْتُ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ
 وَالْهَجَاءُ كقولِ عُمَيْرِ بْنِ جُعَيْلٍ النَّغْلِيِّ
 ١١ إِذَا رَحَلُوا عَنْ دَارٍ نَذَّ تَعَاذَلُوا عَلَيْهَا وَرَدُّوا وَقَدَمٌ يَسْتَقِيلُهَا
 وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ يَهْجُو الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ
 ١٢ إِنْ كُنْتُ كَاذِبَةً الَّذِي حَدَّثَنِي فَتَنَجَوْتُ مَنْجَى الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ
 ١٣ تَرَكَ الْأَحِبَّةَ أَنْ يُقَاتِلَ دُونَهُمْ وَنَجَا بِرَأْسِ طِمْرَةٍ وَلِجَامٍ

٧) Ṣaḥāḥ (voc. سرب); T. 'A., ibid.

٨) 'I. Dur. Gen., 22, يَقْطَى; 'Ag., XVII, 99, يَقْطَى; Mut. W., 417,

يَقْطَى.

٩) Ḥam., 793 (IV, 159), الْخَيْرَاتِ per الغايات; 'I. Qot., 168, id.; Kām., 75, 395, 396; 'Iqd, I, 219; 'Ag., VIII, 101, 106; 'Umdah, 19; Naw., 418; 'Usd 'al-Gābah, III, 399; Lis. 'al-'Ar., X, 157. XVII, 353; Ḥiz., I, 453. II, 223.

١٠) Kām., 75, 396; 'Iqd, I, 219; 'Ag., VIII, 101. XI, 69. Ma XIV, 14 مَجْدٍ; Ṣaḥāḥ (voc. عَمْرٍ); 'Umdah, 19; Naw., 418; 'Usd 'al-Gābah, III, 399; Lis. 'al-'Ar., XVII, 353; Ḥiz. 'I. H., 340; Ḥiz., I, 453. II, 223; T. 'A. (voc. عرب).

١١) 'I. Hiś. S., 522, مَنَجَى; Ḥam., 88 (I, 98); 'I. Qot., 143; 'I. Dur. Gen., 92; 'Iqd, I, 55; 'Ag., IV, 17; Ṣaw. 'al-Kaśāf, 64; 'Usd 'al-Gābah, I, 351, مَ per الَّذِي; Ḥiz. 'I. H., 55. Vedi verso ٩.

١٢) 'I. Hiś. S., 522; Ḥam., 88 (I, 98) دُونَهُم per عَنْهُمْ; 'I. Qot., 143;

- والمَرْثِيَّةُ كقول الفرزدق في وَكَيْع بن ابى سُوْد
 ١٤ فَعَلَّشَ وَلَمْ يَتْرُكْ وَمَاتَ وَلَمْ يَدَعْ مِنَ النَّاسِ أَلَّا مَنْ أَبَاتَ عَلَى وَثْرِ
 والاعتذار كقول النابغة الذبياني للنعمان
 ١٥ أَتَوَعَّدُ عَبْدًا لَمْ يَخُنْكَ أَمَانَةٌ وَتَتْرُكُ عَبْدًا ظَالِمًا وَهُوَ ظَالِعُ
 ١٦ حَمَلَتْ عَلَى ذَنْبِهِ وَتَرَكْتَهُ كَذَى الْعُرَى^{١٤} يَكْوَى غَيْرَهُ وَهُوَ رَاتِعُ
 والتشبيه كقول امرئ القيس
 ١٧ كَانَ دَمَاءُ الْهَادِيَةِ بَنَاحِرِهِ عَصَارَةُ حِنَاءٍ بِشَيْبٍ مَرَجَلٍ
 والتشبيب^{١٥} كقوله
 ١٨ أَلَمْ تَرَيَانِي كُلَّمَا جِئْتُ طَارِقًا وَجَدْتُ بِهَا طِبْيًا^{١٦} وَإِنْ لَمْ تَطْيِبْ
 واختصاص الأخبار كقول الاسود بن يَعْفَرُ
 ١٩ جَرَّتِ الرِّيحُ عَلَى مَحَلِّ دِيَارِهِمْ فَكَانَتْهُمْ كَانُوا عَلَى مِيعَادٍ

'I. Dur. Gen., 92; 'Iqd, I, 55, per لم, 'Ag., IV, 17; Saw.

'al-Kassâf, 64, ومضى بدوس per ونجا براس; 'Usd 'al-Gâbah, I, 351; Hiz. 'I. H., 55, فدجا. Vedi verso ٩١.

١٤) 'Ag., XIX, 40, 1° em. فمات ولم يوتر وما من قبيلة.

فا مات موتورًا وما عن عدوة. Wright, op. 105, 1° em. إلا قد 2° em. لا قد. Nota 15, p. 128, come 'Ag.

١٥) Ahlw., 20, var.; Lis. 'al-'Ar., X, 116.

١٦) Ahlw., 19, var.; 'Iqd, I, 180, e كلفتني ذنب امرئ; Har., Durrat 'al-Gawwâs, 194, فحملتني ذنب امرئ; Lis. 'al-

'Ar., 230, id.; Hiz., I, 288, فحملتنا ذنب امرئ, III, 572
 لكلفتني ذنب امرئ; Lane, I, 1990, come Lis. 'al-'Ar.

١٧) Ahlw., 149; Hiz., IV, 89. Vedi verso ٢٠.

١٨) Ahlw., 116, var.; 'Iqd, III, 162; Mut. 'U. I, 428.

١٩) Mufadd, ٥٣, var., p. 100; 'al-Ya'qûbî, I, 259, جرت per عَقَّتْ

e فَكَانَها; 'Iqd, II, 33, فَكَانَها; 'Ag., XI, 135, id.; Yâqût, I,

قال والتشبيه الخارج عن التعدى والتقصير كقول امرئ القيس
 ٢. كَانَ دَمَاءُ الْهَادِيَاتِ بَنَاحِهِ عَصَارُهُ حَنَاءَ بَشَيْبِ مَرْجَلِ
 ٣١ إذا ما الثَّرَيَا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَعَرَّضَ أَثْنَاءِ الْوِشَاحِ الْمُفْصَلِ
 ومثله قوله

٣٢ كَانَ عَيْنِ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِنَا وَأَرْحَلِنَا الْجَزَعُ الَّذِي لَمْ يُتَقَبِ
 وكقوله في تشبيه قلوب الطير

٣٣ كَانَ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَبَاسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي
 وزعم الرواة أن هذا أحسن شيء وجد في تشبيه شيء بشيء في
 بيت واحد وكقول النابغة الذبياني في نفوذ قرن الثور من صفحة
 الكلب

٣٤ كَانَتْ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ سَقُودَ شَرِبٍ نَسُوهُ عِنْدَ مُفْتَادٍ ٧
 وكقول زهير بن ابى سلمى يصف طعائن

٣٥ بَكَرْنَ بِكُورًا وَاسْتَحَرْنَ بِسُحْرَةٍ فَهَنَ وَادِى الرَّسِّ كَالْيَدِ فِي الْقَمِ
 وكقول الحطيئة يصف لغام ناقة

٣٦ تَرَى بَيْنَ لَحْيَيْهَا إِذَا مَا تَرَعَمَتْ لُغَامًا كَبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ الْمُمَدَّدِ

محلّ مقرّ، 97, 'al-Kassaf, Saw. عراض, 165, id. e III, 391;

Har., 361.

٢.) Vedi verso lv.

٣١) Ahlw., 147; Hiz., I, 162; Lis. 'al-'Ar., IX, 31.

٣٢) Ahlw., 119; 'Asās, I, 81; 'al-Maṭal al-Sā'ir, 462; Hiz. 'I. H. 289; Hiz., I, 162.

٣٣) Ahlw., 154; 'Umdah, 170; Saw. 'al-Kassaf, 212; 'I. H. B. S. 153; Hiz. 'I. H., 235; Mehren, Rhet. d. Ar., 26.

٣٤) Ahlw., 6; Hiz., I, 521 (bis).

٣٥) Ahlw., 94, var.; Diwān, 81, e لُغَامِ; Cod. Vat. 364, 96 r°, للغم; Lis. 'al-'Ar., VII, 402, id.

٣٦) 'Umdah, 196; Lane, I, 1114 (l. الممدد).

وكقول النابغة الجعدي

٢٧ رَمَى صَرْعَ نَابٍ فَاسْتَمَرَّ بِطَعْنَةٍ كَحَاشِيَةِ الْبُرْدِ الْيَمَانِيِّ الْمُسَهَّمِ

وكقول الكُمَيْتِ يَصِفُ أَثَارَ السَّيْفِ

٢٨ تُشَبِّهُ فِي الْهَلَامِ أَثَارَهَا مَشَافِرَ قَرْحَى أَكَلْنَ الْبَرِيرَا

وكقول الشَّمَاخِ يَصِفُ فَرْسًا

٢٩ صَفُوحٌ بِخَدَّيْهَا وَقَدْ طَالَ جَرِيهَا كَمَا قَلَبَ الْكَفَّ الْأَلْدُ الْمَجَادِلُ

وكقول ثَعْلَبَةَ بْنِ صُغَيْرٍ الْمَازِنِي يَصِفُ الرِّيَابَ^{٢٧}

٣٠ كَانَ الرِّيَابُ^{٢٨} دُوبَيْنَ السَّحَابِ نَعَامٌ يُعَلِّقُ بِالْأَرْجَلِ

وكقول عَدَّى بْنِ الرَّقَاعِ يَصِفُ قَرْنَ خَشَفَ

٣١ تَرْجَى أَغْنَى كَانَ إِبْرَةً رَوْقِهِ قَلَمٌ أَصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مِدَادَهَا

وكقول امرئ القيس

٣٢ مُهْفَهَفَةٌ بَيَّضَاءُ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّاجِنَجَلِ

٣٣ تُضِيءُ الظُّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهُمَا مَنَارَةٌ مُمَسَّى رَاهِبٍ مُتَبَتِّلِ

وقال يَصِفُ نَعْمَةً بَشَرَتْهَا

٢٧) 'I. Dur. Gen., 204; 'Iqd, III, 94; 'Ag., IV, 140. XVIII, 183 (bis); Yâqût, I, 151.

٢٨) Lis. 'al-'Ar., III, 392, أَثَارَهَا مَشَافِرَ تُشَبِّهُ

٢٩) Lis. 'al-'Ar., III, 346, إِذَا per المَجَادِلِ e وَقَدْ

٣٠) Kâm., 484, 758, تَعَلَّقَ (Fleischer corr. تَعَلَّقَ); Mut. W.,

546, تَعَلَّقَ; Mut. 'U., I, 62, تَعَلَّقَ; T. 'A. (voc. رَب), id.

٣١) Kâm., 367, 514; 'Iqd, II, 221. III, 137; Şahâh (voc. زَجَا);

'Umdah, 171, 196; 'Asâs, I, 4; Lis. 'al-'Ar., IV, 64. VIII,

226; Muzhir, II, 180; Hiz. 'I. H., 126 1° em., 127 2° em.,

494 يَزْجِي .

٣٢) Ahlw., 147; Lis. 'al-'Ar., XIII, 348; T. 'A. (voc. تَرَب).

٣٣) Ahlw., 148.

- ٣٤ من القاصراتِ الطَّرَفِ لَوْنَبَ مُجَوَّلٌ ٩) مِنَ الدَّرِّ فَوْقِ اللَّتَبِ (10) مِنْهَا لَأَثَرًا
وَقَالَ حَاتِمُ الطَّائِي يَصِفُ ثَغْرَ امْرَأَةٍ
٣٥ كَأَنَّ مِیْضَ الْبَرْقِ بَيِّنِي وَبَيْنَهَا إِذَا حَانَ مِنْ بَعْضِ الْحَدِيثِ اتِّسَامُهَا (11)
وَقَالَ آخِرُ
٣٦ لَوْ كُنْتُ لَيْلًا مِنْ لَسَالِي الزُّهْرِ كُنْتُ مِنَ الْبَيْضِ وَقَاءَ الْبَدْرِ
٣٧ قَمْرَاءَ لَا يَشْقَى بِهَا مَنْ يَسْرِى
وَقَالَ ابْنُ عَنَقَاءَ الْفَزَارِيُّ يَمْدَحُ عَمِيلَةً بِنَ أَسْمَاءَ بِنَ خَارِجَةَ الْفَزَارِيَّ
٣٨ كَأَنَّ الثَّرِيَّاءَ عَلَّقَتْ فِي جَبِينِهِ وَفِي أَنْفِهِ الشَّعْرَى وَفِي جِيدِهِ الْقَمَرَ
وَقَالَ نَهَائِيَّةٌ وَصَفَ الْخُلْفَ قَوْلَ زُهَيْرٍ فِي هَرَمٍ
٣٩ يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا طَعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَنَقَا
وَقَوْلُهُ
٤٠ عَلَى مُكْثَرِهِمْ حَقٌّ مَنْ يَعْتَرِبُهُمْ وَعِنْدَ الْمُقْلِينَ السَّمَاحَةُ وَالْبَدَلُ
وَقَوْلُهُ
٤١ لَوْ كَانَ يَقْعُدُ فَوْقَ الشَّمْسِ مَنْ كَرَّمَ قَوْمٌ بِأَحْسَابِهِمْ أَوْ مَجْدِهِمْ فَعَدُوا

٣٤) Ahlw., 129, var.; Lis. 'al-'Ar., XIII, 207.

٣٦-٣٧) Meid., II, 564, الزهر per الدَّعْر.

٣٨) Ham., 696 (IV, 69), خَدَّه per وَجْهَهُ e أَنْفَهُ per جَبِينَهُ; Kām.,

الآخر e أَنْفَهُ per خَدَّه, جَبِينَهُ per يَمِينَهُ, 14; 'Iqd, II, 279, جِيدَهُ per الْقَمَرَ
id. e أَنْفَهُ per جِيدَهُ. 'Ag., XVII, 117, خَدَّه; Hiz., IV, 381,

٣٩) Ahlw., 85, var.; Diwân, 123, اطعنوا; Lis. 'al-'Ar., XII, 144,

id. e نَطَعْنُهُمْ. XIV, 253, ضارِبُهُمْ فَإِذَا مَا, Hiz., III, 184, اطعنوا.

٤٠) Ahlw., 91, var.; Diwân, 101, رَزَى per حَقٌّ; Šaw. 'al-Kassâf, 240; Hiz., II, 307.

٤١) Ahlw., 189, var. e بِأَوَّلِهِمْ per بِأَحْسَابِهِمْ; 'Iqd, III, 127, id;

Mut. 'U., I, 424, أَحَدٌ per كَرَّمَ بِأَبَائِهِمْ e أَحَدٌ.

وقوله¹²⁾

٤٢ مَن تَلَفَ مِنْهُمْ تَقَلَّ لَأَقِيْتُ سَيِّدَهُمْ مِثْلَ الْمُنْجُومِ الَّتِي يَسْرِى بِهَا السَّارِى

وَقَالَ حَسَّانُ فِي آلِ جَفَنَةَ

٤٣ يَعْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهَرُّ كَلَابُهُمْ لَا يَسْلُونُ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ

وَقَالَ الْأَعَشَى يَمْدَحُ الْمُحَلِّفَ

٤٤ تَنْشَبُ لِمَقْرُورٍ يَصْطَلِيَانِهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمُحَلِّفُ¹³⁾

وقوله

٤٥ أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ أَلْفٍ مِنَ الْقَوِّ مِ إِذَا مَا كَبَتْ وَجُوهُ الرِّجَالِ

وَقَالَ قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ الْمُنْقَرِىُّ¹⁴⁾

٤٦ وَاتَى لَعَبْدُ الضَّبِّفِ مِنْ غَيْرِ رِبِيَّةٍ وَمَا فِىَّ إِلَّا تِلْكَ مِنْ شَيْمِ الْعَبْدِ

وَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنَ الْأَزْدِ تَصِفُ قَوْمَهَا

٤٢) Ham., 700 (IV, 72); Kām., 47, 48; Saw. 'al-Kaššāf, 144; Hiz., IV, 242.

٤٣) Sibaw., 368, حتى لا; 'Iqd, I, 142. III, 144; 'Ag., VIII, 169. XIV, 3, 6. XVI, 18 (bis); 'al-Ḥuṣrī, III, 456; Mut. W., 358, يَعْشَوْنَ; Meid., II, 502, يَعْشَوْنَ; Har., 358, السَّوَادِ; Mut. 'U., I, 410; Muzhir, I, 78, حتى لا; Hiz., I, 411. II, 238, 241; T. 'A. (voc. حَتَّى).

٤٤) Kām., 145; 'Iqd, III, 144, لمقرورين (ma 2^a ed., III, 147, للمقرورين); 'Ag., VIII, 80; 'Umdah, 25; Saw. 'al-Kaššāf, 202, 203; 'Asās, I, 225; Har., Durrat 'al-Ġawwās, 161; Hiz., III, 211, 215, 2^o em.; Lis. 'al-'Ar., XI, 350.

٤٥) Ham., 729 (IV, 101), مَا دَامَ نَارًا, per رِبِيَّةٍ e مَا دَامَ نَارًا; Kām., 335, id. e 2^o em. لَعَبْدُ الضَّبِّفِ e مَا دَامَ نَارًا; 'Ag., XII, 150, نَارًا per رِبِيَّةٍ e مَا دَامَ نَارًا; Saw. 'al-Kaššāf, 144, come Ham.; 'I. Hiš. B. S., 11, مَا دَامَ نَارًا, e 2^o em. مَا دَامَ نَارًا; Lis. 'al-'Ar., XI, 350, مَا دَامَ نَارًا.

٤٧ قُمْ إِذَا حَضَرُوا الْهِيَاجَ فَلَا ضَرْبَ يَنْهَنِيهِمْ وَلَا زَجْرَ

٤٨ خُزْرُ الْعُيُونِ إِلَى لَوَائِهِمْ يَتَزَيَّدُونَ كَأَنَّهُمْ نُمُرٌ

وَقَوْلِ الْآخِرِ^{١٥}

٤٩ إِذَا قَمَّ اللَّقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزَمَهُ وَنَكَبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا

٥٠ فَأَكْرَمَ بِهِ مَنْ صَاحِبٌ إِنْ تَدَبَّعَتْهُ وَأَكْرَمَ بِهِ مَنْ طَالِبُ الْوِثْرِ طَالِبًا

وَقَالَ الْإِفْرَاطُ فِي الْأَعْرَاقِ كَقَوْلِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ

٥١ وَقَدْ أَغْتَدَى وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيَّكَلِ

وَقَوْلِ النَّابِغَةِ

٥٢ بِأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبٌ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوَكَبٌ

وَقَالَ طَرْفَةُ يَصِفُ سَيْفًا

٥٣ أَخَى ثَقَّةً لَا يَنْتَنِي عَنْ ضَرْبِي إِذَا قِيلَ^{١٦} مَهْلًا قُلْ حَاجِرُهُ قَدْ

وَقَوْلِ الْخَطِيبَةِ يَمْدَحُ ابْنَ شَمَّاسٍ

٥٤ مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُّوْا إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدْ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مُوقِدٍ

وَقَالَ ابْنُ الرَّعْلَاءِ الْغَسَّانِي يَصِفُ سَعَةً طَعْنَةً

٥٥ وَغَمُوسٍ تَضَلُّ فِيهَا يَدُ الْآسَى وَيَعْيِي طَبِيبُهَا بِالْإِدْوَاءِ

وَقَالَ تَابِطُ شَرًّا يَمْدَحُ شَمْسَ بْنِ مَالِكٍ

١٥) Ham., 32 (I, 37); Kām., 118, وَأَعْرَضَ per وَنَكَبَ; 'Iqd, I, 304, وَاصْرَبَ; 'Aynî, I, 472; Hiz., III, 444.

٥١) Ahlw., 148; Šaw. 'al-Kaššâf, 246; 'I. Ya'îs, 20; Mut. 'U, II, 168, 2° em.; Hiz. 'I. H., 438, 472, 2° em.; Hiz., I, 560; Lis. 'al-'Ar., IV, 374. XIV, 225, 2° em.

٥٢) Ahlw., 5; 'Iqd, I, 180, فَانَكَ; Šarh 'al-Tanwîr, I, 54, id.

٥٣) Ahlw., 59; Cod. Vat. 364, f. 88 r°.

٥٤) 'Iqd, III, 117, 127; 'Ag., II, 61; Šarh 'al-Tanwîr, II, 100; Muf., 113; Šaw. 'al-Kaššâf, 98; 'Aynî, IV, 439; 'I. Ya'îs, 21; Har., 578; Mut. 'U., I, 411; Hiz., III, 215; Lane, I, 2054.

٥٦ وَيَسْبِقُ وَقَدْ رِيحٌ مِنْ حَيْثُ تَنْتَحِي إِلَى نَحْوِهِ مِنْ شِدَّةِ الْمَتَدَارِكِ

وقال قيس بن الخطيم

٥٧ وَإِنِّي لَنَدَى لِلْحَرْبِ الْعَوَانِ مُوَكَّلٌ بِأَقْدَامِ نَفْسٍ مَا أُرِيدُ بَقَاءَهَا

وقال قيس بن سعد (١٧) عُبَادَةَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ

٥٨ لَوْ عَدَدَ النَّاسُ مَا فِيهِ لَمَا بَرَحْتُ تُثْنِي لِلْخَنَاصِرِ حَتَّى يَنْفِذَ الْعَدُوُّ

قَالَ أَعَشَى بِأَهْلَكَةٍ فِي الْمُنْتَشِرِ بْنِ وَهَبٍ

٥٩ لَا يَأْمَنُ النَّاسُ مُمْسَاهَ وَمُصْبَحَهُ (١٨) فِي كُلِّ أَوْبٍ وَإِنْ لَمْ يَغْزُ يُنْتَظَرُ (١٩)

٦٠ وَاللَّهِ لَوْ بَكَ لَمْ أَدَعْ أَحَدًا إِلَّا فَنِلْتُ لِفَاتِنِي (٢٠) الْوَتَرُ

وكقول الآخر رجل من بني تميم (٢١) يمدح قومه

٦١ إِذَا اسْتَنْجَدُوا لَمْ يَسْأَلُوا مِنْ نَعْلِهِمْ لَأَيَّةَ حَرْبٍ أَمْ لَأَيِّ مَكَانٍ

وكقول المرار

٦٢ رَمَى رَمِيَّةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ عَامِرٍ وَذُبْيَانِهَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا شَرِيدُهَا

وكقول ابن جبلة يمدح حميدًا

٦٣ لَوْلَاكَ مَا كَانَ سَدَى وَلَا نَدَى وَلَا فُرَيْشٌ عُرِفَتْ وَلَا الْعَرَبُ

وقال في لطافة المعنى وهو الدلالة بالتعريض على التصريح كقول امرئ

القيس

٥٦) Ham., 42 (I, 48) ed edizione di Calcutta, 1856, p. 5,

بِمُنْخَرِقٍ مِنْ شِدَّةٍ; Iqd, I, 308; يَنْتَحِي بِمُنْخَرِقٍ مِنْ شِدَّةٍ

٥٧) Ham., 87 (I, 96); فَاتِي فِي الْحَرْبِ الصُّرُوسِ; Ayni, III, 223, لَانِي فِي الْحَرْبِ

لَا أُرِيدُ e III, 168, وَإِنِّي فِي الْحَرْبِ الصُّرُوسِ; Hiz., I, 423. III, 168,

٥٩) Kām., 752, per يَأْتِي e فِي per من, 'Ag., IX, 171, يَغْزُ per فَج,

أَوْب; Hiz., I, 96, id.

٦١) Ham., 57 (I, 64), لَأَيِّ per بَأَيِّ; Iqd, I, 41, لَا per لَمْ,

per حَرْب e III, 88, أَمْ per او

٦٣) 'Ag., XVIII, 102, سَدَى per سَرَى.

- ٩٤ أَمْرُ خِيَامُهُمْ أَمْرُ عَشْرِ أَمِ الْقَلْبُ فِي أَثَرِهِمْ مُنَحْدَرُ
الْمَرْخِ الزُّنْدِ وَالْعُشْرِ الزُّنْدِ فَالزُّنْدُ قَائِمٌ وَالزُّنْدُ مَسْطُوحَةٌ عَلَى الْأَرْضِ
وَفِيهَا فُرْصٌ فَبِوَضْعِ طَرَفِ عُودِ الْمَرْخِ الْقَائِمِ فِي الْفُرْصِ الَّذِي فِي اللَّوْحِ
الْعُشْرِ الْمَسْطُوحِ ثَمَّ يُدَارُ فَيُورَى نَارًا فَقَالَ أَمْرُ الْقَيْسِ أَمَّ مَقِيمُونَ كَعُودِ
الْمَرْخِ أَمْ قَدْ حَقُّوا لِلرَّحْلَةِ كَانَسَاطِ الْعُشْرِ أَمْ قَدْ ارْتَحَلُوا فَالْقَلْبُ فِي
أَثَرِهِمْ مُنَحْدَرٌ وَفِيهِ قَوْلٌ آخَرُ كُلَّمَا يَبْدُو عَلَى الْإِيْمَاءِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ
التَّصْرِيحِ لِمَنْ يُحْسِنُ فَهْمَهُ وَاسْتِنْبَاطَهُ وَكَقَوْلِ أَمْرِ الْقَيْسِ أَيْضًا
٩٥ وَخَلِيلٌ قَدْ أَفَارِقَهُ ثُمَّ لَا أَبْكِي عَلَى أَثَرِهِ
وَكَقَوْلِ مُهَلِّدِ بْنِ رَبِيعَةَ
٩٦ يُبْكِي عَلَيْنَا وَلَا تُبْكِي عَلَى أَحَدٍ لَنَحْنُ أَغْلَظُ أَكْبَادًا مِنَ الْأَبْلِ
وَكَقَوْلِ جَرِيرٍ
٩٧ وَاتَى لِأَسْتَحْيِي أَخِي أَنْ أَرَى لَهُ عَلَى مِنَ الْفَضْلِ الَّذِي لَا يَرَى لِيَا
يُرِيدُ أَنْ أَرَى لَهُ نِعْمَةً عَلَى لَا يَرَى لِي مِثْلَهَا عَلَيْهِ وَكَقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ (٢٢)
٩٨ وَقَدْ جَعَلَ الْوَسْمَى يُنْبِتُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ بَنِي رُومَانَ نَبْعًا وَشَوْحَطًا
يُرِيدُ الْمُنْتَغَالِبَ عَلَى الْمَاءِ وَالْكَلَا وَكَقَوْلِ عُرْوَةَ بْنِ الْوَرْدِ (٢٣)
٩٩ أَقْسَمَ جِسْمِي فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ وَأَحْسُو قِرَاجَ الْمَاءِ وَالْمَاءِ بَارِدٍ
يُرِيدُ أَوْثَرَ أَضْيَافِي بَزَادِي وَكَقَوْلِ نَضِيبِ (٢٤) فِي سَلِيمَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ
٧٠ فَعَاجُوا فَأَتَيْنَا بِالَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ وَلَوْ سَكَنُوا أَتَيْنَتْ عَلَيْكَ الْحَقَائِبُ

٢٢) Ahlw., 126.

٢٣) Ahlw., 134, var.

٢٤) Ham., 292 (II, 73); Hiz., II, 512.

٢٥) Kâm., 341, 310, الْحَقُّ per الْفَضْلُ; Hiz., II, 168, id.

٢٦) Saw. 'al-Kassâf, 163, قَدْ يَجْعَلُ, ma in Kâssâf, Bûlâq, 1281,

II, 297, وَقَدْ جَعَلَ, Lis. 'al-'Ar., IX, 201, رُومَانَ per دُونَ.

٢٧) Ham., 723 (IV, 95); Kâm., 36; 'Iqd, I, 87.

٢٨) Kâm., 104; 'Iqd, I, 214; 'Ag., III, 144; 'Umdah, 43; Mut. W., 368—69; Yâqût, IV, 910; Hiz., II, 413; T. 'A. (voc. حَدَّثَ).

يقول لما فيها من عطائك وكقول المثقّب²⁵ العبدى

٧١ يَجْرِى بِهَا لِلْجَاوِزِ عَنِّى وَلَوْ يَمْنَعُ²⁶ شَرِبِى لَسَقَتْنِى يَدِى
وكقول الآخر

٧٢ وَكَمْ مِنْ قَافٍ لَكَ نَالَ حَظًّا فَصَادَفَ مَا يُرِيدُ وَمَا تُرِيدُ
وَصَفَّ رَجُلًا دَعِيًّا نَسَبَهُ فَصَادَفَ الشَّاعِرُ مَا يُرِيدُ مِنْ اثْبَاتِهِ نَسَبَهُ

وصادف الشاعر ما يريد من برة له واجزأله عطيتته وكقول الاعرابى

٧٣ عَاجَبْتُ لِهَذِهِ زَجَرَتْ بَعِيرِى فَأَقْبَلَ كَلْبُنَا فَرَحٌ يَدُورُ

٧٤ وَيَخْشَى شَرَّهَا جَمَلِى وَكَلْبِى يُرْجِى خَيْرَهَا فِيمَا يَحِيرُ

يعنى زجره بعيره اذا اراد ان يتور به يزجره بشفته فالبعير يكرهها

للمرحلة والكلب يزجرها لانه دعا له وفيه قول آخر وكقول الشاعر²⁷

يصف ابلاً واردةً

٧٥ جَاءَتْ تَهْضُ الارضَ اِثَى هَضِّ تَدْفَعُ عَنْهَا بَعْضَهَا بَعْضُ

يعنى انها مستوية فى الحسن فكلمنا رأيت واحدة قلت هذه وفيه

تفسير آخر وقال فى الاستعارة وهو أن يستعار للشئ اسم غيره او

معنى سواه كقول امرئ القيس فى صفة الليل فاستعار وصف جمل

٧٦ فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرَدَفَ أَعْجَازًا²⁸ وَنَاءً بِكَلْكَلِ

وقال زهير

٧٧ فَشَدَّ وَلَمْ يَنْظُرْ بَيْوتَنَا كَثِيرَةً لَدَى حَيْثُ أَلْقَتْ رَحْلَهَا أَمْ قَشَعَمَ

٧٥) Lis. 'al-'Ar., IX, 116, per المَشَى e 2° em. يَدْفَعُ

عنها بعضها عن بعض.

٧٦) Ahlw., 148; 'Umdah, 180, بجوزه per بصلبه; 'al-Matal al-

Sā'ir, 230, وناء per وناء; Lis. 'al-'Ar., بجوزه; Muzhir, I,

174; Hiz., I, 372.

٧٧) Ahlw., 96, var.; Diwān, 87, تنفزع بيوت كثيرة; Cod. Vat.

- ولا رَحَلْ للمنيّة وقال تَابَطْ شَرًّا فِي شَمْسِ بْنِ مَالِكِ
 ٧٨ إِذَا هَزَزَتْ فِي عَظَمِ قُرْنٍ تَهَلَّلَتْ نَوَاجِدُ أَفْوَاهِ الْمَنَائِي الضَّوَا حِكِ
 ولا نَوَاجِدُ للمنيّة ولا فَمَ وقال ايضاً
 ٧٩ فَظَلَّ يِنَاجِي الْأَرْضَ لَمْ يَكْدَحِ الصَّفا بِهِ كَدْحَةً وَالْمَوْتُ حَزْبَانُ^{٢٩} يَنْظُرُ
 ولا عَيْنَ الْمَوْتِ وقال أَبُو ذُوَيْبٍ الْهَذَلِي
 ٨٠ وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْقَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ
 ولا ظُفْرَ للمنيّة وقال مَالِكُ بْنُ حَرِيمٍ^{٣٠} الْهَمْدَانِيّ يَصِفُ قَائِدَ ابِلِ
 ٨١ فَأَوْسَعْنَ عَقْبِيهِ دِمَاءً وَاصْبَحْتُ أَنْامِلَ رِجْلَيْهِ رَوَاعِفَ دُمَعَا
 ولا أَنْفٌ لِلنَّامِلِ وَلَا عَيْنَ وَقَالَ رَجُلٌ^{٣١} يَصِفُ قَيْمَ امْرَأَةٍ
 ٨٢ أَنَّى أُتِيحَ لَهَا حِرْبَاءٌ تَنْضَبِي لَا يُرْسِلُ السَّاقِ إِلَّا مُمَسِّكًا سَاقَا
 فَاسْتَعَارَ لَهُ وَصْفَ الْحِرْبَاءِ وَكَقَوْلِ عَرَابِيٍّ^{٣٢} يَصِفُ رَجُلًا
 ٨٣ وَدَاهِيَةَ جَرِّهَا^{٣٣} جَارُمٌ جَعَلْتُ رِدَائِي فِيهَا خِمَارًا

364, f°. 104 v°, يُفَرِّغُ; 'Asâs, I, 214, يَفْرِغُ; Hiz., I, 442.

III, 157, 159 come Diw.; Lane, I, 683, 2° em.

٧٨) Ham., 43 (I, 49); 'Iqd, I, 45. I, 308, male نَوَاجِرُ.

٧٩) Ham., 35 (I, 40), فَخَالَطَ سَهْلَ الْأَرْضِ; per فَخَالَطَ سَهْلَ الْأَرْضِ

'Ag., XVIII, 215, id.; 'Asâs, I, 151, id.; Hiz., III, 357, id.

٨٠) Kâm., 330; 'Iqd, III, 11, 28; Saw. 'al-Kasâf, 171, 185;
 'Aynî, III, 494; 'Usd 'al-Gâbah, V, 190; 'Abû 'l-F, I, 198;
 Damîrî, I, 72; Hiz., I, 202; T. 'A. (voc. نَشَبَ); Mehren,

Die Rhet. d. Ar., 39, لَمْ تَنْفَعِ.

٨٢) Şahâh (voc. حَرْبَ), لَهُ; Meid., II, 493, حَرْبَاءَ; بَلَّتْ بِأَشْوَسٍ مِنْ حَرْبَاءَ

Har., 458, أَنَّى أُتِيحَ لَهَا حِرْبَاءَ; Lis. 'al-'Ar., XII, 35,

أَنَّى أُتِيحَ لَهَا حِرْبَاءَ (cf. glossa marginale); I. His. B. S., 156,
 come Har.; Damîrî, I, 282, لَهُ; T. 'A. (voc. نَضَبَ), id.;
 Lane, I, 1472, come Har. con var. لَهُ.

٨٣) 'Asâs, I, 218, جَرِّهَا حَارُمَ; Lane, I, 1072, جَرِّهَا حَارُمَ; Diwân

- يَقُولُ قَنَعَتَ بِسَيْفِكَ رُؤُوسَ ابْطَالِهَا * وَكَقُولِ ذِي الرِّمَّةِ
 ٨٤ سَقَاهُ الشُّرَى كَأْسَ النُّعَاسِ فِرَاسُهُ لِدِينِ الْكَرَى مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ سَاجِدُ
 وَلَا دِينَ لِلْكَرَى وَلَا كَأْسَ لِلنُّعَاسِ وَقَالَ فِي حُسْنِ الْخُرُوجِ عَنْ بُكَاءِ الطَّلَلِ
 وَوَصْفِ الْإِبِلِ وَتَحْمِلِ الْأَطْعَامِ وَفِرَاقِ الْجِيرَانِ بِغَيْرِ تَعٍّ ذَا وَعَدٍّ عَنْ ذَا
 وَادْكُرْ كَذَا بَلْ مِنْ صَدْرِ إِلَى عَجْزٍ لَا يَنْتَعِدَاهُ إِلَى سِوَاهُ وَلَا يُقَرِّنُهُ بِغَيْرِهِ
 قَالَ الْأَعَشَى يَمْدَحُ الْإِسْوَدَ بْنَ الْمُنْذِرِ
 ٨٥ لَا تَشْكِي إِلَيَّ وَانْتَجِبْ عَنِ الْأَسَدِ وَدَّ أَهْلَ النَّدَى وَأَهْلَ الْفَعَالِ
 وَقَالَ يَمْدَحُ هَوْدَةَ
 ٨٦ أَنْصَبْتُهَا بَعْدَ مَا طَالَ الْهَبَابُ بِهَا تَوَمُّ هَوْدَةَ لَا نِكْسًا وَلَا وَرَعًا
 وَقَالَ الْخَطِيبَةُ يَمْدَحُ ابْنَ شَمْسٍ
 ٨٧ مَا زَالَتِ الْعُوجَاءُ تَرْمِي زِمَامَهَا إِلَيْكَ ابْنَ شَمْسٍ تَرُوحُ وَتَغْتَدِي
 وَكَقُولِ الشَّمَاخِ يَمْدَحُ عَرَابَةَ الْأَوْسَى
 ٨٨ إِذَا بَلَّغْتَنِي وَحَمَلْتَ رَحْلِي عَرَابَةَ فَأَشْرِقِي بِدَمِ الْوَتِينِ
 وَقَالَ عَنُتْرَةَ
 ٨٩ حَبِيبَتِ مَنْ طَلَلِ تَقْدَامَ عَهْدِهِ أَفْوَى وَأَقْفَرَ بَعْدَ أُمِّ الْهَيْثَمِ
 وَقَالَ حَسَّانُ وَقَدْ تَقْدَمُ فِي بَابِ الْهَجَاءِ وَأَعْدَنَاهُ هَاهُنَا لِأَنَّهُ خُرُوجٌ عَلَى

'al-Ḥansâ', 31, 1° em. وهاجرة حُرِّها صَاخِدٌ. Cf. 'I. Dur.

K. M., 7 e 'Umdah, 199.

٨٥) Hiz., IV, 180.

٨٧) 'Aynî, IV, 439, تجرى صفورها per ترمى زمامها Hiz., III, 662,

الوجناء تجرى صفورها.

٨٨) Kâm., 75, 396; 'Iqd, III, 149; 'Ag., VIII, 106, 107; 'Usd
 'al-Ġâbah, III, 399; Damîrî, II, 388; 'al-Maṭal 'al-Sâ'ir,
 498, فاسر لي Hiz., I, 453. II, 222.

٨٩) Ahlw., 45; 'Ag., VII, 137. VIII, 134. XV, 132, 133; Cod.
 Vat. 364, fo. 156 r°, اهله; 'al-Maṭal 'al-Sâ'ir, 371; 'Aynî,
 III, 188.

هذا السبيل من نسيب الى هجاء

- ٩٠ ان كُنْتُ كاذِبَةً الذی حَدَّثَنِي فَنَجَوْتُ مَنْجَى الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ
 ٩١ تَرَكَ الْأَحِبَّةَ أَنْ يُقَاتِلَ دُونَهُمْ وَنَجَا بِرَأْسِ طِمْرَةٍ وَلِجَامٍ
 وَقَالَ حَاتِمُ الطَّائِي يَمْدَحُ بَنِي بَدْرِ
 ٩٢ ان كُنْتُ كَارِهَةً لِعَيْشَتِنَا هَاتِي فَحَلِي (٣٤) فِي بَنِي بَدْرِ
 وَقَالَ ذُو الرِّمَّةِ يَمْدَحُ هَلَالَ بْنَ أَحْوَزَ الْمَازِنِي
 ٩٣ حَنَنْتُ إِلَى نَعَمِ الدَّهْنِ فَقُلْتُ لَهَا أُمِّي هَلَالًا عَلَى التَّوْفِيقِ وَالرَّشْدِ
 وَقَالِي فِي مُحَاوَرَةِ الْأَصْدَادِ وَهُوَ ذَكَرَ الشَّيْءَ مَعَا يَعْنِي وَجُودَهُ كَقَوْلِهِ تَبَارَكَ
 وَتَعَالَى لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (٣٥) وَقَالَ زُهَيْرٌ فِي الْفَرَائِصِ
 ٩٤ هَنِئْنَا لِنَعْمِ السَّيِّدَانِ وَجِدْنَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرَمٍ
 السَّحِيلُ ضِدُّ الْمُبْرَمِ وَقَالَ
 ٩٥ فَظَلَّ قَصِيرًا عَلَى قَوْمِهِ وَظَلَّ عَلَى النَّاسِ يَوْمًا (٣٦) طَوِيلًا
 ٩٦ فِي كَفِّهِ مُعْطِيَةٌ مَنْوَعٌ صَفْرَاءُ تَعْصِي بَعْدَ مَا تُطِيعُ
 وَقَالَ فِي الْمُطَابَقِ وَهُوَ تَكْرِيرُ اللَّفْظَةِ بِعَيْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى
 وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ (٣٧) وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى
 وَمَا هُمْ بِسُكَارَى (٣٨) وَقَالَ طَرْفَةُ
 ٩٧ كَرِيمٌ يَرَوِي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ أَنَّ مُتَنَا صَدَى آيُنَا الصَّدَى
 الصَّدَى الْهَامَةُ وَالصَّدَى الْعَطَشُ وَقَالَ آخَرُ هُوَ حَسَنٌ

٩٠-٩١) V. versi ١٢-١٣.

٩٢) Diwân, 36, معيشتنا; Kâm., 452, id. ed. قَاتَا; 'Ag., XVI, 108, come Diw.; Lis. 'al-'Ar., VII, 70, هَاتَا.

٩٣) Kâm., 260; Hiz., IV, 120, هَلَالَا per بَلَالَا.

٩٤) Ahlw., 95, هَنِئْنَا per يَمِينًا; Diwân, 83, id.; Cod. Vat. 364, f.º 98 vº., id.; 'Asâs, I, 31, id.; Hiz., I, 438. IV, 105, id.

٩٥) Ahlw., 88, صَحْبِهِ per قَوْمِهِ e الْقَوْمُ per النَّاسِ; Diwân, 191, id.

٩٦) Ahlw., 58.

٩٨ إِنَّ النِّسَى نَاوَلْتَنِي فَرَدْتُهَا قَتَلْتُ قَتَلْتُ فَهَاتَهَا لَمْ تُقْتَلِ
وقال جرير

٩٩ مَا زَالَ مَعْقُولًا عَقْلًا عَنِ النَّدَى وَمَا زَالَ مَحْبُوسًا عَنِ الْخَيْرِ حَابِسُ
وقال أعرابي

١٠٠ تَمَرِي بَانِسَانَهَا إِنْسَانٌ مَقْلَتَهَا إِنْسَانَةٌ مِنْ جَوَارِي الْحَيِّ عَطْبُولُ
أَرَادَ تَمَرِي بِذَكَرِ حَبِيبِهَا دَمُوعَهَا وَقَالَ الْأَخْوَصُ

١٠١ سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ
مَطَرٌ مِنَ الْغَيْثِ وَمَطَرٌ اسْمُ رَجُلٍ وَقَالَ أَعْرَابِي أَيْضًا

١٠٢ وَمَصْرُوبٌ يَتْنٌ لَغَيْرِ ضَرْبٍ يُطَرِّحُهُ الطَّرَافُ إِلَى الطَّرَافِ
الْمَصْرُوبُ مِنَ ضَرْبِ الثَّلَاجِ يُرِيدُ أَصَابَهُ الضَّرْبُ مِنَ الثَّلَاجِ وَهُوَ يَتْنٌ
لَغَيْرِ ضَرْبٍ وَقَالَ أَعْرَابِي يَصِفُ سَهْمًا رَمَى بِهِ عَيْبَرًا فَأَنْفَذَهُ

١٠٣ حَتَّى تَجَا مِنْ جَوْفِهِ وَمَا تَجَا

يُرِيدُ تَجَا الشَّهْمُ مِنْ جَوْفِ الْعَيْبَرِ وَمَا تَجَا الْعَيْبَرُ مِنَ الرَّمِيَةِ بِالْمَنْبِيَةِ وَقَالَ
ابْنُ أُخْتٍ تَأَبَّطُ شَرًّا^{٩٩}

١٠٤ كُلُّ مَاضٍ قَدْ تَرَدَّى بِمَاضٍ كَسَنَا السَّبَرَى إِذَا مَا يُسَلُّ
يُرِيدُ مَاضِيًّا مِنَ الرِّجَالِ تَرَدَّى بِسَيْفٍ مَاضٍ قَاطِعٍ وَقَالَ

٩٨) 'I. Dur. K. M., 14; 'Ag., VIII, 169 (bis), عاطيتني e عاشيتنيها, ناولتني; Cod. Vat. 364, f°. 33 v°. 33, فشربتها, 'Asās, II, 151; Har., 452, عاطيتني; Har., Durrat al-Ġawwās, 120, عاطيتني, 'I. His. 'al-'Ar., XIV, 68, فهايتها per فليتها B. S., 40; Hiz., II, 238, 240.

٩٩) Ham., 196 (I, 209), وما زال per وما زال, والخير per المجد e فما زال, 'al-Matal 'al-Sā'ir, 456, وما per.

١٠٠) Lis. 'al-'Ar., VII, 310, في سواد الليل, من جوارى الحي per.

١٠١) Sibaw., I, 271; 'Iqd, III, 271; 'Ag., XIV, 64 (bis), 65 (bis); 'Aynī, I, 109. III, 467. IV, 211; Hiz., I, 294. III, 134.

١٠٢) Ham., 384, (II, 162).

١.٥ وكم من حُسامٍ مرتدٍ بحُسامِهِ وكم عاملٍ فيهِم باسَمٍ عامل
قال فاما جَزَالَةُ اللفظِ فما لم يكن بالمُغْرِبِ المستغْفِي البَدَوِي يوماً طويلاً
وقال طرفة

١.٦ حُسامٌ اذا ما قُمتُ منتصراً به كفى العودَ منك البدءُ ليس بمُعَصَدٍ
وقال

١.٧ شاققتُ هَواكَ على نَواكَ كما الأقوآءُ مختلفٌ ومُؤْتَلِفٌ
وقال مهلهل

١.٨ فان تكو بالذنايب طال ليلى فقد أبكى من الليل القصير
وقال عمرو بن معدى كرب

١.٩ أعاذلُ انه مالٌ طريفٌ أحبُّ الى من مالٍ تِلَادٍ
وقال الأعشى

١١. فأرى من عصاك أصبَحَ مَحْزُو نأ وكعبُ الذئبِ يُطِيعُكَ عالٍ
وقال حميد بن قور يصف ذئباً

١١١ ينأ باحدى مُقْلَتَيْهِ وَيَتَقَى^{٤٥} بأخرى الأعادى فهو يَقْظَانُ نائمٌ
وقال حارثة بن بدر الغداني

١١٢ ولا تليين اذا عوسرتَ مَقْسُرةً وكلُّ أمرك ما يوسرتَ مَيَسُورٌ

١.٦) Ahlw., 59, var. Poi منه e بِمِعَصَدٍ; Cod. Vat. 364, f° 88 r°, منه.

١.٨) 'Iqd, III, 96, يك, 'Ag., IV, 147, 150, id.; Şahâh (voc. يبكى e يبكى من على e من على (ذنب), id. e يبكى 'Aynî, IV, 463, يك, T. 'A. (voc. ذنب) come Şahâh.

١.٩) 'Ag., IX, 13.

١١.) 'Ag., X, 24, وارى; Hiz., IV, 183, id.

١١١) 'Iqd, III, 356; Damîrî, I, 440, هاجع per نائم; Flügel, Gr. Sch., 144 (e citazioni, nota 2), المنايا per الاعادى.

١١٢) 'Ag., XXI, 28, مقتسرة; Wright op., 104.

وقال أعرابيٌ يصف فرساً

41)

والاجازة اجتماع الاخوات كالعين والغين والسين والشين والتاء والتاء
كقول الشاعر

113 فَبَحَّتْ مِنْ سَالِفَةٍ وَمِنْ صُدُغٍ كَأَنَّهَا كُشِيَتْ صَبَبٌ فِي صُقْعٍ
وكقوله

114 أَلَدْتُ مِنْ ظَهْرِ فَرَسٍ يَوْمَ عَلَى بَطْنِ فُرُوشٍ

وكقول اليهودي

115 رَبِّ شَتَمِ سَمْعَتَهُ فَتَصَامَهُ تَ وَعَنَى تَرَكَتُهُ فَكُفَيْتُ

116 يَنْفَعُ الطَّيِّبُ الْقَلِيلُ مِنَ الرِّزْقِ وَلَا يَنْفَعُ الْكَثِيرُ الْخَبِيثُ

فجمعوا بين العين والغين والسين والشين والتاء والتاء هذا النوع

يُسَمَّى الْإِكْفَاءَ وَالِإِيطَاءَ تَكْرِيرِ الْقَافِيَةِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ كَقَوْلِ حَاتِمِ

117 أَمَّاوَى أَنْ يُصْبِحَ صَدَاقٌ بِقَفْرَةٍ مِنَ الْأَرْضِ لَا مَاءَ لَدَى وَلَا خَمْرُ
وقال فيها

118 يُفَاكُّ بِهِ الْعَانِي وَيُوكِلُ طَيِّبًا وَمَا أَنْ تَعْرِيه الْقِدَاحُ وَلَا الْحَمْرُ

فكرر الحمر بمعنى واحد ولا السفساف العامى ولكن ما اشتدَّ أسرُه

وسهل لفظُه ونأى واستصعب على غير المطبوعين مَرَامُه وتوقم إمكانه

واتساق النظم ما طاب قريضه وسلم من السناد والاقواء والاكفاء

والاجازة والايطاء وغير ذلك من عيوب الشعر وما قد سهل العلماء

113) Wright op., 57; Lis. 'al-'Ar., X, 322, صُقْعٌ, 323.

115) 'Aynī, IV, 332, وَعَنَى (بالعين المعجمة) وغى; T. 'A (voc. قات), 332.

116) T. 'A., (voc. خبت); Lane, I, 693; Nöldeke, Beitr., 72.

117) Dīwān, 40, لَدَى هناك; Kām., 213; 'Ag., XVI, 105; Hiz., II, 163.

118) Dīwān, 40; 'Ag., XVI, 105, تَعْرِيه; Hiz., II, 163, يَعْرِيه e
لَحْمٍ per القمر.

اجازته من قصر ممدود ومد مقصور وضروب آخر كثيرة وإن كان ذلك قد فعله القدماء وجاء عن فحولة الشعراء وقد جئنا ببعض ما روى في ذلك في هذه الابيات التي ذكرناها خاصة فالسناد دخول الفتححة على الضمة والكسرة نحو قول ورقاء بن زهير العبسي

رَأَيْتُ زُهَيْرًا تَحْتَ كُلِّ خَالِدٍ فَأَقْبَلْتُ أَسْعَى كَالْعَاجُولِ أَبْصَارُ ١١٩

فَشَلَّتْ يَمِينِي يَوْمَ أَضْرِبَ خَالِدًا وَيَمْنَعُهُ مِنِّي الْحَدِيدُ الْمُطَاقِرُ ١٢٠

فَكَسَّرَ وَفَتَحَ وَالْأَقْوَاءُ مِثْلُ قَوْلِ الشَّاعِرِ (٤٢)

خَلِيلِي أَتَى قَدْ سَأَلْتُ فَأَبْشَرَا بِمَكَّةَ أَيَّامَ التَّحَرُّجِ وَالتَّحَرُّ ١٢١

إِذَا قَبْلَ الْإِنْسَانِ آخِرَ يَشْتَهِي تَنَابُهَا لَمْ يَأْتُمْ وَكَانَ لَهُ أَجْرُ ١٢٢

فَإِنْ زَادَ زَادَ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِهِ مِثْقَالُ يَمَحُو اللَّهُ عَنْهُ بِهَا الْبُزْرُ ١٢٣

فَكَسَّرَ وَرَفَعَ وَنَصَبَ وَالْكَفَاءَ دُخُولَ الذَّالِ عَلَى الظَّاءِ وَالنُّونِ عَلَى الْمِيمِ

وَهِيَ الْأَحْرُفُ الْمُتَشَابِهَةُ عَلَى اللِّسَانِ نَحْوُ قَوْلِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْقَعْنَبِيِّ

يَا دَارَ هِنْدٍ وَأَبْتَنَى مُعَاذٍ كَمَا تَهَا وَالْعَهْدُ مِنْ أَفْيَاطِ ١٢٤

فَجَمَعَ الذَّالَ وَالظَّاءَ وَكَقَوْلِ الْآخَرِ

بُنِيَ إِنْ الْبِرَّ شَيْءٌ هَيَّيْنِ الْمَنْطَفُ الطَّيِّبُ وَالطَّعِيمُ ١٢٥

١١٩) Ham., 419 (III, 56), e دعاني زهير, per فُجئت إليه e دعاني زهير, Ham., 419 (III, 56), Tabarî, II, 1339; 'Iqd, III, 61; 'Ag., X, 8, 15, 17. XIV, 66; 'I. 'al-'Atîr, I, 414; Lis. 'al-'Ar., VI, 198, 378. فُجئت إليه; Hiz., IV, 378.

١٢٠) Tabarî, II, 1339, وَجِصْنَهُ per وَيَمْنَعُهُ; 'Iqd, III, 61; 'Ag., X, 8. Ma X, 15, lin. 5, جعفر ابن ضربت ابن جعفر, 5, lin. 7, 2° em., واحرزه البيت; 'I. 'al-'Atîr, I, 414; Lis. 'al-'Ar., VI, 198; Hiz., IV, 378, وَيَمْنَعُهُ per وَيَسْتَرُهُ.

١٢٢) 'Ag., X, 50, اجرا, e X, 50, 52, per يَأْتُمْ بجرج.

١٢٣) 'Ag., X, 50, وزرا, 52.

١٢٥) Kām., 480, الطيب, per اللَّيْنِ.

فجمع النون والميم وقال المعدل من أبيات الشعر ما اعتدل شطره
وتكافأت حاشيتاه وتمّ باييهما وقف عليه معناه وأنما بدّها سائقاً^{٤٣}
ولاح دونها نيراً لاخصاصه بفضلها وسلية محاسنها وانها مستعيرة
بغير زينة ومتجسلة بما ناسبها منه لتوسطته دونها^{٤٤} ونأيه عن
التعدي والتقصير دونها والتوسط مدوح بكل لغة موسوم بكمال الحكمة
قال الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً^{٤٥} وقال عز وجل ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها وتبغ بين ذلك سبيلاً^{٤٦} وقيل دين الله بين المقصر
والغالي وقيل خير الأمور أوسطها وبعد فهو أقرب الاشعار من البلاغة
واحدها عند اهل الرواية وأشبهها بالامثال السائرة نحو القتل أقل
للقتل ولا عذر في عذر وأعذر من أنذر واذا ازدحم الجواب خفي
الصواب والحاجة فتفتق الحيلة والوفاء عقد الاخاء وبذل الموجد
غاية الجود فمن ذلك قول امرئ القيس

١٣٩ آله أنجح ما طلبت به واليسر خير حقيقة الرّحل

وقول النابغة

١٤٠ ألياس عما فات يعقب راحة ولرب مطعمة تعود ذباحا

وقال زهير بن ابي سلمى

١٤١ ومن يغترب يحسب عدواً صديقه ومن لا يكرم نفسه لا يكرم

وقول طرفة

١٤٢ ستبدي لك الايام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود

١٣٩) Ahlw., 144, var.; 'Umdah, 185.

١٤٠) Ahlw., 166, var. e والباس e يعقب.

١٤١) Ahlw., 97; Diwān, 92; Koseg., Carm. Huds., 22; 'I. Hiš. B. S., 2; Hiz. 'I. H., 239, يغترب.

١٤٢) Ahlw., 60; 'Iqd, I, 353. III, 117, 120; 'Ag., II, 50. IV, 55; Šarḥ 'al-Tanwīr, I, 4; 'Umdah, 96, 183; Lis. 'al-

١٣٠ أَرَى الدَّهْرَ كَنَزًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تَنْقُصُ الْإَيَّامُ وَالْدَّهْرُ يَنْقَدُ^{٤٧}
وقول المرقش الأكبر

١٣١ لَيْسَ عَلَى طُولِ الْحَيَاةِ نَدَمٌ وَمَنْ ذَرَأَ الْمَرْءُ مَا قَدْ يَعْلَمُ
قال عدى بن زيد

١٣٢ قَدْ يُدْرِكُ الْمُبْطِئُ مِنْ حَظِّهِ وَالْخَيْرُ قَدْ يَسْبِقُ جُهْدَ الْحَرِيصِ
وقال الحطبيته اسمه جرول

١٣٣ مَنْ يَقْعِلُ الْخَيْرَ لَا يَعْدَمُ جَوَازِيَهُ لَا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ
وقول لبيد

١٣٤ أَكْذِبُ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا أَنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يَنْزِي بِالْأَمَلِ
وقول حسان^{٤٨}

١٣٥ فَلَا تُفْشِ سِرَّكَ إِلَّا إِلَيْكَ فَإِنَّ لِكُلِّ نَصِيحٍ نَصِيحًا
وقول القطامي

١٣٦ قَدْ يُدْرِكُ ائْتَانِي بَعْضَ حَاجَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْمُسْتَعَجِلِ النَّزْلُ

^{٤٧}Ar., XVII, 128; Hiz. 'I. H., 239, 562; T. 'A. (voc. رَيْتَ), 2° em.

١٣٠) Ahlw., 58, var. e تَنْقُصُ; Cod. Vat. 364, f° 84 r°, ارى العيش.

١٣١) Nöldeke, Beitr., 46, om. قد.

١٣٢) 'Iqd, I, 246, والجبن per والخير. III, 211; Hiz., I, 170.

١٣٣) Kām., 341; 'Iqd, I, 84, 342, 353. III, 120, جَوَازِيَهُ; 'Ag., II, 50 (bis); 'Umdah, 185; Meid., II, 541; 'Asās, I, 82; Hiz., I, 570; cf. Hiz. 'I. H., 364; Lane I, 422 (1° em.).

١٣٤) Huber, ١٢, وَأَكْذِبُ; Ham. (versio), I, 126, id.; Meid., II, 322, id.; Saw. 'al-Kassāf, 207, 250, id.; 'Aynī, IV, 177, id.; Hiz., II, 333 e IV, 69, id. II, 98; T. 'A. (voc. كَذِب), 1° em. Poi ibid. واكذب e (male) بالاقول.

١٣٥) Kām., 424.

١٣٦) Ham., 170 (I, 181), مع per من; 'Iqd, I, 246, 345; 'Ag., IX, 170. XX, 120, 131; Saw. 'al-Kassāf, 217, 250; Lis.

وَقَوْلُ الْأَصْبَطِ بْنِ قُرَيْعٍ

١٣٧ أَقْبَلُ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَفْعَةً

وَقَوْلُ عَبِيدِ بْنِ الْأَبَرَصِ

١٣٨ مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ بِأَكْرَمِهِ وَسَائِلُ اللَّهِ لَا يُخَيِّبُ

قال والابيات الغرّ واحداً أغرّ وهو ما نجم من صدر البيت بتمام معناه دون عجزه وكان لو طرح آخره لأغنى أوله بوضوح دلالتيه وإنما ألفنا هذه الابيات مصليةً وجعلناها بالسوابق لاحقةً لملائمتها أيها ومازجتها لها في اتفاق أوائلها وإن افترق أواخرها لأن سبيل المتكلم الافهام وبغية المتعلم^{١٣٩} الاستفهام فأخف الكلام على الناطق مؤونةً وأسهله على السامع تحملاً ما فهم عن ابتدائه مراد قائله وأبان قليله ووضح دليله فقد وصفت العرب اليجاز ففرطته وذكرت الاختصار ففصلته فقالوا المحبة دالة لا تخطئ ولا تبطئ ووحى صرح عن ضمير وأوماً فأغنى وهذه الطبقة من الاختيار والنوع كتشبيهه الخنساء وتبلى قالت الخنساء

١٣٩ وَإِنْ صَخْرًا لِنَاتِمِ الْهُدَا بِهِ كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارُ

وَقَالَتْ لَيْلَى

'al-'Ar., VIII, 389; Hiz. 'I. H., 203, 439; 'Aynî, III, 297; Hiz., I, 169. III, 124.

١٣٧) 'Iqd, I, 229, per فارص; 'Ag., XVI, 160, فاقبل; 'Aynî, IV, 335, id.; Hiz., IV, 589, id.

١٣٨) 'Iqd, III, 117.

١٣٩) Dîwân, 27; Kâm., 456, 737; 'Iqd, II, 22 2^a ediz.,

(لناتِمِ); 'Ag., VIII, 194. IX, 163. XIII, 138. XIV, 116.

XXI, 249, 2^o em.; Saw. 'al-Kassâf, 142 per اغر ابلج

وان صخرًا (manca il verso nel Kâssâf di Bûlâq, 1281);

Har., 516; Mut. 'U., II, 284; 'Usd 'al-Gâbah, V, 441,

اتم ابلج ياتم; Baiḍ., II, 231; Damîrî, II, 80; Hiz. 'I.

H. Cf. 224, 408; Hiz., I, 208. II, 486. III, 433.

١٤. قَوْمٌ رِبَاطُ الْخَيْلِ حَوْلَ بَيْتِهِمْ وَأَسِنَّةٌ زُرْقٌ يُخَلِّقْنَ نُجُومًا
وقال النابغة
١٤١. فَإِنَّكَ كَالْبَيْتِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ
وقال زهير
١٤٢. اخْوِثْقَةَ لَا يُدْهَبُ الْخَمْرُ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يُدْهَبُ الْمَالُ نَائِلُهُ
وقال حسان
١٤٣. رَبِّ جِلْمٍ أَضَاعَهُ عَدَمُ الْمَالِ لِوَجْهِ غَطَا عَلَيْهِ النَّعِيمُ
وقال عمرو
١٤٤. إِذَا لَمْ تَسْتَطِيعْ شَيْئًا فَدَعَهُ وَجَاوِزَةً إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ
وقال عبيد بن الأبرص
١٤٥. الْمَرْءُ مَا عَاشَ فِي تَكْذِيبٍ طَوَّلَ الْحَيَاةَ لَهُ تَعْذِيبُ
وقال الأعشى

١٤٠.) Vedi verso ٤.

١٤١.) Ahlw., 20, var. e كالليل; 'al-Ya'qûbî, I, 241, id.; Kâm., 447, id.; 'Iqd, I, 180, id.; 'Ag., IX, 161, 162 (bis), 163, 170, id.; Lis. 'al-'Ar., VI, 179, id.; Hiz., I, 145, 288, id.; Mut. 'U., وانك كالليل; 'al-Ma'âl 'al-Sâ'ir, 327, 452, id.; Hiz. I. H., 240, id.

١٤٢.) Ahlw., 93, e var. قد يهلك e لا تدعب. Diwân, 111,

e لا تتلف; 'Iqd, I, 109, قد يهلك e لا يتلف e اخی

يهلك nel 93 e 223; 'Saw. 'al-Kassâf, 93, اخی; قد يتلف 1° e 2° em.; Hiz. I. H., 80, id.; Hiz., II, 306, تتلف e قد يهلك.

١٤٣.) 'I. Hîs. S., 625; Mut. 'U., I, 483. II, 386, علم; Hiz., IV, 462.

١٤٤.) 'Iqd, II, 87, أمرا per شيئا; 'Ag., IX, 3. XIV, 25, 33, 35, 37, 38; 'Usd 'al-Gâbah, IV, 134; Damirî, I, 35; 'I. Hall. in vita الخليل; Hiz., III, 463. IV, 446; Mehren, Rhet. d. Ar., 102.

١٤٦ أَقْصِرْ فَكُلُّ طَالِبٍ سَيُكَمَّلُ إِذْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْحَبِيبِ عَوَّلٌ
وَقَالَ النَّابِغَةُ

١٤٧ تَعُدُّو الذَّنَابَ عَلَى مَنْ لَا كَلَابَ لَهُ وَتَتَّقِي مَرْبَصَ الْمُسْتَأْسِدِ الْحَامِي
وَقَالَ الْأَفْوَى الْأَوْدَى

١٤٨ لَا يُصْلِحُ النَّاسَ قَوْضَى لَا سَرَاةَ لَهُمْ وَلَا سَرَاةَ إِذَا جُهِلَهُمْ سَادُوا
وَقَالَ

١٤٩ لَا تَحْمَدَنَّ أَمْرًا حَتَّى تُجَرِّبَهُ وَلَا تَذَمَّنَّهُ مِنْ غَيْرِ تَجَرِّيبٍ
وَقَالَ

١٥٠ قَعُوا وَقَعَةً مَنْ يَنْجُ لَا يُخَرَّ بَعْدَهَا وَمَنْ يُكْخَرَمْ لَا يَتَّبِعُهُ الْمَلُومُ
قَالَ وَالْأَبْيَاتُ لِلْحَجَلَةِ مَا نُتِجَ قَافِيَةُ الْبَيْتِ عَنْ عَرُوضِهِ وَأَبَانَ عَجْرُهُ
بَغِيَّةً قَاتِلَهُ وَكَانَ كَكَحْجِيلٍ لِلْحَيْلِ وَالنُّورِ بِعَقِبِ اللَّيْلِ وَأَتَمَّا رَتَبْنَا هَذِهِ
فِي الطَّبَقَةِ الثَّالِثَةِ وَجَعَلْنَاهَا لِلْمُصَلِّيَةِ تَالِيَةً لَشَبَّهَهَا بِهَا وَمَقَارِبَتَهَا لَهَا
وَانْتِظَامُهَا وَإِنَّهُ إِذَا أُلْفَ بَيْنَ أَوَائِلِ الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ وَأَوَاخِرِ الرُّتَبَةِ
الثَّانِيَةِ خَلَصَتْ سَلِيمَةً مَعْتَدِلَةً فَإِذَا وُصِلَ بَيْنَ أَعْجَازِ الْأَبْيَاتِ الْمُصَلِّيَةِ
وَأَوَائِلِ شُطُورِ الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ حَصَلَتْ بَيْنَهُمَا مِظَنَّةٌ عَلَى جُودَةِ أَعْجَازِهَا
وَحُسْنِ مِقَاطِيعِهَا فِي الْإِسْتِقْلَالِ كَالْأَلِفَاتِ الْمَفْرَدَةِ الْمَعِينَةِ بِشَهْرَتِهَا عَنْ

١٤٧) Ahlw., 175, الْمُسْتَأْسِدُ per Tabarî, III, 307, id.;

Ṣaḥāḥ (voc. ثَفَرُ), الْمُسْتَفَرُّ; Lis. 'al-'Ar., V, 174, id.; Da-
mîrî, I, 440, الْحَامِي per الصَّارِي; Fragm. Hist., 254,
وَيَتَّقِي صَوْلَةً.

١٤٨) 'Iqd, I, 5. III, 135; Ṣaḥāḥ (voc. فَوْضَ); Mawardî, 3; Sarḥ
'al-Tanwîr, II, 101, الْقَوْمُ; Lis. 'al-'Ar., IX, 75, يَصْلُحُ
الْقَوْمُ; Muzhir, I, 81; Fâkihât 'al-Ḥulafâ', 112; Fragm.
Hist., 128, يَصْلُحُ النَّاسُ.

١٤٩) Meid., II, 485, نَحْمَدَنَّ.

الايغال كعبد المدان وأكل المزار وملاعب الاسنة وذى الرمحين وذى
البردين قال امرؤ القيس

١٥١ من ذكر ليلى وأين^{٥٠} ليلى وخير^{٥١} ما رمت لا ينال
وقال

١٥٢ ولو عن نثا غيره جاءنى وجرح اللسان كجرح اليد
وقال

١٥٣ فتملاً بيتنا أفطاً وسمناً وحسبك من غنى شبع وري
وقال الحرث بن ولاة الشيباني^{٥٢}

١٥٤ ان تأبوا نخلاً لغيرهم والقول تحقرة وقد ينمى
وقال مهلهل

١٥٥ هتكت به بيوت بنى عباد وبعض القتل أشفى للصدور
وقال عنزة

١٥٦ فافنى حياءك لا أبا لك واعلمى اتى امرؤ ساموت ان لم أقتل
وقال طرفة

١٥٧ بحسام سيفك او لسانك وال كلم^{٥٣} الأصيل كآرغب الكلم
وقال ايضاً^{٥٤}

١٥٨ وأعلم علماً ليس بالظن أنه اذا ذل مولى المر فهو ذليل

١٥١) Ahlw., 155, ما per لا.

١٥٢) Ahlw., 123.

١٥٣) Ahlw., 162; Lis. 'al-^cAr., XVII, 83.

١٥٤) Ham., 97 (I, 107), e أن يابروا.

١٥٥) 'Iqd, III, 96; 'Ag., IV, 143, 147, الغشم per الغشم, 'Aynf, IV, 463.

١٥٦) Ahlw., 42; Mut. 'U., II, 53, فافنى حياتك لا أبا لك فافدى; Hiz., II, 119.

١٥٧) Ahlw., 72.

١٥٨) Ahlw., 68; Ham., 321 (II, 101); Şahāh (voc. حصى); T. 'A. (voc. حظرب).

وَقَالَ الْأَعَشَى اسْمُهُ مَيْمُونُ بْنُ قَيْسٍ

١٥٩ فُذِّلَكَ أَحَرَى أَنْ يُنَالَ جَسِيمُهَا وَلَمَقَصْدُ أَبْقَى فِي الْمَسِيرِ وَالْحَقِّ

وَقَالَ الْأَفْوَى الْأَوْدَى

١٦٠ أَلَوْتُ بِأَصْبِعِهَا وَقَالَتْ أَنَّمَا يَكْفِيكَ مِمَّا لَا تَرَى مَا قَدْ تَرَى

وَقَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ

١٦١ فَاذَا وَذَلِكَ لَيْسَ إِلَّا ذِكْرُهُ وَإِذَا مَضَى شَيْءٌ كَانَ لَمْ يَفْعَلْ

وَقَالَ لَبِيدٌ

١٦٢ إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ أَسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ

وَقَالَ (٥٥)

١٦٣ وَلَمْ تُنَسِّنِي أَوْقَى الْمُصِيبَاتِ (٥٦) بَعْدَهُ وَلَكِنْ بَكَ الْقَرْحُ بِالْقَرْحِ أَوْجَعُ

قَالَ وَرَابِعُهَا الْإِيبَاتِ الْمُؤَكَّةُ وَهِيَ مَا اسْتَقَلَّتْ أَجْزَاؤُهَا وَتَعَاظَدَتْ فُصُولُهَا

وَكَثُرَتْ فَقَرَّحُهَا وَاعْتَدَلَتْ فُصُولُهَا فَهِيَ كَالْخَيْلِ الْمُؤَصَّحَةِ وَالْفُصُوصِ

الْمُجَجَّعَةِ وَالْبُرُودِ الْمُحَبَّرَةِ لَيْسَ يَحْتَاجُ وَاصِفُهَا إِلَى لَوْ كَانَ فِيهَا سَوَى

مَا فِيهَا وَهِيَ كَمَا قَالَ الطَّائِي فِي صِفَةِ مِثْلِهَا

١٦٤ تَحْتَثَالُ فِي مَقَوِّفِ الْأَنْوَانِ مِنْ فَاقِعٍ وَنَاصِرٍ وَقَانٍ

وَكَمَا قَالَ ابْنُ قَنَبَرٍ

١٦٥ كُئِلَ قَبْرٌ فِي مُحَاسِنِهَا كَائِنٌ فِي نَعْتِهِ مَثَلًا (٥٧)

١٥٩) Meid., III, 413, تَنَالَ جَسِيمُهَا.

إلى سنة ثمر, Iqđ, I, 149, 406 (II, 183); Ham., 1; Huber, 1; Ag., XI, 145. XIV, 101; Şahâh (voc. عذر); Muf., 41 (1° em.); Saw. 'al-Kasásáf, 124; Baiđ., I, 4, 435 (1° em.). II, 305 (1° em.); 'I. Hiş. B. S., 184; Hiz., II, 217; T. 'A. (voc. عذر); Lane, I, 1983.

١٦٣) Ham., 369 (II, 147), نَكَأَ e فَلَـم, Kām., 148, نَكَأَ; Ag., XVI, 111, نَكَأَ; Saw. 'al-Kasásáf, 170, id. e فَلَـم; 'Tbn Hall. in vita Dū 'l-Rummah, نَكَأَ e يَنْسِي, Hiz., II, 461, id.

١٦٥) 'Ag., XIII, 11, نَعْتُهُ per فرد في جزء من.

١٩٦ ليس فيها ما يُقال له كَمَلْتُ لو أَنَّ ذَا كَمَلَا
وقال امرؤ القيس

١٩٧ فَيُذَرُّكُهَا فَعِمْ دَاجِنٌ سَمِيعٌ بِصِيرٍ عَرُوفٌ نَكْرٌ^{٥٨}
١٩٨ أَلَّصَ الصُّرُوسَ حَنِئُ الصُّلُوعِ تَبُوعٌ صُلُوبٌ نَشِيطٌ أَشْرٌ
وقال أيضاً

١٩٩ مَكْرٌ مِفْرٌ^{٥٩} مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجَلْمُودٍ صَخِرَ حَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ عَدِ
وقال أيضاً

٢٠٠ سَلِيمُ الشَّطَا عَيْلُ الشَّوَى شَنِجُ النَّسَا لَهُ حَاجَبَاتٌ مُشْرِفَاتٌ عَلَى الْغَالِ
وقال زُهَيْرٌ

٢٠١ عَابَتْ لَهُ حِلْمِي وَأَكْرَمَتْ غَيْرَهُ وَأَعْرَضَتْ عَنْهُ وَهُوَ بِأَدِ مَقَاتِلُهُ
وقال الْأَعَشَى

٢٠٢ طَوِيلُ الْعِمَادِ رَفِيعُ الْيُوسَا دِ يَحْمِي الْمُضَافَ وَيُعْطِي الْفَقِيرَا
وقال زُهَيْرٌ^{٦٠}

٢٠٣ وَفِي الْحَلَمِ اذْهَانٌ وَفِي الْعَقْوِ دُرْبَةٌ وَفِي الصِّدْقِ مَنْجَاةٌ مِنَ الشَّدِّ فَاصْدُقْ

١٩٦) له per لها, XIII, 111, 'Ag.

١٩٧) Ahlw., 127, e فَيُذَرُّكُهَا, طلب نكر.

١٩٨) Ahlw., 127.

١٩٩) Ahlw., 148, var.; Sibaw., II, 336 (1° em.); Lis. 'al-'Ar., IX, 143 (2° em.); Hiz. 'I. H., 88, 462, 472 e cf. 325; Mehren, Rhet. d. Ar., 174.

٢٠٠) Ahlw., 154; 'Asâs, I, 332; Lis. 'al-'Ar., III, 134; Lane, I, 2475 (2° em.).

٢٠١) Ahlw., 93, واعرضت e عابت له حلماً واكرمت, Diwân, 113, id.; 'Iqd, II, 240, حلماً. Cf. 'Ag., XI, 113, lin. 3.

٢٠٣) Şaḥâḥ (voc. درب), 'Asâs, I, 174, id.; Mut. 'U., I, 480, id. e ذرسة, Lis. 'al-'Ar., XII, 64, اذهان; T. 'A. (voc. درب), id. 64. XVII, 19, من الشر.

وقال مُنْقَذُ بنِ الطَّمَّاحِ

١٧٤ يا نَضَلٌ (١) لِلضَّيْفِ الْغَرِيبِ وَلِإِجَارِ الْمَصَافِ وَمُحَدِّثِ الْحَرَمِ

وقال ذو الرِّمَّةِ

١٧٥ كَحَلَاءٍ فِي تَرْجٍ (٢) صَفْرَاءٍ فِي نَعَجٍ كَأَنَّهَا فَضَّةٌ قَدْ مَسَّهَا ذَهَبٌ

وقالت الْخَنَسَاءُ

١٧٦ الْمَجْدُ حُلَّتُهُ وَالْجُودُ عَلَّتُهُ وَالصَّدْقُ حَوَّزَتُهُ أَنْ قَرْنُهُ هَبَابَا

١٧٧ خَطَابُ مُعْصِلَةٍ فَرَّاجٌ مَظْلَمَةٌ أَنْ هَابَ مَضْلَعَةٌ أَتَى لَهَا بَابَا

وقالت لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةُ

١٧٨ أَلَا رَبَّ مَكْرُوبٍ أَجَبْتَ وَنَائِلٍ فَعَلْتَ وَمَعْرُوفٍ لَدَيْكَ وَمُنْكَرٍ

وقالت اخت مسعود بن شداد العدوية تَرْثِيهِ

١٧٩ حَمَالُ الْوَيْةِ شَدَّادٌ أَوْهِيَةٌ (٣) فَرَّاجٌ أَسَدَانِ

١٨٠ قَتْنَالُ طَاغِيَةٍ رَبَّاءٌ مَرْقَبَةٌ قَوْلٌ مَحْكَمَةٌ فَكَأَنَّ أَقْيَادَ

قال وخامسها الابيات المرجلة التي يكمل معنى كل بيت منها بتمامه

ولا ينفصل الكلام منه ببعض يحسن الوقوف عليه غير قافيته فهو-

ابعدُها من عموم البلاغة وأتمها عند اهل الرواية ان كان فهم

الابتداء مقرونا باخره وصدره منوطا بعجزه فلو طُرحت قافية البيت

وَجَبَتْ استحالتُه ونُسِبَ الى التخليط قائلُه فكان كما قال الطائي

١٨١ عَدَلًا شَبِيهًا بِالْجَنُونَ كَأَنَّمَا قَرَأَتْ بِهِ الْوَرَهَاءُ شَطْرَ كِتَابِ

وقال امرؤ القيس

(١٧٥) Smend, 8, نَعَجٍ per دَعَجٍ; Cod. Vat. 364, f°. 34 v°, id.

(١٧٦) Dīwān, 2.

(١٧٧) Dīwān, 2, مَحْفَلَةٌ per مَعْصِلَةٌ, مَضْلَعَةٌ per مَضْلَعَةٌ, أَتَى لَهَا بَابَا per أَتَى.

(١٧٨) Kām., 733, وَخَائِفٌ أَجَرْتُ per وَنَائِلٌ فَعَلْتُ; 'Ag., X, 77, فَعَلْتُ per بَذَلْتُ.

١٨٢ إذا المرء لم يَحْزَنْ^{٦٤} عليه لسانه فليس على شيء سواه بِحَزَانٍ
وقال النابغة

١٨٣ هذا الثناء فان تَسَمَّعَ لِقَائِهِ فما عَرَضَتْ أَبْيَتْ اللَّعْنِ بِالصَّفْدِ^{٦٥}
وقال زهير

١٨٤ فإنَّ الحَقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جَلَاءٌ
وقال عمرو بن بَرَّاقَةَ الهَمْدَانِيُّ^{٦٦}

١٨٥ متى تَجْمَعُ القَلْبَ الذِّكْرَى وَصَارِمًا وَأَنْفَقًا حَمِيًّا تَجْتَنِّبُكَ الْمَظَالِمُ
وقال مالك بن حريم^{٦٧} الهَمْدَانِيُّ

١٨٦ وما أنا للشيء الذي ليس نافعِي وَيَغْضَبُ مِنْهُ صَاحِبِي بِقَوْلٍ
١٨٧ بِذَلِكَ أَوْصَانِي خَرِيمٌ بِنُ مَالِكِ فَإِنَّ قَلِيلَ الدِّمِ غَيْرُ قَلِيلٍ
وقال حسان بن ثابت

١٨٨ لَوْ يَدْبُ الْحَوْلَى مِنْ وَلَدِ الدِّ رَ عَلَيْهَا لَأَنْدَبَتْهَا أَنْكَلِيمُ

١٨٢) Ahlw., 160; Kām., 424; 'Asās, I, 150; Lis. 'al-ʿAr., XVI,

297, لسانه e بِحَزَانٍ; Mehren, Rhet. d. Ar., 163.

١٨٣) Ahlw., 8, var.

١٨٤) Ahlw., 77, وَأَنْ; Dīwān, 160, id.; 'Umdah, 30, إذا per

يَمِين; Saw. 'al-Kassāf, 13, نفاً per نِفَار; Lis. 'al-ʿAr., VII,

84, جَلَاء. X, 55, وَأَنْ; 'I. His. B. S., 32, شهود per

جَلَاء. Hiz., I, 376; Lane, I, 447, جَلَاء. نِفَار.

١٨٥) Kām., 153; 'I. Dur. Gen., 11 (ter), تَجْمَعُ, 254, 258; 'Iqd,

I, 45, يَجْمَع. II, 80, 185 (2^a ed., II, 187, التَّكْمِي); 'Ag.,

VI, 11, التَّكْمِي; 'I. 'al-'Atîr, III, 164, id.; 'Aynî, III, 332.

١٨٦) Sībaw., 380; Muf., 111; Lis. 'al-ʿAr., XIV, 91; Hiz., III, 619, 621.

١٨٧) 'I. His. S., 625, يَدْبُ; 'al-Huṣrî, III, 385, 457; Damîrî,

I, 435; Hiz., IV, 462, لَحَوْلَى per الدَّبِيب; T. 'A. (voc. ندب).

وقال الحارث بن حَلِيقَةَ

١٨٩ بَيْنَا الَّذِي يَسْعَى وَيُسْعَى لَهُ قُبْحًا^{٨٩} لَهُ مِنْ أَمْرِ خَالِجٍ

وقال جرير

١٩٠ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّ آخِرَ عَهْدِكُمْ يَوْمَ الرِّحِيلِ فَعَلْتُ مَا لَمْ أَفْعَلْ

وقال أبو ذؤيب

١٩١ حَمَيْتُ عَلَيْهِ الدَّرْعَ حَتَّى وَجْهَهُ مِنْ حَرِّهَا يَوْمَ الْكَرْبَةِ أَفْعُ

وقال نَهْيُكُ بْنُ إِسَافٍ

١٩٢ سَأَكْسِبُ مَالًا أَوْ تَدِينُ لَيْلَةً بِقَلْبِكَ مِنْ وَجْدٍ عَلَى غَلِيلٍ

وقال جُرْثُومَةُ بْنُ مَالِكِ الْقُرَيْعِيِّ يمدح هلال بن أَحْزَرَ الْمَازَنِيِّ

١٩٣ فَتَى إِنْ تَجِدْهُ مِعْزَرًا^{٩٠} مِنْ تِلَاذِهِ فَلَيْسَ مِنَ الرَّأْيِ الْأَصِيلِ بِمِعْزَرٍ^{٩١}

وقالت الْخَنْسَاءُ تَرثِي صَاحِرًا

١٩٤ يُهَيِّنُ النَّفْسُ وَهَوْنُ النَّفْسِ مِنْ يَوْمِ الْكَرْبَةِ أَبْقَى لَهَا

تم الكتاب وهو قواعد الشعر لشعلب

بحمد الله تعالى وحسن توفيقه

قوبلت فصحت حسب الطاقة والامكان على يد افقر عباد

الله اليه محمد العرَافِي

١٨٩) Cf. Meid., I, 672.

١٩٠) 'Ag., I, 117. XVIII, 98; 'Ibn Hall., vita di جرير.

١٩٤) Dīwān, 74, نُهَيِّنُ النَّفْسَ; Ham., 62—63 (I, 70), نُهَيِّنُ e نهين, 'Ag., XIII, 142, وَهَوْنٌ per وبذل e نهين, 'Iqd, I, 39, اوقى; Mut. 'U., I, 50, id. نهين;

فهرست الشعراء

- | | |
|--|---|
| <p>الحارث بن وعلة الشيباني ١٥٤
 حسان بن ثابت ١٢, ١٣, ٤٣, ٩٠, ٩١
 ٩٨, ١٣٥, ١٤٣, ١٨٨
 الخطيئة ١, ٢, ٢٩, ٥٤, ٨٧, ١٣٣
 حميد بن ثور ١١١
 خنساء ٨٣, ١٣٩, ١٧٩, ١٧٧, ١٩٤
 ابو ذؤان الادلبي ٨٢
 ذو الرمة ٨٤, ٩٣, ١٧٥
 ابو ذؤيب الهذلي ٨٠, ١٩١, ١٩١
 ابن الرعاء الغسالي ٥٥
 رکاص الذبيري ٧٥
 زهير بن ابي سلمى ٢٥, ٣٩, ٤٠, ٤١
 ٧٧, ٩٤, ٩٥, ٩٩, ١٢٨, ١٤٢, ١٧١, ١٨٤
 سعد بن ناشب المازني ٤٩, ٥٠
 الشماع ٩, ١٠, ٢٩, ٨٨
 الطائي ١٩٤, ١٨١
 طرفة ٥٣, ٩٧, ١٠٤, ١٠٧, ١٣٠, ١٥٧, ١٥٨
 عبيد بن الأبرص ١٣٨, ١٤٥
 عبيد بن العرندس ٤٢
 عدى بن الرقاع ٣١</p> | <p>الاحوص [الانصاري] ١٠١
 الاسود بن يعفر ١٩
 الاضبط بن قريع ١٣٧
 الاعرابي ٩٨, ٧٣, ٧٤
 الاعشى باهلة ٥٩, ٩٠
 الاعشى ميمون بن قيس ٤٤, ٤٥, ٨٥
 ٨٩, ١١٠, ١٤٩, ١٥٩, ١٧٢
 الافوه الاودي ١٤٨, ١٤٩, ١٥٠, ١٩٠
 امروء القيس ١٧, ١٨, ٢٠, ٢١, ٢٢, ٢٣
 ٣٢, ٣٣, ٣٤, ٥١, ٩٤, ٩٥, ٧٩, ١٢٩
 ١٥١, ١٥٢, ١٥٣, ١٩٧, ١٩٨, ١٩٩, ١٧٠, ١٨٢
 تابط شرا ٥٩, ٧٨, ٧٩
 ابن اخنت تابط شرا ١٠٤, ١٠٥
 ثعلبة بن صغير المازني ٣٠
 ابن جبلة ٣٣
 جرثومة بن مالك القريعي ١٩٣
 جربير ٩٧, ٩٩, ١٩٠
 حاتم الطائي ٣٥, ٩٢, ١١٧, ١١٨
 حارثة بن بدر الغداني ١١٢
 الحارث بن حلزة ١٨٩</p> |
|--|---|

- مالك بن حريم الهمداني ٨١, ١٨٦, ١٨٧
 المثقّب العبدى ٧
 ابو محمد القعنّى ١٣٤
 المزار ٦٢
 المرقش الاكبر ١٣١
 اخت مسعود بن شداد العدوية
 ١٧٩, ١٨٠
 منقذ بن الطماح (هو الجُبَيْح) ١٧٤
 مهلهل بن ربيعة ٦٩, ١٠٨, ١٥٥
 النابغة الجعدى ٢٧
 النابغة الذبياني ١٥, ١٩, ٢٤, ٥٢, ١٢٧
 ١٤١, ١٤٧, ١٨٣
 نصيب [بن رياح] ٧٠
 نَهيك بن اساف ١٩٢
 هشام بن عقبة العدوى اخو ذى
 الرمة ١٩٣
 وذاك بن ثُميل المازنى ٩١
 ورقاء بن زهير العبسى ١١٩, ١٢٠
 اليهودى (هو السمّوئل بن عديّاء) ١١٥, ١١٦
- عدى بن زيد ١٣٢
 العزّندس ٤٢
 عروة بن الورد ٩٩
 عمرو بن براقّة الهمداني ١٨٥
 عمرو بن معدى كرب ١٠٩, ١٤٤
 عمير بن جُعيل التغلبى ١١
 عنتره ٨٩, ١٥٦
 ابن عنقاء الغزاري ٣٨
 الفرزدق ١٤
 القطامى ٥, ٦, ١٣٩
 ابن قنبر ١٩٥, ١٦٩
 قيس بن الخطيم ٧, ٨, ٥٧
 قيس بن سعد [بن] عبادة ٥٨
 قيس بن عاصم المنقرى ٤٩
 [كعب بن] زهير ١٧٣
 كعب بن سعد الغنوى ١٥٨, ١٨٩
 الكميت ٢٨
 لبّيد ١٣٤, ١٩٢
 ليلى الاخيلية ٣, ٤, ١٤٠, ١٧٨

فهرست الاصطلاحات

Pag. 199. الايطاء	Pag. 203. الابيات الغر
„ 192. الايماء	„ 205. المحاجلة
„ 184, 185. التشبيب	„ 209. المرجلة
„ 184, 185, 186, 203. التشبيه	„ 201. المعدلة
„ 198. جزالة اللفظ	„ 207. الموضحة
„ 183. الخبر	„ 199. انساق النظم
„ 199, 200. السناد	„ 199, 200. الاجازة
„ 191. لطافة المعنى	„ 183, 184. الاستخبار
„ 196. محاوراة الاضداد	„ 193. الاستعارة
„ 184. المدح	„ 184, 185. الاعتذار
„ 184, 185. المراثية	„ 190. الافراط في الاعراف
„ 196. المطابق	افتصاص الاخبار
„ 196. النسيب	„ 184, 185 (corr.)
„ 183. النهى	„ 199, 200. الاقواء
„ 184, 195, 196. الهجاء	„ 199, 200. الالفاء
	„ 183. الامور

Sul taglio della vite di 'Ibn 'al-^ʿAwwâm.

Testo arabo originale inedito,

pubblicato per la prima volta

con traduzione ed annotazioni

da

CARLO CRISPO MONCADA.

Sul taglio della vite di 'Ibn 'al-'Awwâm.

Testo arabo originale inedito,

pubblicato per la prima volta

con traduzione ed annotazioni.

Introduzione.

Ho l'onore di fare all'ottavo Congresso degli illustri Orientalisti, riuniti nella ospitale e dotta Stockholm, sotto gli auspici del Magnanimo Principe Sua Maestà Oscar II, cotanto benemerito della scienza, la seguente comunicazione, diretta a colmare una lacuna esistente nell'edizione del كتاب الفلاحة مؤلفه الشيخ الفاضل ابو زكرياء يكيى بن مكمد بن احمد بن العوام الاشبيلي Kitâb 'al-Falâḥah (Libro dell'Agricoltura) dell'illustre sayḥ 'Abû Zakariyyâ Yahyâ 'ibn Muḥammad 'ibn 'Aḥmad 'ibn 'al-'Awwâm, 'al-'Isbîlî (da Siviglia), pubblicato dal Banqueri a Madrid in due volumi l'anno 1802, testo e traduzione, e dal Clément-Mullet l'anno 1864 a Parigi in due volumi, sola traduzione. Avendo per caso scoperto che non tutto il testo era stato pubblicato, una parte essendo rimasta tuttavia inedita, e trattandosi di opera tanto importante, son venuto nella determinazione di pubblicare questa parte del manoscritto di 'Ibn 'al-'Awwâm, esistente nella Biblioteca dell'Università di Leida, rimasta fino ad oggi inedita, accompagnata dalla relativa traduzione e di note.

Tanto l'uno quanto l'altro scrittore tralasciarono questa parte senza neanche dirne parola, ciò che mi fece cadere nello stesso errore, mentre viveva sicuro che nulla era stato trascurato dai

due sopracitati; sì che in occasione del quarto Congresso degli Orientalisti nel pubblicare la prima parte del mio lavoro sulla Agricoltura presso gli Arabi, presentata a quel consesso, a pag. 20 ebbi a dire nel parlare del كتاب الفلاحة, Libro della Agricoltura di 'Ibn 'al-'Awwâm, che mi sorprende il vedere, che mentre erasi occupato minutamente di tutto ciò che riguardava la cultura della vigna, non parlava dell' operazione più importante nella cultura di essa e sulla quale è fondata la vita della pianta e la sua fruttificazione, cioè la potatura, ed ebbi a soggiungere, non saper comprendere, giova ripeterlo, come un agricoltore, che occupossi così dettagliatamente della cultura della vite, abbia poi taciuto su questa parte principale che certo non ignorava; sicchè restò ferma in me la convinzione che il citato scrittore conosceva senza meno questa operazione, e solo ritenni, che non ne avesse parlato dacchè in quell' epoca forse non davasi a codesta pratica tutta quella importanza che essa meritava, coltivandosi la vite più per avere dei buoni frutti da mangiare anzichè per la fabbricazione del vino proibito dalla loro religione. Ma non seppi giammai sospettare che erasi tralasciato di pubblicare questa parte tanto dal Banqueri nel 1802, quanto poi nella traduzione dal Clément-Mullet nel 1864, poicchè essi aveano avuto tutto l'agio di studiare i manoscritti originali sui quali aveano fatto le loro pubblicazioni, molto più il Clément-Mullet che oltre a quello esistente all' Escuriale di Madrid su di cui il Banqueri avea fatto il suo lavoro, avea studiato anco l'altro manoscritto esistente nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Se avessi potuto concepire tale sospetto non avrei certamente pria di pubblicare la prima parte del detto mio lavoro tralasciato di consultare o di far consultare i manoscritti di 'Ibn 'al-'Awwâm esistenti nelle Biblioteche d'Europa, siccome feci posteriormente quando mi avvidi che molte varianti esistevano nelle due pubblicazioni fatte, e i manoscritti esistenti, e che oltre a parole ed a qualche piccolo tratto una buona parte era stata tralasciata nelle pubblicazioni, forse per le difficoltà che presentava.

Pubblicatosi l'anno 1881 in Leida il Supplemento ai Dizionarii Arabi dal Dozy, alla parola بلقون a pag. 114 del primo volume, trovai il seguente brano: „petit insecte qui ronge la vigne, Auw. man. de Leyde, 123 r° (dans l'édition de Banqueri,

I, 509, une dizaine de pages manquent)“, ed il seguente tratto della parte inedita: **قال ع تنقى الجفان بعد الزبر من قشرها اليابس فان فيه يتكون الدود والبلقون**

Fu allora che nacquemi il dubbio che le nove pagine non pubblicate che mancavano nella edizione e che esisteano inedite nel manoscritto, si riferissero alla parte dove 'Ibn 'al-'Awwâm avesse trattato della potatura. E di fatti a pag. 521 dello stesso volume del Dozy alla parola **ردع** trovasi scritto: „Tail-ler la vigne d'une certaine manière, man. de Leyde d' Ibn al-Auwâm, 119 v°; dans l'édition (I, 509) il manque plus de neuf pages“; ed a pag. 278 del secondo volume, detto Dizionario, alla parola **مفلس**, spiegata per „tailler les branches des vignes en ligne droite“, troviamo l'aggiunta: „Auw., man. de Leyde, 121 r°: **قال الخطيب ابن حجاج وقد اعتاد الكساحون عندنا: ان يكون قطع القضبان من الكروم قطعاً معتدلاً من غير تكريف فيه ويستونه المفلس وهو اغرب في صناعتهم لانهم (لانه 1.) ليس كل الناس يقدر عليه** C'est un long passage (9½ pages) qui manque dans l'édit. de Banqueri (I, 509)“; ed alla pag. 338, volume 2°, detto Dizionario, alla parola **قرن** si dice che il termine arabo **(قرون)** „désigne les branches des vignes qu'on ne coupe pas à l'époque de la taille et qui portent les raisins, témoin ces passages d'Auw. qui ne se trouvent pas dans l'édition: man. 118 v°: **المتروك في الجففة من الفروع التي تسمى القرون ويسمى بعض الفلاحين الاذرع القضبان التي يتركون منها نفية (بقية 1.) لينبت فيها: 120 v°**“. Ed in ultimo, a pag. 719, vol. 2°, alla parola **منكب** si legge: „le **حافظ المنكب** est une petite branche à côté de chaque **منكب**, qu'il faut y laisser aussi, Auw. man. de Leyde 121 v° (dans l'édit., I, 509, il manque plus de neuf pages)“. Tutti questi tratti che ho riportati dal Dizionario del Dozy sono relativi alla parte che noi ora pubblichiamo e che furono quelli che ci portarono a scuoprire che molti altri tratti mancanti nell' edizione sono stati pubblicati dal Dozy, come si vede a pag. 550, 763, 785, primo volume, ed alle pag. 368, 541, 849 del volume secondo della citata

opera ed in molti altri punti, che sarebbe assai lungo l'enumerare.

Da tutto ciò si rileva che tanto il lavoro del Banqueri quanto l'altro del Clément-Mullet sono incompleti ed ebbi così a convincermi che gli studii finora fatti sull' 'Ibn 'al-'Awwâm sono monchi ed incompleti, e che le nove pagine mancanti, come per altro rilevasi da ciò che dice il Dozy nel suo Supplemento ai Dizionarii Arabi, erano quella parte dove il nostro autore si occupava del taglio della vite. E poichè interessavami pei miei studii esser sicuro di ciò ed avere in mio potere tutte le nove pagine che mancavano nell' edizione, ma che esistevano nel manoscritto di Leida, mi diressi al Signor Brill di Leida pregandolo a volermi fare eseguire la copia della parte mancante e tuttavia inedita del manoscritto relativa al taglio della vite, o di indicarmi persona cui potermi diriggiere per avere eseguita la copia delle dette nove pagine, e sollecitamente con rara gentilezza, di cui gli sono grato, mi spediva la copia di una piccola parte per vedere se era quella da me ricercata e mi indicava il Signor Snouck Hurgronje cui potermi a suo nome diriggiere, e che volentieri si sarebbe prestato; soggiungeami in ultimo che il Prof. M. J. de Goeje sarebbe stato disposto a spedirmi l'intero manoscritto all' oggetto di poter fare da me stesso tutte le ricerche che volea, della quale offerta, per non sottoporre il prezioso manoscritto ad un viaggio e facilmente ad uno smarrimento, credei regolare di non avvalermi e pertanto ne rendo le più sentite grazie all' illustre e dotto orientalista Prof. de Goeje.

Direttomi invece al cennato Signor Snouck Hurgronje, cortesemente sobbarcavasi all' ingrato lavoro ed in pochissimo tempo eseguivami sul manoscritto dell' Università di Leida la copia fedele delle dette pagine mancanti nell' edizione di Banqueri, che affrettavasi spedirmi, avvertendomi al tempo stesso che codesto manoscritto conteneva molti errori tanto nella parte ortografica che grammaticale, e che mancavano molti punti diacritici, oltre a che una parte di questi erano stati malamente messi, ma che egli avea fedelmente copiato la parte richiesta del manoscritto con tutte le mancanze e gli errori esistenti nell' originale. Il tutto fù eseguito esattamente e da intelligente arabista di che gliene resto tenutissimo.

Ricevuto il manoscritto e studiatolo rilevai col fatto che tutto quel tratto che mancava nella edizione, era appunto la parte in cui 'Ibn 'al-'Awwâm erasi occupato della potatura della vite, mancanza che rendeva incompleto il suo libro sull' Agricoltura di una parte importante e che ora mercè questa pubblicazione viene a completarsi, pubblicazione che faccio nell' interesse dell' agricoltura contenendo precetti seri sulla potatura, ciò che verrò a dimostrare nella continuazione del mio lavoro sulla Agricoltura presso gli Arabi, che faccio ancora allo scopo di completare l'opera di 'Ibn 'al-'Awwâm.

Non si sa in vero comprendere per qual ragione il Clément-Mullet che pubblicò molti anni dopo del Banqueri la traduzione in francese, che rilevò molti errori nei quali era caduto costui, e che nella sua prefazione ed in altri punti come a pag. 523, vol. 1°, dice che il Banqueri avea ragione a segnalare questo testo come pieno di difetti e che egli avea creduto avvicinarsi alla verità per mezzo di leggiere correzioni cercandolo di giustificare, pure rifacendo la traduzione, per la quale, per quanto dice, si servì oltre dell' edizione anco dei due manoscritti esistenti l'uno all' Escuriale di Madrid, l'altro alla Biblioteca Nazionale di Parigi, e con l'aiuto di questo ultimo corresse molti punti alterati nella traduzione, sia poi dopo tanta diligenza a sua volta caduto in molti errori, ed abbia tralasciato questa parte importante del manoscritto senza dirne nulla.

Le correzioni fatte dal Clément-Mullet al Banqueri, da quanto se ne raccoglie dalla sua traduzione, non riduconsi ad altro che a qualche parola, giammai ad interi tratti, mentre nel testo del Banqueri vi erano interi lunghi tratti da correggere e da riportare e di cui lo scrittore francese non si occupò. Ma dal momento che ebbi in mio potere il Dizionario del Dozy compresi facilmente la ragione per la quale il Clément-Mullet tralasciò, a sua volta, questi tratti: di fatti, a pag. XVIII del primo volume del detto Supplimento, nel dare la lista degli autori, che cita nel corso del Dizionario, parlando di 'Ibn 'al-'Awwâm, dice: „La traduction de Clément-Mullet (Paris, 1864, 2 vol.), tout médiocre qu'elle est, m'a cependant été quelquefois utile. Clément-Mullet était à coup sûr un pauvre arabisant, mais il se connaissait en agriculture“.

Questo giudizio, dato da un uomo tanto dotto e competente

quanto il Dozy, mi ha spiegato la ragione per cui il Clément-Mullet da uomo prudente ed avveduto non volle ingolfarsi dove potea trovare difficoltà maggiore, tanto che egli stesso dice in diversi punti, per nota, che invece di tradurre letteralmente ha preferito darne il senso, alle volte anco modificando il testo, perchè vi incontrava delle difficoltà pratiche.

Onde è a ritenersi che il Banqueri trascurò questa parte e non corresse che pochi errori del manoscritto per non essere profondo arabista, tuttochè era pieno d'errori e mancante di punti diacritici, e che a sua volta il Clément-Mullet ne avea anche tralasciato una gran parte, perchè al dire del Dozy era povero arabizante.

La parte del manoscritto, che ora vede la luce, è stata tratta, come ho detto, dal manoscritto esistente nella Biblioteca dell' Università di Leida, segnato al numero 346, e gentilmente copiatami e speditami dal Signor Snouck Hurgronje da Leida, Olanda, e di cui nel *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, pubblicato dal P. de Jong e dal dotto orientalista M. J. de Goeje, a pag. 216 del 3° vol. così se ne parla: „Codex noster priorem tantum libri partem continet neque hanc totam; nonnulla enim folia in fine perierunt, ita ut nunc abrupte desinat in mediâ sectione c. t. **وَأَمَّا**

اختوان الفستق واللوز الح (in edit. supra laudatâ [cioè di Banqueri] Tom. I, p. 675). Non sine multis vitiis exaratus est et anni notâ caret. Alia exempl.: Escur. 901; Paris. 912 (pars prior)“.

Anche il Casiri, nella sua Biblioteca Arabico-Hispana, pubblicata l'anno 1760 a Madrid in due volumi, che fù il primo che diede notizia dell' opera di 'Ibn 'al-'Awwâm, così ne dice a pag. 323 del 1° vol.: „Codex absque anni nota exaratus foliis constans 426, in quo puncta diacritica non pauca et desiderantur et variantur. Ibi opus de Re Rustica in duas partes divisum et XXXIV capitibus comprehensum; titulus Tractatus de Agricultura“ ecc.; e poi soggiunge: „Huius autem Codicis pars prior exstat in Regia Bibliotheca Parisiensi inter Codices Arabicos, sicut in Bibliotheca Lugduno Batava“. Il Clément-Mullet si occupa di tutti e tre i manoscritti nella prefazione alla sua traduzione, ed in ultimo anco il Dozy, a pag. XVIII

del Supplimento ai Dizionarii Arabi, dice: „*Traité d'Agriculture par Ibn-al-Auwâm, que Banqueri a publié à Madrid en 1802 d'après le man. de l'Escurial. Comme cette édition fourmille de fautes, -je l'ai corrigée à l'aide de notre man. 346, qui est infiniment meilleur, mais qui malheureusement ne va que jusqu'à la page 675 du tome Ier de l'édition, de sorte que j'ai dû omettre plusieurs mots probablement plus ou moins altérés*“.

Lo stesso Dozy, tuttochè dice che la copia di Leida è migliore, pure nel corso del Dizionario non tralascia di dire che vi mancano molti punti diacritici e che vi sono degli errori. Casiri rilevò benanche la mancanza dei punti diacritici e rilevò del pari che molti di codesti punti erano stati posti erroneamente, ciò che si rileva anche in questa parte del manoscritto; ed in fatti la parola جفنة, che s'incontra sovente, si trova sempre coi punti messi erroneamente o senza punti, e lo stesso per la parola قبل e per molte altre che sarebbe assai lungo l'enumerare; mancanza di punti che ne aumenta la difficoltà nella traduzione.

Da quanto si è detto è da conchiudere esser completo l'accordo di tutti che i manoscritti esistenti sono pieni d'errori e vi mancano i punti diacritici, e sebbene il Dozy affermava che il manoscritto di Leida era più corretto dell' edizione di Banqueri, pure non potè fare a meno di dire che contenea molti errori e che vi mancavano molti punti diacritici.

Circa l'epoca dei detti manoscritti nulla è permesso di affermare non essendosene occupato alcuno, nè avendoli esaminati; solo può dirsi che essendo il più completo quello dell' Escuriale, deve essere questo il più antico, e che quelli di Leida e di Parigi essendo tutti e due incompleti devono essere a quello posteriori e forse eseguiti sul primo, e che frai due l'essere più corretto quello di Leida devesi al certo alla capacità del copista che in parte ebbe a correggere nel copiare molti difetti. Ma per dare su di ciò un giudizio esatto bisogna avere sotto occhio e studiare i manoscritti, cosa che fino ad ora non mi è stato permesso.

Questa parte del testo, che ora vede la luce, si pubblica nello stato in cui si trova nel manoscritto coi punti mancanti e sbagliati, e con tutti altri errori or-

tografici e grammaticali ¹⁾, e ciò anco per evitare il caso in cui incorsero il Banqueri ed il Clément-Mullet, che cercando di correggere una parte di errori caddero in altri. Oltre a che quando i testi sono intieramente scorretti bisogna pubblicarli nello stato in cui si trovano, perchè avviene che volendo correggere si viene ad alterare il concetto dell' autore e qualche volta anco a farlo cadere in contradizione. E non è nuovo il caso di diverse correzioni dove non è possibile determinare quali siano le vere, mentre avendo il testo sotto occhio nel suo vero stato, si può sempre rilevare se la traduzione sia stata ben fatta; molto più poi quando la pubblicazione del testo va unita alla traduzione, siccome viene ora a farsi, non potendosi tradurre senza ben comprendere gli errori del testo, ed a ciò fare è mestiere conoscer profondamente l'arabo.

La parte che si pubblica trovasi a fogl. 118 v° segg. del manoscritto di Leida, che dovrebbe attaccare col testo pubblicato dal Banqueri a pag. 509 del 1° vol. dopo le parole *يقلل تشميرها* e dovrebbe far parte dell' articolo secondo di questa parte. Dopo le parole *مفرقا فاعلمه* siegue quello che si legge nell' articolo terzo dell' edizione, sul taglio degli alberi.

Il testo è accompagnato dalla traduzione e da note. Nel tradurre mi sono sforzato di farlo, per quanto è stato possibile, letteralmente, anche in qualche punto a scapito della forma italiana, e pertanto con maggior fatica scostandomi dall' uso in parte invalso di tradurre dando il solo senso, ad isfuggire le difficoltà che si incontrano nel tradurre letteralmente. Il lavoro contiene intieramente tutta la parte dove 'Ibn 'al-'Awwâm tratta della potatura della vite, ed al suo solito riporta tutte le opinioni ed i giudizi alla sua età conosciuti, e poi da il suo giudizio, frutto delle sue lunghe esperienze e delle sue conoscenze.

Il *كتاب الفلاحة* Kitâb 'al-Falâhah, Libro dell' Agricoltura di 'Ibn 'al-'Awwâm, è l'opera più importante d'agricoltura che ci rimane degli Arabi. Egli mostra di avere inteso molto per l'agricoltura e di aver saputo unire allo studio ed alla teoria

1) Raramente soltanto ho indicato gli sbagli per un *sic*.

la pratica, citando spesso i risultati ottenuti dagli esperimenti fatti.

Intorno ad 'Ibn 'al-'Awwâm pochissime notizie si hanno. Solo si sa che sia vissuto allo scorcio del XII. secolo, nulla dicendone Ḥāǧǧī Ḥalīfah nel suo Lessico Bibliografico ed 'Ibn Ḥallikān nel suo Dizionario Bibliografico, e sembrami curioso come questi due scrittori che scrissero molto tempo dopo, non ne parlino. Il solo 'Ibn Ḥaldūn nei suoi Prolegomeni, pubblicati nel solo testo da Quatremère, nel vol. 1°, parte terza, a pag. 120 ci dice *واختصر ابن العوام كتاب الفلاحة النبطية* ritenendolo come l'autore di un ristretto dell' Agricoltura dei Nabatei. E cade su di ciò in errore, poichè se 'Ibn 'al-'Awwâm si richiama spesso all' Agricoltura dei Nabatei, come fa per moltissimi altri autori, e frai principali cita spesso 'Ibn 'al-Faṣṣāl ed 'Ibn Ḥaǧǧāǧ, siccome occorrerà spesso di vedere anco in questa parte che si pubblica, non per questo può dirsi che la sua opera sia un ristretto di quella.

Dal suo libro si raccoglie che era di Siviglia, che dovea essere un agricoltore molto istruito, perocchè alla teoria univa una grande pratica acquistata sulle montagne di 'al-Scharaf nella Spagna.

Sarebbe cosa assai utile il fare una novella edizione della intera opera aggiungendovi tutto quello che manca nella prima edizione da riescire completa; alla quale cosa pare che avrebbe pensato il Dozy, se non fosse stato colpito dalla morte, dapoichè frai suoi pochi libri lasciati alla Biblioteca dell' Università di Leida vi è un esemplare dell' edizione del Banqueri pieno di correzioni, annotazioni ed aggiunte da poter benissimo servire per una seconda edizione. Ed in esso trovasi la seguente osservazione, che fù pubblicata a pag. 16 del Catalogo dei libri della Biblioteca del Dozy: „Les variantes et corrections que j'ai désignées par la lettre A sont tirées du man. de Leyde N. 346, qui va jusqu'à la p. 675 du tome I. Pour une nouvelle édition il faudra collationner ce man. d'un bout à l'autre. Il est infiniment meilleur que l'édition de Banqueri. Je n'ai noté que les corr. qui m'étaient nécessaires pour mes travaux lexicographiques et en général j'ai lu plutôt le man. que l'édition“. Per cui dovendosi rifare una seconda edizione, oltre ai tre manoscritti, dovrebbero anco consultare questo lavoro lasciato dal dot-

tissimo Prof. Dozy. Ed è opportuna l' occasione per esternare la mia gratitudine al Signor E. J. Brill che oltre d'essere il più splendido editore, che si conosca di libri orientali, che fa onore alla sua Leida ed all' Olanda tutta rendendola il centro degli studii orientali, si è anche un protettore di essi, non mancando d'incoraggiamenti ai cultori di tali studii, ed io devo alle di lui premure e ai mezzi e relazioni da lui procuratimi, se ho potuto portare a compimento questo qual siasi lavoro; son grato altresì al Signor Snouck Hurgronje, già abbastanza conosciuto per le sue pubblicazioni, che gentilmente prestossi ad assumere l'ingrata fatica di copiarmi tutta quella parte del manoscritto da me richiestagli, ed al Signor Dr. Paul Herzsohn, che ne ha curato la pubblicazione secondo le mie intenzioni, assumendo il pesante incarico di riconfrontare il testo arabo sull' originale esistente nella Biblioteca dell' Università di Leida.

Testo Arabo.

Manoscritto di Leida 346, f. 118 v°. fino al f. 123 r°.

فصلٌ من كتاب ص قَالَ وَقْتَ تَشْمِرِ الْأَشْجَارَ هُوَ الْوَقْتُ الَّذِي دَحْرَى
الْمَا فِيهَا لَا غَيْرَ قَالْ غَيْرُهُ وَذَلِكَ فِي دَمْرٍ وَفِي النِّصْفِ الْأَوَّلِ مِنْ فَرْجِ
قَبْلِ أَنْ يُلْقَحَ فَيُلْتَحَمَ مَوْضِعُ الْقَطْعِ مِمَّا لَوَانِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ فَلَا يَضُرُّهَا
ذَلِكَ وَمِمَّا دَحْرَ الْأَشْجَارَ أَيْضًا فِي دَحْمٍ وَقِيلَ نَسَى تَوْبِيرَ وَلَا تَشْمِرِ
الْأَشْجَارَ فِي يَوْمِ رِيحٍ شَدِيدَةٍ وَأَنْظُرْ مَا تَقْدُمُ مِنْ كِتَابِ بْنِ حَاجَّاجٍ
وغيره ومن كتاب ... [hic ommissa (in locum vacuum non inserta)]
[est litera, quâ, ut siglâ, indicetur liber laud. بمعنى الزيتون والشجر
كلها في الحريف بعد مغيب الربا لأنها اصلب فيه وأقوى لأن رطوبتها
قد بعدت في غذا ثمرتها وجففت حراره الشمس رطوبة اغصانها ولأن
المطر لم يكن فيكسب منه رطوبة ومعنى الاعصان اليابسه التي
دمست في اوساطها واغصانها الملتفه بعضها ببعض المنتصايفه وكل
ما له ارتفاع مفرط منها يريد على غيره ثم يزيل فيقويها الزيل ومن
كتاب بن حجاج في كسح الكروم القصار التي ليست مغرسة طولا
قال بن حجاج لست اعتمد فيه على اقوال الاوائل من المؤلفين في الغلاحة
اذا لم الف لهم شيا فيه اقباع لكن اعتمد على رأى روم الاندلس
وما نقله عيهم المسلمون الساكنون في بلادهم اليوم واعتمدت في اكثر
ذلك على رأى اهل طليطله ان اتفق الياس على انهم اعلم القوم
بصناعة الكسح ثم لقيت من اهل بلدى جماعة من الخدائق بهذا

الشان اخذوا عن الشيوخ المحكمين فنحلت اقوالهم وربطت الصناعة الى قانون محكم منتظم وأنا مورد ذلك كله في هذا الباب ان شا الله تعالى اعلم ان العرض المقصود في الكسح هو ان تصوير الحقيفة من الكروم ذات عروق معتدلة في الانعراج لا يحالف بعضها بعضا معتدلة في السطولة معتدلة بين الانحناء والارتفاع متشابهة في سطح واحد بل كل واحد منها مواز لصاحبه ولا يكون بعضها منخفضا الى اسفل والاخر اعلى منه وان يكون للحقة على مثال اصابع الكف اذا فاحت وفرج ما بينها واقبمت قليلا هذا هو الغرض المقصود فاحفظه فان نهيا تشكيل الحقيفة على هذا والا فليقصد الى مثال نعر من ذلك ولتعرض ذلك المذهب ويقرب منه أبدا وهو الذى رآه الخدائى وليكن المتروك في الحقيفة من الفروع التى تسمى القرون وتسميها بعض الفلاحين الادرع على مقدار طيب الارض وقوة الصيف اعنى ان كانت الارض طيبة ترك لها فروع كثيرة وكذلك الفعل بالصيف اعنى ان كان قويا ترك له مثل ذلك والصد على الصد وعلى هذا القياس نحرق الامر في الارض المتوسطة والارض الهزيلة اعنى ان يجعل كل على ما يليق به وتطابقه وليقصد ان يكون ربه الادرع ما تين العمام والانعكاس كما قدمنا فيكون لا قايمة جدا [119 r^o] ولا منعكسة مائلة الى الارض فان لها من الحالتين اعنى الانعكاس والقيام افسى ان كانت منعكسة جدا منعت من اعمار الحقيفة واختفا حفرها وهاولا نصل للحفار الى اصلها وضولا حيدا وقربت ايضا عنا قيدها من الارض فعرضها لتنعفن سريعا مع اهل حر نمرل عليها وان كانت الادرع قايمة جدا اتعلف اعلى الحقيفة واتصل بعضها ببعض وبصاعد وعلا بعضها على بعض ففتح منظرها وسكلها وينبغي ان تنظر للعمه وتعرف قودها من ضعفها فان كانت قوية الدفع لم يسئل عن تكثير الادرع اذا كانت في حال استواء وترتب كما قدمت ذكره

لأنها جتمعت ذلك لمكان القوة فيها وَأَنْ كَانَتْ ضَعِيفَةُ الدَّفْعِ رُبِّي
 فِيهَا مِنَ الْإِدْرَعِ عَلَى الْقَدْرِ الذِّي يَجْتَمِلُهُ وَكَذَلِكَ يَكُونُ الْمَدُّ لَهَا عِنْدَ
 قَطْعِ قَضْبَانِهَا عَلَى مَقْدَارِ ذَلِكَ الصَّنْفِ مِنَ الْأَعْيَابِ أَيْضًا فِي قُرْبِيهِ
 وَضَعْفَةِ أَعْيَى أَنْ كَانَ الصَّنْفُ مَعْهُودًا بِالْقُوَّةِ وَالْإِدْفَعِ أَطِيلَ فِيمَا يَتْرَكَ
 مِنَ أَصُولِ الْقَضْبَانِ فِي الْقُرُونِ وَأَنْ كَانَ مِنَ الْأَصْصَافِ [sic]
 الَّتِي لَيْسَتْ لَهَا الْقُوَّةُ الْبَاصِلَةُ قَصْرَ ذَلِكَ مِنْهَا وَلَمْ يَطْلُ وَكَذَلِكَ يَجْرَى
 الْأَمْرُ فِي الْحَقِيقَةِ الْقَوِيَّةِ الدَّفْعِ وَالضَّعِيفَةِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ فَالَّذِي
 يَنْبَغِي لِلْكَسَاحِ قِيلَ الْكَسَمِ أَنْ يَنْظُرَ فِي حَالِهِ لِلْحَقِيقَةِ مِنَ الضَّعْفِ
 وَالْقُوَّةِ فَإِذَا نَبَّ بِمِلْكِ الْحَالِ عِنْدَهُ أَطَالَ أَوْ قَصَرَ وَتَرَكَ مِنَ الْإِدْرَعِ عَلَى
 مَقْدَارِهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهَا ثَمَرٌ يَنْظُرُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي تَحْسِينِ هَيْئَتِهَا وَذَلِكَ أَنْ
 تَعْرِضَ بِهَا عَرَضَ أَصَابِعِ الْكَفِّ كَمَا قَدِمْنَا أَوْ حَالَهُ بِقُرْبِهَا مِنَ الشَّجَرِ
 بِهَا أَنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِي وَكَذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يَسْعَى
 جُهْدُهُ فِي تَصْوِيرِ قُرُونِهَا كُلِّهَا فِي سَطْحٍ وَاحِدٍ وَلَا يَكُونُ بَعْضُهَا أَرْفَعَ
 مِنْ بَعْضٍ وَبَعْضُ أَحْصَصَ مِنْ بَعْضٍ وَيَنْبَغِي فِي تَصْوِيمِ الْفَرْجِ بَيْنَ
 الْإِدْرَعِ عَلَى مَقْدَارِ وَاحِدٍ وَمَا تَقَرَّبَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَرْتَبِي
 قَرِيبًا فِي اسْفَلِ الْخَفْنَةِ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى امْتِصَاصِ مَادِيهِ الْخَفْنَةِ مِنَ الْقُرُونِ
 الَّتِي عَلَيْهِ فَإِنْ ذَلِكَ بِسَبَبِ ضَعْفِهَا أَوْ إِبْطَالِهَا وَفُسَادِ سَكْلِهَا وَلَيْكُنْ
 أَعْنَاقُ الْخَفْنِ فِيهَا بِبَعْضِ الطُّولِ وَهُوَ أَحْسَنُ لَهَا وَأَمَكُنْ لِحَافِهَا
 وَمَعْنَمِهَا فَصَلِّ وَقَوِّمِ الدَّرَاجَ فِي دَايِئِهِ أَعْنَى أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْقِيَامِ
 وَالْإِنْعِكَاسِ أَكْلَ [آكِدُ 1. in margine a manu occidentali annot.]
 عَلَيْنَا مِنْ اعْتِدَالِ الْفَرْجِ وَمِنْ كَوْنِ الْإِدْرَعِ فِي سَطْحٍ وَاحِدٍ وَمِنْ اعْتِدَالِهَا
 فِي الطُّولِ وَتَعْدِيلِ الْفَرْجِ وَمَسَاوِيئِهَا [sic] أَكْدَ عَلَيْنَا مِنْ مَسَاوَاةِ الْإِدْرَعِ
 فِي الطُّولِ وَمِنْ كَوْنِهَا فِي سَطْحٍ وَاحِدٍ وَكَوْنِهَا فِي سَطْحٍ وَاحِدٍ بَوَارِي
 بَعْضُهَا بَعْضًا أَوْ كَدَ عَلَيْنَا مِنْ اعْتِدَالِهَا فِي الطُّولِ لِأَنَّ اعْتِدَالَهَا فِي الطُّولِ
 أَنْ لَمْ يَكُنْ عَامًّا يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ فِي عَامٍ آخَرَ أَمَا مَدُّ أَوْ تَرْدَعُ عَلَى

مَا اثْبَتَهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَصَلِّ اعْلَمْ اَنْ مِنَ الْمَتَوَسِّطَةِ الْقُوَّةِ الْقَضِيبَانِ
 فِي الْقُوَّةِ اِذَا عَلِمْتَ اَنَّهُ اَقْوَمُ فِي الدَّرَاجِ كَانَ اَوَّلُ بِالتَّرْبِيَةِ مِنَ الْقَوَى
 حَدًا اِذَا كَانَ فِيهِ اعْوَجَاجٌ فَاِنْ كَانَ الْقَضِيبُ ضَعِيفًا وَكَانَ الدَّرَاجُ
 يَتَقَوَّمُ بِهِ وَهَنًا قَضِيبٌ قَوَى جَدًّا غَيْرَ اَنَّهُ يَعْوِجُ بِهِ الدَّرَاجُ كَانَ
 الْاَقْوَى اَوَّلُ بِالتَّرْبِيَةِ مِنَ الضَّعِيفِ وَكَذَلِكَ اِنْ الْفَيْنَا قَضِيبًا ضَعِيفًا
 نَعْدِلُ [119 v^o] فَرَحَ الْخَفْنَةِ بِاِقْبَانِيهِ وَهَنًا قَضِيبٌ اُخَرُ قَوَى غَيْرَ اَنَّهُ
 لَا يِعْتَدِلُ بِهِ الْعَرَجُ اِنْ اَعْنَى كَانَ ذَلِكَ الْقَوَى اَحَقَّ بِالْاِنْقَا مِنْ
 الضَّعِيفِ لِاَنْ تَعْدِيلَ الْفَرَجِ هُنَا يَكُونُ كَالْمُتَوَسِّطَةِ وَذَلِكَ كَالْفَرِصَةِ اِلَّا
 اِنْ يَكُونُ الْخَفْنَةُ يَفْسُدُ شَكْلُهَا فَسَادًا كَثِيرًا بَانِعًا الْقَوَى فَاِنْ الضَّعِيفُ
 خَيْرٌ مِنْهُ فَاِمَّا الْمَتَوَسِّطُ الْقُوَّةُ الْمَقْوَمُ وَالْقَوَى حَدًا الْمَعْوِجُ فَاِنْ الْاِنْتِفَا
 لِلْمَتَوَسِّطِ وَالطَّرْحُ لِلْقَوَى لَازِمٌ وَكَذَلِكَ دَحْرَى الْأَمْرِ عِنْدَ الْأَسْتَوَا فِي
 طَوْلِ الْأَدْرَعِ وَقَصْرُهَا اَعْنَى بِهِ اِذَا كَانَ الْقَضِيبُ الضَّعِيفُ اِنْ رَأَى دَحْرَجَ
 مَتَسَاوِيًا لِسَائِرِ الْقُرُونِ وَكَانَ هُنَا اُخَرُ قَوَى اقْصَرَ مِنْهُ اعْتَمَدْنَا عَلَى
 الْقَوَى وَكَذَلِكَ دَحْرَى الْأَمْرِ فِي الْأَعْلَى مِنَ الْقُرُونِ وَالْأَسْفَلِ اَعْنَى
 مِمَّا اِنْ دَحْدَحَ قَضِيبًا ضَعِيفًا يَخْرُجُ مَعَ اصْحَابِهِ فِي سَطْحِ مُسْتَوٍ
 وَقَضِيبًا اُخَرُ قَوَى مَتَى رَأَى كَانَ اخْفَضَ قَلِيلًا اَوْ اَعْلَى قَلِيلًا كَانَ الْاِعْتِمَادُ
 عَلَى الْقَوَى اَبَدًا اِلَّا اِنْ يَفْحَشُ مَنَظَرُهُ فِي الْخَفْنَةِ فَصَلِّ وَمَتَى تَحِيرَتْ
 بَيْنَ تَرْبِيَةِ قَرْنٍ مَنَعَكَسٍ اِلَى اَسْفَلٍ وَبَيْنَ قَرْنٍ مَسْعَلٍ وَاِنْ اَعْوَجَ اِلَى
 دَاخِلِ الْخَفْنَةِ كَانَ الْمُسْتَعْلَى وَاِنْ اَعْوَجَ اِلَى دَاخِلِ اَوَّلِ مِنَ الْمَنَعَكَسِ
 اِلَى اَسْفَلٍ وَالْقَرِيبُ مِنَ سَطْحِ الْأَرْضِ مَدْمُومٌ عِنْدَ مَرْعُوبٍ عَنْهُ وَقَدْ
 ذُكِرَتْ عَلَيْهِ فِيمَا مَضَى وَاِذَا نَسَاقَى الْخَفْنَةُ مِنَ الْكُرْمِ بَيْنَ قَرْنَيْنِ مَعْرِ
 حَسَنِ قَضِيبٌ قَوَى وَكَانَتْ الْحَقِيقَةُ يَحْتَمِلُ فِي قُوَّتِهَا اِنْ يَرَى لَهَا قَرْنَ
 زَائِدًا عَلَى مَا فِيهَا مِنَ الْقُرُونِ رِبِيَّتُهُ فِيهَا وَاطْلَبَهُ قَلِيلًا وَكَذَلِكَ
 يَطْبُلُهُ فِي الْعَامِ الْمُسْتَنَافِ وَمَا بَعْدَهُ لَيْسَتْوَى مَعَ سَائِرِ الْقُرُونِ مُسْتَعَجَلًا
 فَاِنْ رَأَيْتَ اَنْ الْحَقِيقَةَ لَضَعْفِهَا لَا يَحْتَمِلُ اِنْ يَرَى فِيهَا ذَلِكَ الْقَضِيبَ

فاقطع اضعف من فيها ورية فانه محدث فهو اولى وأقوى وأفضل ولقد رأيت بعض من يدعى صناعة الكسح ويطن انه مجيد فيها اذا وجد مثل هذا القضيبي ناما في فرجه وأسعة رياه هنالك وقطعه طويلا يساوى القرون القديمة كلها فنهيته عن ذلك وقلت له انك اذا ساويتها بها اول عام انسا للسه وطوليه وانعكس الى أسفل ولم يساو احتياجه في سطح فلم يسه عن ذلك فيركبه [sic] وجهله ولم يلزم الكساحون الرية التي قدمت لك فيه الا بعد نظر نظره فاعتمدوا على ما صار اليهم العمل به فصل ينبغي متى دساقى الكرم الذى له ثلاثون عاما او نحوها وما زاد على ذلك انتقل من اعلى القرن قضيب فيه قوة رنى وقطع اعلى السقرون وكيلتمس ذلك ونذهب عنه فاذا ابقى قضيب هذه صفيه فتلك فرضه تغتنم وعلى هذا الصنع لا يهرم الكرم وهذا النوع من الكسح يسمى الردع وبذلك يعرفه اهل طليطله فان قال قائل انه يفتح هذا الفعل سكل للحقبة من احل ان هذا القرن الذى ردع اقصر من ساير القرون صل له العرض الذى عرضنا من قوة الحفنه اوكد علينا من المساواة مع ان الكساح يسمي ذلك القضيب قليلا عاما بعد عام حتى تساوى ساير القرون كما قدمنا انفا وقد ذكر بوموس هذا القضيب وسماه الحافظ لانه [120 r°] يحفظ الحفنه من الهرم وقد خص على هذا الردع فصل واذا صعدت [sic] الحفنه فادسرها على وجه الارض بمنشار واقطعها واعتمر الارض فادها تنشا محدده قرب مما ينسا هناك الاقوى واضيع [sic] كما حددت لك فصل اذا عرس الكرم اول عام ودعب قضيبا [sic] يركب نحو من خمسة عشر يوما كسحت بالمحبل ولم يبق من العقد بارزا على وجه الارض الا ثلاث فا القضيب السبط او سان في الاسط وأربع في الجعد فاذا ثبت في الباقي قضبان وحان الكسح في العام الثانى نزل من كل قضيب لقح عقده واحدة فاذا كان في

العام الثالث كسح الكرم ونظر في تربيته قرونه بحسب لحنه وضعفها فان كانت لحنه قويه كل قرب وفيه عقدتان وان كانت ضعيفة واحده فصل ويبسح الكسحان جهده في تمليس اصول القضببان المقطوعة بأسرها وهى التى لم تصلح للتربيته في لحنه فاذا فعل ذلك لم يثبت في الموضع قضيب ولا نفع بسعل لحنه به عن تعديته ما هو أولى وأيضا فانه اذا مسحه مسحا سالغا بالماكل وملسه جدا حتى يسويه بسطح القرن ولا يبقى منه شئ تانى كسا ذلك الموضع اللحاء سريعا وليكن مسح الكسح بالماكل من الاسفل الى الأعلى لان القطع كذلك اسلس واقرب الى التمليس وانما تملس وتسهل لانه على خمد وجرى الماء في العود وجريته من أسفل الى فوق ومنى مسح الكسح القضببان من فوق الى أسفل بفلج موضع الكسح وتشقق وحسن وربما تقلع عنه ذلك قطعه من القرن بسطوله وكان فى تقلعها صرر موهن وينبغى للكسح اذا قطع القضيب الذى يريد تربيته في القرن ان نتحفظ من شقه لانه متى ضعف وربما لم يثمر ذلك العام هذا حكم الكسح وأعلم ان هذه التربية التى رتبها الروم في كسح الكروم القصار بفرع على وجهين وجه قصد به حرر القوة وحفظ البنية ووجه قصد به الجمال للشجرة وتحسين هيئة الخفية ليكون منظرها اسف وكلا المدهيين حسن ومنه القول على وقت الكسح قال ديموس من الناس من يسر الا بكسح الكرم الا بعد العطف وبعد عيونه المريا ويترعمون انهم محققون عن الكرم بالكسح وانتزاع التى تكسح عنها فيسرع نبات الفروع في وقت الربيع ولا يعرض لها حينئذ ما تعرض لها اذا كسحت في الربيع من الوسج والبطونة التى تسدل منها كانها الدموع فسأدى بها الكروم ويذهب بعدانها لكن ان عرض ان يكون الربيع باردا ووقع جليد على الكروم او ربيع صر احمر فالفروع التى تقدم نباتها ولهذا ينبغى في المواضع الباردة

إذا تقدم في الكسح الا بكسح على التمام اعنى انه ينبغي ان ينزل فيها عيون وقصبان حتى اذا كان في وقت نحر من الربيع كسحت ثانية فان المواضع [120 v] الباردة اذا فعلنا فيها هذا الفعل نام مضرة للجديد بالفروع التي تقدم بينها ولهذا هو اجود ان يتعرف الكروم التي تبطى فروعها بالدمات والتي تسرع ليكون كسحها على حسب ذلك قال بن حجاج قد يصعب ببلدنا اذا حسى احترام الهوى [الهوى] *postea mutatum in* بالصر في وقت انبعاثها احد وجهين فاما ان يقصدوا الى القصبان مذهبهم ان يستاصلها بالقطع ولا يتركوا منها شيئا فيقطعونها نكر جدا ليخففوا بذلك عن الكروم كما قال بوموس ويدعون من القصبان الاخر التي يتركون منها نفيه لينبت فيها الثمر وهى التي تسمى القرون فيؤخرون كسحها ليكون ساق الورق في وقت قد ذهب عنه انى البرد فلا يضرها ولا يمكن ايضا ان كسحوا تلك القصبان في زمن حرى لما في العود فيقطر منها قطرات لم يند كثير بذلك لان تلك الغصون قليلة وقد كان كسح الاكثر قبل ذلك فاططب اخف واما ان يقطعوا اكثر اخر القصبان كلها فيتركونها على قدر الشبر واكثر قليلا فاذا دثعوا الهوى كسحوا الكروم على ما جرت العادة به ومنهم من لم يرد العنا والتعب فاختر ان يكسح كرمه في الوقت الاوسط بين التنبكير [videtur legendum] التنبكير [esse] والتاخير فامن مضرة البرد في ما يشأ من العيون وامر خروج اما القاطر عند القطع في زمن التاخير والكروم عندنا بكسح في دحمر وفي دمر ودمرس فادخبر ودمر فافضل الاوقات للكسح للتحفيف عن الكروم بذلك ولان لما لم يجز في الغصون لكن لما يخاف من افساد الجديد والصر لها عند نضارتها بحاماه كثير من الناس الا انه ان لم يكن يوزى البرد في ذلك العام كان ذلك افضل الكروم وكذلك يدمون الكسح في مارس لما قدمت من قطر الرطوبة

وَاخْتَارُوا ان يكون ذلك في قبربر لانه امنت فيه المضربان اللمان
تقدم ذكرهما قائل يونيوس ليس ينبغي ان يَبدا بالكسح في العداد
لان اغصان الكروم حينئذ كالمقسعة من الريح الباردة التي تهب في
السحر لكن ينبغي في اول النهار ان تسن المماجل ليكون حديده
ونقطع بسرعة حتى اذا دويت الشمس لليلد وحرب قضبان الكروم
متندا بالكسح قال بن حجاج اذا كان الثلج في العدوات واشتد
البرد اشتدت القضبان واقسعت فاذا جا الكساح ليقطعها وكثيرا
ما يصعب القطع عليه فيشق عند ذلك القضيب ومتى انشق فقد
اوهنه ذلك وفسده وهكذا كره اكثر الناس الكسح في الايام الباردة
البياسة الهوى واخبرني الحاج الامام ابو القسم بن حمد بن قال اسرت
في ديار الروم بناحية العسطمطمة فلم يلب عندهم سبعة اعوام ورايتهم
اذا كان زمن الكسح يحكيرون الايام المصاحبة الساكنة الريح فان سرعوا
في الكسح وهبت الريح الشمال قالوا لا خير في الكسح ما دامت
هذه الريح تهب علينا فيتركون [121 r°] ذلك من اجل برد الهوى
حتى يذهب ذلك فيعودوا قال بن حجاج ولخاصه ينبغي ان يترك
كسح الكروم التي في قضبانها شدة عند برد الهوا حتى يسخن
القضبان فيلين فاما الاصناف اللينة العصب فامرها احف كثيرا وقد
قالت طايقة ان الحديد يكون اقضع مع حر الهوى ومماسه الشمس
قال الخطيب بن حجاج وقد اعتاد الكساحون عندنا ان يكون قطع
القضبان من الكروم قطعاً معتدلاً من غير تحريف فيه ويسمونه المفلس
وهو اعرب في صياعهم [sic] لانهم ليس كل الناس يقدر عليه فهم
يدمون المحرف لسهولة [sic] ولان كل اناس يقدر عليه والمحرّف
افضل لا محالة لان مع التحريف يومن على كل حال انشقاق القصب
عند الكسح فهو احسن لذلك قال يونيوس ولا تدع الكرمة تفرط
في الزيادة فيخرج عن حدّها المعتدل قال وعند الامم في الكسح

اختلاف كثير الا ان جميع الامم يرى راسا واحدا وهو ان يحفظ
 للكرم الذى هو خاص بها ولا يغيروا ذلك ان القصبان حدا فسد
 الكرم سريعا وعاجز قال وبعض الاصناف من الاعتساب [sic] بترك [sic]
 لها قصبان كثيرة وبعضها يترك لها قصبان قليلة ولمعصها قصب
 قصار وليعصها [sic] طوال لان منها كروما قوية بالطبع وضعيفة ومنها
 ما ينبت [sic] فيه قصبانا كثيرة ومنها ما ينشب قليله فهذا الذى
 يخلص لى من قول بوموس فى الكسح ومن كتاب ص ريس الكروم
 هو بردها وبه يكون صلاحها وفسادها لان الحفيه لا يجتمل الدفع
 الكثير ولا ان يتفرق فروعها ويمسح فى ذاتها ولا ان يعلف بعضها على
 بعض ولا ان يجتمل الدفع الكثير ولا ان يتفرق فروعها وتتسع فى ذاتها
 [sic Cod.] تكون فروعها مجتمعة والوجه فى ذلك ان يحط بالقطع ما ارفع
 وان نوقع منها ما اخفض ويفرق من فروعها ما اجتمع وتجمع منها
 ما افترق وان يكون الحفنة كانها مضروبة بذائره فى التشبيه بعد ان
 تعرف القصب الذى يصلح للقطع منها والذى يترك وملع قوتها
 ويقدر حالها على ذلك ومن كتاب ط فى كسح الكروم ووقت ذلك
 قال قوامى ان من القدماء من يرى ان يكسح الكروم فى ابريل وينزع
 من اغصانها ما يجب ان ينتزع ورأى سموانيك ان يكسح الكروم
 بعد فراعها من القطاف بعد ثمانية ايام الى خمسة عشر يوما من
 قطف عنها فى الدف قبل ان يشتد البرد فمدمل جرحها فى زمان
 قصير ولا تسيل منها رطوبة كثيرة فلا يكاد يضر ذلك الكروم وتحدرد
 كسحها فى البرد لان البرد اضر للمنابت كلها من الحر وهما جميعا
 مضران بالافراط وجود بذلك فى المستقبل من الزمان تشبها لان
 القطف والكسح يجففان عنهما ثقلا وقال ايضا ان الكروم التى فى
 البلدان التى ابرد فينبغى ان تحفف كسحها اذا كسحت بعد
 القطاف اى لا تكسح على التمام بل يبقى فيها من القصبان [121 v°]

مَا فِيهِ اَعْيَن اَكْثَر عِدَدًا حَتَّى اِذَا دَخَلَ سَهْر مَارَس فَلْيَعِد الكَاسِح
 الكَسْح عَلَيْهَا ثَانِيَةً لَتَمَاس مَضَرَةُ الْجَلِيد بِالْفُرُوع الَّتِي يَثْبُت اَوَّلًا وَيَسْمَى
 السَّاقِقَه قَالٌ وَقَدْ يَتَعَمَد قَوْم مِمَّنْ يَنْصُرُونَ مَصَالِحِ الْكُرُومِ نَصْرًا نَافِعًا
 اِذَا رَأَى قَضِيْبِيْنَ فِي كَرْمٍ اِى كَرْمٍ كَانَ فِي اَحَدِهِمَا عَنَاقِيْدٌ اَوْ حَمَلٌ
 وَلَيْسَ فِي الْاُخْرَى شَيْءٌ فَيَقْطَعُ الْقَضِيْبَ الَّذِى لَا ثَمْرَةَ فِيْهِ وَيَتْرَكَ الَّذِى
 فِيْهِ الثَّمَرَةُ حَتَّى يَعُوْدَ فَيَكْسَحُهَا بَعْدَ ذَلِكَ اِذَا فَرَعَ مِنَ الثَّمَرَةِ الَّتِي
 فِيْهِ فَأَوْهَمُوا هَذِهِ النِّكْتَةُ وَيَأْمَلُوا مَا أَرَادَهَا وَقَالُوا يَنْبَغِى اَنْ يَتَقَدَّمَ
 الْكَسَاحُ فِي كَسْحِهَا مَرَّةً ثَانِيَةً مِنْ نِصْفِ مَارَسٍ وَمِنْ اَوَّلِهِ فَيُكْثِرُ حَمْلَهَا
 بِذَلِكَ وَلَا يُوَخِّرُهُ لِيَلَّا دَرَسَ الْكُرُومُ الرِّشْحَ الْعَارِضَ لَهَا اِذَا كَسَحَتْ
 فِي الرَّبِيعِ لِأَنَّهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ يَسْتَل [sic] مِنْهَا رُطُوْبَةٌ كَثِيْرَةٌ كَانَهَا
 دَمُوعٌ فَيَتَدَايَ بِذَلِكَ الْكَرْمِ اِذْى مَضَرًا وَلْيَبْدَأْ بِالْكَسْحِ بَعْدَ مَضَى
 ثَلَاثَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ بِمَنَاجِلِ حَدَادٍ مَاضِيَةٍ فِي الْقَطْعِ لِأَنَّ الْقَضْبَانَ
 قَبْلَ ذَلِكَ يَكُوْنُ بَارِدَةً فَيَغْرِضُ مِنْ كَسْحِهَا وَهَى كَذَلِكَ حَذَرٌ وَبَعْدَ
 السَّاعَاتِ الْمَذْكُورَةِ يَكُوْنُ قَدْرٌ اِلَى عَنِهَا ذَلِكَ وَيَسْلَمُ مِنَ الْحَذَرِ وَغَيْرِهِ مِنَ
 الْعَوَارِضِ السَّوِيَّةِ وَيَنْبَغِى لِلْكَاسِحِ اَنْ يَبْقَى عَلَى اَصْلِهِ كُلِّ كَرْمَةٍ
 مُسْتَحْكِمَةً يَقَالُ اِنَّهَا نَامَةٌ اِى نَمْرَةً كَانَتْ اَرْبَعَةَ اَغْصَانٍ يَسْمَى مَنَاقِبَ
 الْكَرْمَةِ وَيَكُوْنُ فِي كُلِّ مَنَكَبٍ قَضِيْبَانِ لِيَكُوْنَا كَالْعَضْدِيْنِ لِسَائِرِ قَضْبَانِ
 الْكَرْمَةِ الْمُثْمَرَةِ وَيَبْقَى اَيْضًا اِنْ اِمْكَنَ اِلَى جَانِبِ كُلِّ مَنَكَبٍ مِنْهَا قَضِيْبًا
 صَغِيرًا يَكُوْنُ فِيْهِ عَيْنَانِ وَتَسْمَى هَذَا حَاطَطُ الْمَنَكَبِ لَا يَكُوْنُ بَدَلًا
 وَخَلْعًا فِي الْعَامِ الْمَقْبَلِ الْاِثْنَى اِذَا قَطَعَ الْقَضِيْبَ الْمُثْمَرَ مِنَ الْمَنَاقِبِ الْاَرْبَعَةِ
 وَلْيَبْقَى عَلَى اَصْلِ الْكَرْمَةِ ثَمَرُهَا وَزِيَادَتُهَا بِهَذَا الْقَضِيْبِ وَلَآنَهُ لَا
 يَدْعَاهَا اَنْ يَفْرُطَ فِي الزِّيَادَةِ فِي الدَّمَشِّ وَالْعُلُوِّ وَالْاَنْبَسَاطِ فَيَخْرُجُ عَنْ
 حَدِّهَا الْمَعْتَدِلِ وَسَمَاهُ اَدَمُ الْمَعْتَدِلِ قَالٌ وَهُوَ اَيْضًا دَمْرٌ فِي السَّنَةِ الْمَقْبِلَةِ
 فَاِذَا اَثْمَرَ وَحَانَ كَسَحَهُ فَيَنْبَغِى اَنْ يَقْطَعَ كَانَهُ يَثْبُتُ مَعَ اَصْلِهِ
 قَضِيْبٌ غَيْرُهُ اَوْ فِي مَوْضِعٍ قَرِيبٍ مِنْهُ وَيَسْمَى هَذَا النَّابِتُ اَيْضًا حَاطَطًا

وَحمله امر احكام انكسج في جميع البلدان الباردة او الحارة ان
تدخفظ على الكرمة مقدار ما بين الكبير والصغير ويكون ذلك المقدار
معتدلا او شبيها بالمعتدل فالمعتدل يكسج كل عام حتى يرجع الى
ذلك المقدار والمنفعة في التنبليح بالكرم الى هذا المقدار المعتدل في ان
الكرم لو ترك دون كسج لطالت قضبانها طولا مفرطا واتسع في
الانبساط فصعقت بذلك قوته ويقص حماتها نقصانا فادجا وهرم الهرم
العظيم وعامر وقال صعب ينبغي ان يترك في الكرم الذي حمله ابيض
قضبان اربعة في اربعة جوانب طول حارحه في الطول عن حمله
القضبان وليكن من اغلط القضبان واعضاها واحصبها واكثرها عيونا
فان ذلك يبعث الكرمة على زيادة الثمرة وتجيلها وان يقوم في كل
قوم صبي فيأخذ كل قضيب قهره [؟ قهره] هَرَار [؟ مَرَار] فبقا مَرَارا
ويتركه فان هذا الهر من انفع شيء لهذه الكرمة فال قوتامي معناه
انه كالحركة التي يعملها الانسان على طرف الرياضة قال واما الكرمة التي
اعينها كبار ويضر في لونها الى الحمرة وجب [sic] عمدها [122 r°] مستدير
فينرك [sic] فيها من القضبان التي سماها مناكب ما ذكرنا ويكون في كل
منكب من القضبان الاربعة قضيب واحد طويل ليس بمفرط الطول
لكن يكون اطول الاربعة واما الكرمة التي يعلوا لونها سواد وعينها
مستدير فينبغي ان يكسج مرتين تبقى لها في المرة الاولى قضبان
سبيلها ان يكسج فلا يكسج فاذا مضت ايام نحو العشرة فاقبل رجع
الكاسج فكسج تلك التي انقى فان هذا اصلح لهذه الكرمة واما الكرمة
التي عمدها ابيض مستدير للحب نعلوه حصرة سدونها صغرة فينبغي
لها قضيبان قصيران لا يكون فيهما شيء اطول من شيء
وليكن في كل قضيب برك لها ثلاث اعين او اربع او ما امكن مما
هو اكثر من الاثنين واما الكرمة التي اعينها صغار مكنترة وشوب
اعينها حمرة فاذا ازداد النضج عليها ضرب الى السواد فينبغي ان

يترك لها قضبان لا طول كما ذكرنا في غيرها لكن الى القصر ما هي ويكون عددها سبعة وثمانية وشبه فان هذه الكرمة يجب كثرة القضبان ويوافقها ذلك واما الكرمة التي لونها عنبها قاسود خفيف السواد وهو مستطيل فينبغي اذا كسحت ان تبقى لها في اعلاها وفي اسفلها اربعة قضبان وليكن من اطول القضبان واخصها واجودها وان يزيل هذه الكرمة باحثا البقر مخلط برمل قد جمع من شطوط الانهار مختلط بتراب فان هذا يوافقها ولا يزيل هذه بدرق الحمام ولا يزيل الناس واما الكرمة التي عندها مدور لونه احمر الى البياض فمكسح ان تكسح اغصانها ويبقى ما فيها من تلك المناكب من اجود القضبان اربعة ولا تبقى الخامس الذي سميناه حافظا وان بقي لها حاد فليكن قصيرا جدا فان هذه ببعض فله للقضبان وطولها واما الكرمة التي حب عنبها مدور صغار وهو اكثر من الذي قدمنا القول فيها التي تشوب لونها ادى حمارة [mutatum ita e حمرة] فينبغي ان يؤخر كسحتها الى الفراغ من الكروم ويكون المماجل التي يكسح بها هذه احد واحود ويرفق بها في الكسح ولا نهر كثيرا وفي كسح الكروم قول عام من جهة السمن التي اتت عليها وذلك ان الكرمة قبل ان ياتي عليها اربع سنين لا تكاد ان تكسح بل نمرع قضبانها ويترك لها قضبان في كل قضيب اربع عين واقل بواحدة واكثر بواحدة ويعمل ذلك بها في الربيع خاصة ويكسح اذا دخلت في الخامسة في وقت الكسح فان كسحت التي لها اربع سنين فيترك [sic] لها اربع اعين كما ذكرنا ونعمي منها عين واحدة او عينان ثم نجرد بالمنحل لتمنيع ذلك من الماء ولمرك العينان مما يلي اعلى القضيب فان هذه تسمى بها الكرمة ويقوم صاحبها [sic] الى جانبها حسمه للعدس وليكن طولها من خمسة اقدام الى سبعة اقدام ولمسكسح لها تلك الحسب لان الدارج يتولد فيها ويترك لها بعد ذلك ثلاثة

قصبان او قضيبين على حسب ما ترى من قوتها والغروس [122 v°]
 وغيرها لا تكسح بالحديد حتى يعضى لها سنتان ويدخل فى الثالثة
 والرابعة ولا تكسح قبل هذا بالحديد المسمه ثانه نصرها ولا يمس
 الكرم الحديث بحديد البنته فتاحدر وهو له كالسم ومن غيرها قال
 بعض الفلاحيين الاندلسيين وغيرهم اما وقت كسح العرايس والكروم
 من السنة فتتكرر برذر العرايس اذا كانت فى المواضع المرتفعة وفى
 البلاد الحارة وذلك فى توبير وحنير ودمر واما الكروم التى فى المواضع
 المنخفضة والمتطامنه وفى المروج وفى السواحل وعلى مقربة من الانهار
 فتزبر من نصف دمر الى نصف فبرير ونحوه من احل الصر والجليلد
 والبرد فان هذه المواضع مخصوصة بذلك وقيل ان ما يزرع من الكروم
 فى الحرس يسرع اليه الصر واستحسن لك ان برذر ثلث الكروم فى
 الحريف وثلاثه فى اول الربيع ومذهب الفرس ان يزرع الكروم فى دحمر
 وينير فان ما برذر فيهما من الكروم يغلط عوده ويترصص عنقوده ويكثر
 حمله وينطى هرمه وما تاخر عن ذلك فبانصد وقالوا لا يقطع القضيب
 بقرب العقدة فصل واما رير الكروم من منتصف فبرير يكون قليل
 عجم العنب وما برذر منها فى مارس يكثر عجمه ويصغر حبه فى
 صحیح مجرب عندى فصل وينقى الخفان والعرايش مما يكون فيهما
 من العقد اليابسه بان يقطع ونسوى ونمسح بالحديد فصل ويترك
 لكل داليه وحفنه من الاغصان عند الرير بقدر قوتها فان قليل لها
 منها وهى قوية تعجب فى الحذر للباليه لعما لا عيب فيه وهو الذى
 يزال عنها عند التنقية والزير وترك الذى اثمر وفيه اثر العنقود وهو
 الذى يزرع والعنب يكون فى العقدة الثانية والثالثة من القرن ولا
 يكون عيب فى العقدة الاولى الملائفة بالحد البالى القديم منها ويقال
 ان العنب فى العسلى فى العقدة الرابعة واما العرايس فاثق من
 كسل قضيب مطعم يصلح ان يبقى قدر دراع ويكون فيه اربع عقد

بالعقدة المتصلة بالحدرة وباحتار للزبر اليوم العاشر من سر بعد مضى ثلاث ساعات من النهار ومذهب الفرس ان يزرع الكرم في زيادة الهلال من سبعة ايام بمضى من الشهر القمري الى نصف وقيل لا يزرع كرم يوم ثلاثا ولا يوم شئت ويزرع يوم الجمعة فانه يوفر وينعم ولا يحردل وروى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه انه قال ان اليوم العاشر من الشهر القمري يوافق زرع الكروم ويوافق الغرس والزرع وكذلك يوم احد عشر منه يوافق الزرع والزرع واليوم التاسع والعشرون منه حيد لزبر الكروم كلها ولقطع الخشب للبنيان وقيل ينبغي ان يبقى الكروم في فصل الربيع عند لفتح الكروم وذلك في نحو ابريل وبعد ظهور العنب مرة ومرة اخرى عند قطافه وذلك بان يملح منها كل قضيب لا منفعة فيه [123 r] ولا عيب ما قد ثبت في موضع لا يصلح له نملح وهو غصن ولا يقطع بحديدة قال ع وكيس شى احوج الى السعة من الكرم للحدن معنى ما دام رخصا من عيونه التى لا فايذة في بقايتها ولا سيما اذا كان ملتفا ولا يكشف عناقيدته فانه بذلك يكثر ويسرع ادراكه وقيل اذا ثبت فى حفنه او داليه فصل قضبان فاسرها حتى يشتد ثر اقطعها على نحو اصبعين من العين قطعاً محرفا ليلا يسيل ما القضيب المقطوع على العين فيحرقه ولا يقرب الرخص منه بحديد بل يقطع باليد قال ع ينقى [ينقى 1].

للجان بعد الزرع من قشرها اليابس فان فيه يتكون الدود والبلقون وقد جمع بعض المتأخرين جملة ما يقصد اليه فى كسح الكروم فى الفاظه سهلة مختصرة عامية صحيحة المعنى فقال احفص من القضبان المطعمه فى الحفيه ما ارتفع وارفع ما انحفض ورفق ما اجتمع وجمع منها ما افرق يريد بذلك انما خرج منها عن القدر المحمود المعتدل فيرد بذلك الى الاعتدال وقال بعض الماجريين من اهل اسبيل لزبر الكروم والعمرانس [sic] وما يقرب منها وقت معلوم لها اول ووسط اخر فاوله شهر

ينير ووسطه شهر فبراير وآخرة شهر مارس والوقت المختار لذلك العسر
 الاواخر من دمر والعسر الاول من ممر وما بر من ذلك في تنير ما
 عنقود اكبر [؟اكثر] وأغلظ ومما بر في ممر ياتي عنقوده وحبه دون
 ذلك وقد يكثر عدد عناقيده على تلك الصفة ومما بر في مرس
 ياتي عنقوده وحبه دون ذلك ومن كلام العاجم في ذلك دمر اوانه
 وممر انبله ومرس احبطه ولا بر كرم ولا عريمس حتى نحف
 لقحه وان زير قبل ذلك لم يومن عليه الفساد وتعبير الزاير حال ارض
 الكرم في ارتفاعها وانخفاضها وحفرها* ورضوبتها وليكن البر في زيادة
 القمر وقد يكرر ذلك في هذا الباب مفرقا فاعلمه

Articulus primus (فصل) capitis noni in Manuscr. Leid. ex
 iisdem partibus constat, quas habet editio Banqueri. Post verba
 (sic Cod. Leid.): يقلل بتشهيرها (v. Banqueri, I, p. 509; Ms.
 Leid., fol. 118 v^o, lin. 3) sequuntur ea, quae supra descripsi;
 ea, quae in editione Articulum secundum constituunt, exceptis
 verbis من كتاب ص فصل ante اقترق ما, leguntur in Manuscr.,
 fol. 123 r^o, ut in pagina praeced., 240, lin. 4—2 infra, videre
 licet. Post verba مفرقا فاعلمه sequuntur ea, quae leguntur nonnullis
 omissis vel mutatis in Art. III. editionis.

Traduzione.

[p. 227] *Capitolo* del libro di 'Ibn Faṣṣāl⁽¹⁾. Dice: Il tempo del taglio degli alberi è quello in cui diminuisce internamente l'umore in essi, e non altrimenti, e ciò secondo taluni nel mese di gennaio o nella prima metà di febbrajo primachè germoglino; così si rimarginano le parti tagliate pria che venga il caldo; in quanto al freddo, non reca loro male.

Secondo altri, gli alberi si possono tagliare ugualmente in dicembre e, secondo altri, in novembre. Non si tagliano gli alberi nei giorni in cui spira vento gagliardo; su di ciò riscontra, quanto si è detto di sopra, tratto dal libro di 'Ibn Ḥaǧǧāǧ e di altri autori o dal libro di....⁽²⁾; si rimondano gli ulivi e tutti quanti gli alberi nell'autunno, dopo che sono cessate le piogge. In questo tempo sono più duri e più forti, imperocchè il loro umore passa ad alimentare il frutto, e il sole ha già disseccato col suo calore l'umidità dei loro rami, e la pioggia ancora non è venuta, dalla quale acquisteranno l'umore; si tagliano i rami secchi, quelli propriamente che sono disseccati nel mezzo, e quei rami che sono intrecciati tra di loro e sviluppati, come anche tutti quelli che, essendo più alti, evidentemente tendono a piegarsi sopra altri rami. Quindi si concimano, perchè la concimazione li rafforza.

E dal libro di 'Ibn Ḥaǧǧāǧ sulla potagione della vite corta, che è quella che non si porta coi magliuoli lunghi. Dice 'Ibn Ḥaǧǧāǧ: Io su di ciò non mi sono fondato sull'autorità degli antichi che hanno scritto sulla agricoltura, perchè non fu scritto da loro su ciò cosa alcuna da convincermi; bensì mi sono fondato sull'autorità dei Rûm dell'Andalusia, e su quanto hanno tratto da essi i Musulmani che oggi abitano le loro terre, e precisamente mi sono fondato sui sistemi

seguiti dagli abitanti di Toledo, i quali, secondo tutti conven-
gono, sono i più esperti nell' arte di potare. Indi a ciò mi sono
incontrato con molti del mio paese dei più abili in questa [p. 228]
materia, i quali l'hanno attinto dai vecchi esperti, ed ho vagliato
i loro dettati e ne ho composto regole di arte con canoni ben
certi e regole ordinate, che tutte presenterò in questo capitolo,
se vuole Iddio altissimo.

Sappi che lo scopo preciso nella potagione si è quello che il
ceppo della vite sia dotato di rami regolarmente distaccati fra
loro, che non si urtino l'uno contro l'altro, che abbiano una
regolare lunghezza ed una eguale distanza, che non siano troppo
alti o troppo bassi, che s'iano portati allo stesso piano e che
l'uno sia rivolto al basso e l'altro tenuto più alto, che il ceppo
sia come le dita della mano, quando viene aperta, e vi sia inter-
vallo frai rami stando un pochino retti. Questo è lo scopo pre-
ciso; tienlo bene a mente. Che se la forma del ceppo presenta
difficoltà a ciò, cerca di accostarti a quello che si è detto, quanto
è possibile; abbi sempre in vista questo sistema, cercando sempre
di avvicinarti ad esso. Questa è l'opinione degli uomini abili
in questa materia.

I rami da lasciarsi sul ceppo, che si chiamano i cornetti, e
che secondo altri agricoltori van detti stocchi, saranno a secondo
la bontà della terra ed il calore dell' estate, cioè, se la terra è
buona, lascia molti rami e farai altrettanto secondo l'estate, per
meglio dire, se esso è forte, lasciane molti, opera viceversa in
caso differente con le stesse proporzioni. Si miri che i rami siano
tenuti al mezzo tra dritti e piegati, come sopra si è detto, e che
non siano nè troppo tesi in sù, nè troppo vergenti al suolo, ma
qualche cosa media tra i due stati, cioè la dirittura e la piega-
tura. Se sono troppo piegati, viene impedita la cultura del ceppo
ed occultata la fossa fatta intorno; con questa operazione si unisce
bene la fossa alla radice di esso, e si fa minore la distanza loro
dalla terra. Da che nasce, che a causa del poco calore che cade
su di essi, si imputridiscono ben presto. Che se i rami sono molto
dritti su di loro, si intrecciano al di sopra del ceppo, e l'uno di
essi si unisce all' altro, e si legano insieme bene; l'uno si fa
più alto dell' altro, e la forma e l'aspetto della pianta viene
come se aperta; bisogna per ciò che badi al ceppo e ne conosca
la forza, distinguendo il debole dal forte; che se egli è forte e

produttivo, manda continuamente stocchi, quando è in condizione regolare, e fruttifica molto, come si è detto [p. 229], imperocchè ciò può farsi nei luoghi forti; che se il ceppo è debole e non rende molto, fa che crescano in esso tanti stocchi quanti ne può sopportare; nello stesso modo è da regolarsi nel taglio dei suoi rami secondo la specie delle uve, cioè secondo che siano deboli o forti. Se l'uva è riconosciuta come forte e produttiva, si possono lasciare lungo i rami dei cornetti; se però è della specie debole, si debbono accorciare anzichè lasciarli lunghi; così nello stesso modo si procede colla vite secondo che sia molto produttiva o invece debole. In quanto poi riguarda quello che dee praticare il potatore pria del taglio della vite, consiste nell' esaminare lo stato del ceppo, se debole o forte, e quando questo è bene assicurato, si allunga o si accorcia a secondo, lasciando in proporzione di ciò gli stocchi.

Indi, dopo ciò, badi a dar loro una buona figura, lo che consiste nel far che i tralci distino tra di loro come le dita della mano o qualche cosa di simile, se ciò non gli riesce possibile secondo quello che si è detto. Nello stesso modo bisogna che egli metta ogni suo sforzo nel far sì che i cornetti tutti quanti siano portati allo stesso piano, e che l'uno non sia più alto o più basso dell' altro; bisogna ancora che gli spazii immezzo agli stocchi siano con una proporzione o qualche cosa di simile. Non bisogna però che coltivi il cornetto che è nel basso del ceppo, perchè può derivarne che esso assorbisca l'umore del ceppo, sottraendolo dai cornetti che sono sopra di esso; questo è causa di indebolimento, di deperimento di essi e di alterazione della sua forma. Bisogna ancora che il collo del ceppo abbia una certa lunghezza, lo che lo fa migliorare e rende maggiormente possibile lo scalzamento e la sua cultura.

Capitolo. La positura degli stocchi un poco inclinati, cioè tra il dritto ed il piegato, è migliore per noi degli spazii eguali e dell' essere gli stocchi ad unico piano, come ancora dell' uguaglianza nella lunghezza e della eguale proporzione degli spazii; l'uguaglianza degli stocchi nella detta posizione è da preferirsi a quello che consiste nell' essere della stessa lunghezza ed all' istesso piano. Il conservare lo stesso piano nel senso che ciascuno di essi sia di rincontro all' altro, è preferibile all' uguaglianza nella lunghezza, avvegnachè questa, se non avviene in un

anno, è ben possibile che si verifichi nell' anno seguente, sia estendendosi, sia raccorciandosi, secondo [p. 230] il suo sviluppo, se vuole Iddio.

Capitolo. Sappi che i rami mezzani di forza sono preferibili a quelli forti; quando tu avrai conosciuto che le sue braccia vanno dritte, allora sarà meglio coltivar questi che quelli i di cui rami vanno storti; che però se il ramo è debole, e le sue braccia vanno dritte, ma se al tempo stesso troverai un ramo molto forte, le di cui braccia non si ripiegano, preferirai questo a quello. Lo stesso è a dirsi del ramo debole che, se lasciati gli spazii sul ceppo riescano uguali, mentre che si trova ivi un ramo forte che non lascia gli spazii uguali, in questo caso sarà a preferirsi questo a quello e lasciarsi, imperocchè l'uguaglianza degli spazii è qualche cosa di meritoria, mentre che quello è qualche cosa di obbligatoria, a meno che non ne venga che col lasciare il forte si deturpi molto la forma del ceppo; in questo caso il debole è a preferirsi.

In quanto poi al medio nella forza, ma che sta dritto, ed al molto forte, che però è torto, è a dirsi che debba lasciarsi il medio e rigettarsi il forte; nel modo stesso si procede sulla uguaglianza, sia nella lunghezza come nella brevità dei rami, cioè, se il ramo debole coltivato cresce e va fuori in modo uguale come i cornetti, ed ivi trovasi un altro forte, ma più corto, allora noi ci appoggeremo al forte; ugualmente è a dirsi in quanto ai cornetti sul più alto ed il più basso, cioè, se si trova il ramo debole che va fuori cogli altri suoi compagni ad unico piano, ed al tempo stesso un altro ramo forte che coltivato si inclina o si inalza un pochino, è sempre da appoggiarsi al forte, a meno che non venga deturpato l'aspetto suo sul ceppo.

Capitolo. Quando tu esiti tralla cultura del cornetto che tende al basso, e tra quella del cornetto che va all' alto, che però ritorce al di dentro del ceppo, quello che va all' alto, è a preferirsi a quello che va al basso; quello che scende vicino la superficie del terreno, non è tenuto buono presso di loro, ed è evitato. Io ne ho parlato sopra, in ciò che ho esposto. Quando il ceppo della vite è troppo aperto in mezzo ai due cornetti che può portare un ramo forte, ed il ceppo per la sua forza può sopportare che venga coltivato un altro cornetto, la coltivazione di esso lo rinforzerà un pochino; così si allungherà nell' anno

prossimo e nei successivi, e celermente uguaglierà gli altri cornetti; che se tu vedi che il ceppo per la sua debolezza non potrà sopportare la coltivazione di questo ramo, [p. 231] taglia il più debole dei cornetti e coltivalo, perocchè esso è recente e però il più fresco, il più forte ed il migliore. Io vidi taluno di coloro che pretendono all' arte di potare, e credè di essere molto bravo in essa, quando trovava qualche cosa di simile a questo tralcio, che cresceva nello spazio interno, dilatandosi, ei coltivava, tagliandolo lungo al punto da uguagliare i cornetti antichi tutti quanti. Io lo ripresi dicendogli: Tu quando anche l'abbia tenuto uguale agli altri, il primo anno esce per lungo e si piega all' ingiù senza che potesse uguagliare i suoi compagni, portandosi allo stesso piano: e non vi è in ciò altra spiegazione che questa; e lo lasciai, ritenendolo come ignorante.

I potatori non si sono creduti obbligati a seguire questa cultura di cui si è detto, se non che dopo l'osservazione, osservarono e si appoggiarono al sistema che oggi si siegue.

Capitolo. Quando la vigna di trenta anni circa o poco più si vuol curare, bisogna che si trasporti dall' alto del cornetto un tralcio forte, e si tagli il di sopra dei cornetti; si cerchi ciò con cura e si adoperi diligenza. Se questo ramo resta puro netto, sarà un'occasione essa di cui approfitterai. Con questo sistema non invecchia la vite. Questa specie di potatura è chiamata *rad^c* (3), e così è conosciuta dal popolo di Toledo. E se taluno vorrà dire che questo procedimento allarga la forma del ceppo, perchè il cornetto, il quale è stato tagliato in questo modo, resta più corto di tutti gli altri, si può rispondere: lo scopo che noi ci prefiggiamo, cioè la forza del ceppo; vale più per noi che l'uguaglianza dei tralci. Aggiunge che la potagione fa elevare questo tralcio a poco a poco ogni anno sino a che va ad uguagliare gli altri cornetti, come si è detto in principio. Junius ricordò questo tralcio, chiamandolo il „preservatore“, perchè preserva il ceppo della vite dalla vecchiaja. Egli trattò particolarmente di questa maniera di tagliar la vigna, detta *rad^c*.

Capitolo. E quando si indebolisce il ceppo, gettalo a terra con una sega; taglialo e coltiva la terra, imperocchè esso crescerà novellamente, quasi come se crescesse ivi una vite più forte; fa come io ti ho detto già.

Capitolo. Quando si pianta il magliuolo della vite il primo

anno, si sepelisce il suo tralcio, tenendolo sotto terra quindici giorni circa; si taglia poi col falchetto, non lasciandone dei nodi che lo cingono, sulla superficie della terra che tre, ed ordinando i tralci in fila o due nel terreno mediocre, e quattro nel terreno grasso, e quando si è sicuro che il tralcio comincia a crescere e viene il tempo della potagione nel secondo anno, si fa cadere da ogni tralcio il germoglio di un nodo solo, e quando viene [p. 232] l'anno terzo, si taglia la vite e si osserva l'accrescimento dei suoi cornetti, secondo che il ceppo è forte o debole. Se il ceppo è forte in tutti i suoi cornetti, gli si lasciano due nodi; se è debole, uno.

Capitolo. Ponga il potatore ogni cura nel nettamento delle radici tutte quante dei rami potati; esse sono quelle il di cui allevamento non conviene alla vite; quando non avrà fatto ciò, non prende consistenza in quel luogo alcun ramo, e la parte liscia del ceppo non diviene più dura di quella che era avanti. A di più, quando si rimonda completamente col falchetto, si rimondi con cura in modo che uguagli il piano dei cornetti e non rimanga di essi cosa alcuna, imperocchè le barbette fan presto a rivestire quel luogo. La rimonda col falchetto proceda dal basso all' alto; questa sorta di taglio sradica completamente e quasi ripulisce ed appiana; questo nettamento e rimonda dipende dalla cura che si pone in essi; l'umore percorre l'interno del legno e così va dal basso all' alto. Quando il potatore rimonda i rami dall' alto al basso, si fende quella parte che è stata tagliata; si spacca, si indurisce, e qualche volta continua questa fissura per tutta la lunghezza del cornetto sicchè ne viene un danno. Conviene anco al potatore, quando taglia il tralcio che vuole allevare sul cornetto, che lo preservi dalla fenditura, imperocchè, quando si indebolisce, non fruttifica in quell' anno. Questi sono i precetti che riguardano la potagione. Sappi che queste regole posate dai Rûm sulla potagione della vite corta si dividono sotto due aspetti; con l'uno si ha di mira l'afforzamento del suo vigore e la conservazione della sua costituzione, con l'altro la fruttificazione della pianta e l'abbellimento della forma del ceppo, acciocchè il suo aspetto sia gradito; l'uno e l'altro sono buoni, e da ciò i precetti sul tempo della potagione. Dice Junius: Alcuni usano di non tagliare la vite, se non passata la vendemmia, finite le abbondanti piogge,

sostenendo che essi assicurano la vite colla potagione e col trar via quel che viene tagliato, affrettando l'afforzamento dei tralci nel tempo della primavera. Allora non si ha in vista quello a cui si mira colla potagione in tempo di primavera. In quanto alla consistenza, l'umore che discende da essa, è come le lagrime che si attaccano al ceppo, e che passano col passare di esse. Però se avviene che la primavera sia fredda e cada gelo o vento nocivo sulle viti, si alterano i rami che si erano fortificati, e però bisogna nei luoghi freddi [p. 233] in cui si usa far questa prima potagione, che essa non sia fatta completamente; conviene che prima cada in essi la pioggia e nei rami di modo che, quando si avvicina la primavera, si faccia un altro taglio, imperocchè nei luoghi freddi, quando noi avremo operato tutto ciò, verranno garantiti dai danni del gelo i tralci di cui già si è detto di sopra, e perciò è meglio che si cerchi di distinguere le viti i di cui tralci ritardano a crescere, e quelli che all' incontro fan presto, affinchè a secondo di questa osservazione proceda la potagione. Dice 'Ibn Ḥaggāg: Si è accennato nel nostro paese, quando avviene il mutamento del tempo e l'aria raffreddasi, ad uno di questi sistemi, se si mira ai rami, il loro sistema è di sradicarli col taglio non lasciando nulla. Tagliano in gran quantità per alleggerire la vite come dice Junius e lasciano dagli altri rami che sono rimasti, un gettone in cui possa prodursi il frutto; questo gettone viene chiamato il suo „cornetto“. Ritardano la potagione acciocchè produca le foglie nel tempo in cui sarà passato il danno del freddo che in questo modo non sarà nocivo; anche che avranno tagliato questi rami nel tempo in cui circola l'umore nell' interno della pianta e gocciola da essa come resina; non avviene gran che imperocchè questi rami sono pochi e la maggior parte dei tralci è stata tagliata prima di questa epoca e quindi l'affare è più leggiero e però tagliano la più parte gli altri tralci tutti quanti lasciandoli alla altezza di un dito o poco più; quando già ritorna l'aria temperata tagliano le viti secondo l'usanza. Tra essi vi ha chi non vuole cure faticose, e presceglie di tagliar la vite nel tempo medio, nè troppo presto nè troppo tardi, ed assicura dai danni del freddo gli occhi della vite. Impedisce lo scolo dell' umore il taglio che si fa in tempi ritardati. Le viti presso noi si tagliano in dicembre, in gennajo, in febbrajo ed in marzo; i mesi di dicembre e di gennajo

sono migliori per la potatura perchè si custodiscono ed alleggeriscono in questo modo le viti ed acciocchè l'umore non corra pei rami, che anzi quando si temono i guasti del gelo ed i danni che ne sieguono nel tempo del flusso dell' umore, molti si mettono in cautela. Se non che se il freddo in quell' anno non avrà prodotto guasti, questo sempre sarà meglio per la vite. E per ciò non approvano la potagione nel mese di marzo per l'umore che già comincia a circolare, [p. 234] e preferiscono che ciò abbia luogo in febbrajo, imperocchè si è sicuro in quel mese dai danni per quello che si è detto.

Dice Junius: Non bisogna cominciare la potagione di prima mattina perchè i rami allora sono come se bruciati dal vento freddo, che spira al far dell' alba; però al principio del giorno fa d'uopo affilare i falcetti acciocchè possano ben taglienti sear celermente affinchè, quando il sole distrugge il gelo ed i rami della vite cominciano a riscaldare, si incominci il taglio.

Dice 'Ibn Ḥaǧǧāǧ: Quando vi ha la neve la mattina ed incalza il freddo, i rami divengono duri e come se bruciati; al sopravvivere del potatore per tagliare avviene che ha molti riesce difficile il taglio ed il ramo si spacca, e ciò lo altera e lo guasta. E però i più non amano tagliare nei giorni freddi e di aria secca. Mi raccontava il pellegrino, l'Imâm 'Abû 'l-Qâsim 'ibn 'Aḥmad 'ibn [.....], dicendo: Ho viaggiato per le contrade dei Rûm dalla parte di Costantinopoli, dove rimasi sette anni ed osservai che nel tempo della potagione preferivano i giorni tranquilli e senza vento e si affrettavano a questa opera; se intanto spirava il vento di settentrione, diceano: Non è buono far la potagione sino a che dura questo vento sopra di voi. E però a causa dell' aria fredda sospendevano l'opera loro per riprenderla come quella cessava. Dice 'Ibn Ḥaǧǧāǧ: E particolarmente conviene che si abbandoni il taglio delle viti i di cui rami induriscono con l'aria fredda sino a che essi si riscaldano e si rammolliscono; in quanto alla specie pieghevole come legame, l'affare va molto più leggiero. Su di ciò alcuni dissero che il ferro diviene più tagliente quando l'aria è calda perchè temperata dal sole. Il predicatore 'Ibn Ḥaǧǧāǧ dice: I rimondatori costumano presso noi di tagliare i rami con taglio uguale senza alcuna curvatura che essi chiamano „taglio in linea dritta“ (¹). Questo è particolare nell'arte loro avvegnacchè non tutti possono farlo e però essi

sprezzano il curvante per la sua facilità, e perchè può farsi da tutti essendo il curvante il più abbondante senza dubbio, giacchè con questa sorta di taglio si è sicuro in ogni modo del non fendersi del tralcio nel potarsi, e perciò è più adatto allo scopo. Dice Junius: Non far che la vite si sviluppi troppo uscendo dai giusti limiti, ed aggiunge che presso i maestri della potagione vi ha [p. 235] discrepanza moltissima se non che essi tutti convengono che si conservi alle viti le loro peculiarità e non si cambino; altrimenti i rami affrettano l'alterazione e l'indebolimento della vite. Dice: A taluna specie di vite si lascino molti tralci, a tale altra pochi; a taluna il legno corto, ad altra lungo, imperocchè vi hanno vite forte e debole per natura propria; alcune producono molti tralci, altre pochi. Questo è quanto di meglio ho potuto trarre dai detti di Junius sulla rimonda e dal libro di 'Ibn Faşşâl.

Il taglio della vite è quello che la cura, e da questo dipende il suo buono o cattivo stato giacchè il ceppo della vite non tollerà uno sviluppo eccessivo nè che i suoi rami si dividano molto e si spandano come neanche che si intreccino tra loro riunendosi i rami. E lo scopo di questo precetto si è che si tolga col taglio quello che si è elevato di troppo e si recida quello che è portato troppo in basso; si separino i rami che si sono riuniti, si riuniscono quelli che distano tra loro, e che la vite pigli una forma quasi rotonda, e ciò dopo essersi distinto il ramo buono al taglio e quello che dee lasciarsi, come anche l'insieme della sua forza, e si valuti il suo stato conveniente a ciò.

Dal libro dei Nabatei ⁽⁵⁾ sulla rimonda della vite e sul tempo in cui praticarsi. Dice Qûtâmî che presso gli antichi taluni opinavano che la vite devesi potare nel mese di aprile togliendo quanto era necessario che si fosse levato, dai suoi tralci; opinava che dovesse rimondarsi la vite otto giorni dopo che era stata spogliata dalla vendemmia sino a quindici giorni dopo la vendemmia, nel caldo prima che si ingagliardisca il freddo; così si cicatrizzano le sue ferite in breve tempo senza scorrere da esse molto umore, e così questo non arrecherà nocumento alla vite. Si guardi dal fare la rimonda nel tempo del freddo perchè il freddo è più nocivo del caldo alle piante tutte quante e l'uno e l'altro sono nocivi oltremodo. Giova a questi per il tempo avvenire il ringiovanirle imperocchè la vendemmia

e la rimonda l'alleggeriscono dalle sue foglie e dai suoi frutti. Dice anche che ai vitigni delle regioni che sono più fredde, è opportuno che siano rimondati nel tempo della rimonda e leggiermente dopo la vendemmia, cioè non intieramente ma che restino quei tralci [p. 236] che hanno il maggior numero di occhi, aspettando il mese di marzo in cui si ritorna all' opera e ciò per precavere i danni del gelo nei rami che si erano prima affermati. Questo primo taglio si chiama il „precedente“. Aggiunge che alcuni di quelli che sieguono il sistema del nettamento perfetto, hanno questo sistema. Quando osservano due tralci in una vite, cioè una vite che ha un tralcio con grappoli di frutto mentre nel altro tralcio non ha cosa alcuna, tagliano il tralcio senza frutto lasciando l'altro sino a che maturi il frutto alla sua volta, e dopo ciò lo tagliano; trascurando questo si dissolve e non è da sperarsi il conseguimento dell' intento loro.

Dicono ancora: Bisogna che preceda la prima rimonda a quella che viene la seconda volta, dal primo alla metà di marzo; in questo modo la fruttificazione viene copiosa e non ritarda, ed anche acciocchè la vite non trasudi l'umore che le viene, se mai venisse potata nella primavera, perchè in questo tempo scorre da essa molto umore come lagrime, cosa che danneggia moltissimo la pianta. La rimonda deve incominciare tre ore dopo lo spuntare del giorno con falcetti acuti e taglienti poicchè i tralci prima di questa ora sono freddi e resistono al taglio nel modo come abbiamo indicato; però è tagliabile dopo l'ora suddetta, cioè è praticabile e non riceve nocumento pel taglio od altro male che le sopravenga. Bisogna che il potatore lasci alla base di ciascun vitigno il sostegno; si ritiene che esso sia la causa del suo accrescimento e della sua fruttificazione. Questo sostegno è composto di quattro rami chiamati le „spalle della vite“, ciascuna delle quali porta due tralci che siano come le braccia della vite fruttifera; conviene ancora lasciare se possibile a fianco d'ogni spalla un tralcio piccolo con due occhi, che viene chiamato il „custode della spalla“, acciocchè sia invece come cambio nell' anno successivo quando viene tagliato il tralcio fruttifero dalle quattro spalle e perchè resti alla base del vitigno la forza fruttificante e di accrescimento in questo tralcio, ed affinchè non si lasci crescere molto in altezza in estensione tanto dalla parte superiore quanto nell' inferiore uscendo

dai giusti limiti; questo tralcio fu chiamato da 'Âdam⁽⁶⁾ il „regolare“. Egli aggiunge che anche esso darà frutto nell' anno seguente; quando ha fruttificato e viene il tempo della rimonda, bisogna che sia tagliato acciocchè colla sua radice venga sù un altro tralcio o si bene in un punto vicino; e questo nuovo germoglio chiamasi ugualmente il „guardiano“; [p. 237] la sua fruttificazione secondo le prescrizioni riguardante la rimonda in tutti i luoghi freddi o caldi, richiede per fruttificare che sia piegato sulla vite quando è tra grosso e piccolo, e queste proporzioni siano regolari o quasi. Allora verrà potata ogni anno sino a che arrivi a quelle proporzioni, cioè che la vite arrivi a quella forza regolare. Giova impedire che la vite resti senza rimonda perchè i suoi tralci si prolunghino e si spandano eccessivamente, pel che verrebbe ad indebolirsi la sua forza e verrebbe meno di molto il suo interno vigore, e si indebolirebbe ed invecchierebbe di molto la vite.

Dice Şâgrît⁽⁷⁾: Bisogna che si lascino nei vitigni a frutto bianco quattro tralci ai quattro lati lunghi e distaccati da quello che porta il frutto, e che questo sia tra i più grossi, rigogliosi e vigorosi e tra quelli che portano un maggior numero di occhi, dappoichè questo tralcio farà sì che il frutto venga più copioso e si maturi più presto, come ancora bisogna che in ogni truppa di gente siavi un ragazzo il quale pigli un ramo in mano e lo scuota fortemente, e dopo averlo scosso diverse volte lo lasci via. Questo scuotimento è una delle cose più utili per la vigna. Dice Qûtâmî: Il significato di ciò si è come il movimento che si dà l'uomo nella via religiosa. In quanto alla vite — egli poi dice — che ha gli acini grossi e tende al color rosso ed all' acino rotondo, si lascino a questa dei rami, da lui chiamati „spalle“, quella quantità che noi abbiamo detta; in ogni spalla uno dei quattro rami si lasci lungo, ma no molto, bensì più lungo degli altri quattro.

In quanto poi alla vite che è molto nera con l'acino rotondo, bisogna che essa venga rimondata due volte lasciando la prima volta i rami che possono o no tagliarsi, e dopo passati circa dieci giorni si ritorna a rimondarla; ciò farà molto bene alla vite.

In quanto al vitigno di cui l'uva è di color bianco con l'acino rotondo di color molto verde che tende al giallo, bisogna che vi si lascino due tralci corti perfettamente uguali, e si lascino

in ogni tralcio tre o quattro occhi o quanto è possibile, sempre più di due. In quanto al vitigno di cui gli acini sono molto piccoli ed il color si accosta al rosso, e quando cresce e matura, tende al nero, bisogna [p. 238] lasciarvi i rami non lunghi come si è detto pegli altri bensì corti, proporzionatamente alla grossezza degli acini, e siano di numero sette ad otto o qualche cosa di simile, avvegnacchè questa vite manda molti rami sicchè è corrispondente al molto numero di essi. In quanto al vitigno i di cui acini sono neri o di un nero leggiero e di forma bislunga, bisogna nella rimonda lasciarvi nello alto e nel basso quattro tralci trai più lunghi, i migliori e particolari di essi, come anche bisogna che venga concimato con sterco di bue mescolato con l'arena raccolta dalla riva dei fiumi mescolata insieme a terra turbosa, cosa che giova moltissimo; non dee però concimarsi con sterco di colombi o dell' uomo.

In quanto poi al vitigno con l'acino rotondo di color verde tendente al bianco, bisogna che sia rimondato e che vi si lascino i migliori quattro tralci delle dette quattro spalle, non però il quinto che noi abbiamo chiamato il „conservatore“ che, se vuole lasciarsi, sia molto corto imperocchè questa parte del ramo si rompe per la sua lunghezza. In quanto al vitigno all'acino rotondo e piccolo che è il più comune fra quanti abbiamo detto il di cui colore va cambiandosi come va a maturarsi, bisogna che si posterchi la rimonda fino a che comincia a germogliare la vigna e che il falcetto ad adoperarsi sia ottimo e tagliente e che non si appoggi molto su di esso nella rimonda e che non vi sia molta resistenza nel tagliare la vite. Molte cose poi si dicono generalmente sull' età della vite come questa, cioè che la vite prima di quattro anni non è buona a rimondarsi, ma si svellono i suoi rami lasciando due tralci in ciascuno dei quali quattro occhi, meno in uno, più in un altro, ciò che facci propriamente in primavera, e poi si rimonda quando entra nel quinto anno, nel tempo della rimonda, rimondandosi la vite di quattro anni a cui si lasciano quattro occhi come si è detto, acciecadone uno a due; indi si pulisce col falcetto per impedire che metta fuori nuovi gettoni, e si lasciano i due occhi che sono rimasti sopra il tralcio, imperocchè su questo crescerà la vite, e il suo compagno vi crescerà accanto a secondo della piantagione fatta. La sua lunghezza sia da cinque

a sette piedi; si tolga la barba a questo legno imperocchè vi nascono i francolini; si lasci alla vite dopo ciò due o tre [p. 239] tralci a secondo quello che avrai osservato della sua forza. La pianta ed altro non si rimonda col ferro se non sia entrata nel terzo e quarto anno; prima di questo tempo non si tagli col ferro affatto perchè questo fa male alla vite, nè si tocchi la vite recente assolutamente con ferro; guardati da ciò imperocchè egli è come un veleno per essa. Passando ad altro autore dice: Alcuni agricoltori dell' Andalusia [Spagna] ed altri dicono che il tempo della potatura della vite e delle pergole è dopo l'anno. Rigetta il taglio delle pergole che si trovano in luoghi elevati ed in terreni caldi, se questo non ha luogo in novembre, dicembre e gennajo. In quanto poi alle viti che si trovano nei luoghi avvallati e quelli sicuri dal vento che sono nei prati o nelle rive o in vicinanza dei fiumi, questi potrai tagliarli dalla metà di gennajo alla metà di febbrajo circa a causa del danno che vi fa il tempo avverso, il gelo ed il freddo, imperocchè questi luoghi ne sono in particolar modo soggetti, e dicono che quando viene tagliata la vite nell' autunno, è affetta prestamente dal male. Però Cassio (*) trova buono che si tagli il terzo dei rami della vite in autunno e gli altri due terzi nel principio della primavera. I Persiani usano di tagliar la vigna in dicembre e gennajo e credono che la vite tagliata in questi due mesi ingrossa nel suo fusto; si fortificano i suoi grappoli, si accresce la sua produzione e si ritarda il suo invecchiare; se poi viene ritardato oltre questo mese, avverrà tutto il contrario, e dicono, non si taglino i rami vicino al nodo.

Capitolo. In quanto al taglio della vite fatto alla metà di febbrajo, produce scarsezza di uva; quello però fatto in marzo ne porterà più, ma cogli acini piccoli; veramente va così per esperienza fatta da me.

Capitolo. E si lascino il ceppo della vite e delle pergole dalla parte al di sotto del nodo secco acciocchè si possano tagliare adeguandoli e regolandoli col ferro.

Capitolo. E si lasci a ogni vite il suo ceppo con dei rami tagliati a secondo la forza loro, che se è poca, non si fortificano le radici del suo tronco, i suoi gettoni immiseriscono non per male e periscono dopo che sono cadute le foglie e tagliati i rami; e si lasci quello che fruttificò e dove si trova vestigia di grappolo; questo è quello

che viene tagliato se l'uva sarà nel nodo secondo e nel terzo del cornetto e non vi sia difficoltà nel nodo primo che è congiunto al tronco vecchio e consumato. Si dice che l'uva che ha il color del miele, è nel nodo quarto; in quanto alle pergole che hanno i tralci che fruttificano, i più resistenti di tutti, è buono che vi si lasci quanto un braccio che contenga ciascuno quattro nodi [p. 240] col nodo che è congiunto al tronco.

Si scelga per il taglio il giorno decimo di gennajo tre ore dopo fatto giorno. Secondo i Persiani si taglia la vite nel crescere della luna nuova, sette giorni dopo del mese lunare sino alla metà. Dicesi che non si pota la vigna il martedì come neanche il sabato, ma il venerdì imperocchè allora fa frutto buono abbondante e non si corrompono i suoi frutti. È tradizione di 'Abd 'Allâh 'ibn 'Abbâs (che Iddio gli sia propizio), che egli avesse detto, essere il giorno più opportuno al taglio della vite il decimo giorno del mese lunare, il quale è favorevole ancora alle piantagioni ed alla seminagione. Ugualmente l'undecimo giorno favorisce la seminagione ed il taglio della vite, ed il nono ed il ventesimo è buono pel taglio delle viti tutte quante e pel taglio ancora di tutte le legna di costruzione.

Si dice che è necessario che si nettino le viti nella stagione di primavera nel tempo della loro germinazione, cioè circa il mese di aprile e dopo che sarà apparsa l'uva una volta e un'altra volta; poi vicino la vendemmia e ciò acciocchè si tolga da esso ogni ramo inutile, e non fa male che si lasci quello che già è fortificato in quel punto dove non gioverebbe il tagliarlo costituendo esso un tralcio, e dove non si tagli col ferro.

Dice 'al-Hâgg (*): Non vi ha alcuna cosa più necessaria nella rimonda della vite novella che di nettarla dagli occhi suoi freschi i quali non recano alcun giovamento alla sua conservazione, particolarmente quando sono congiunti tra loro e non si scuopre il loro grappolo imperocchè con ciò la vite diviene grossa e affretta il suo sviluppo. Dicesi che quando nel ceppo o nella vite si afforza un piccolo tralcio, lasciarlo sino a che si fortifichi, indi tagliarlo alla altezza di due dita dall'occhio con taglio profondo da sotto in sù, acciocchè scorra l'umore del tralcio tagliato sull'occhio, e possa ungerlo, però il tenero non si tocchi col ferro, ma si tolga con la mano.

Dice 'al-Hâgg (*): Si netti il ceppo dopo la potatura dalla

sua prima corteccia secca imperocchè ivi si forma il piccolo insetto che rode la vite. E già riunirono alcuni dei più recenti scrittori quello che aveano appreso in quanto riguarda alla potatura della vite, con parole piane, brevi, comprensive e chiare, dicendo: piega dei rami che cominciano a dar frutto nel ceppo ciò che si eleva, eleva ciò che si abbassa; separa ciò che è congiunto, congiunge ciò che è separato, volendo così indicare tutto quanto oltrepassa la misura conveniente e giusta e sia restituito alle giuste proporzioni. Dicono alcuni uomini di esperienza del popolo di Siviglia che hanno esperienza nella potatura della vite e delle pergole e di ciò che ha relazione con questo, che il tempo determinato per esso è primo, medio ed ultimo. Il primo sarebbe il mese [p. 241] di gennajo, il medio il mese di febbrajo e l'ultimo il mese di marzo, ma il tempo preferibile per questa operazione è le due ultime decine di gennajo e la prima decina di febbrajo. Quella che si pota in gennajo, porta grappoli ed acini in maggior quantità e più grossi; quella che si pota in marzo, porta grappoli ed acini inferiori a questi. Secondo i Persiani su di ciò gennajo porta gli acini più maturi, febbrajo più belli, e marzo più gonfi e che non si potino le viti e le pergole fino a quando non sia finita la sua vegetazione, e se si pota prima di questo, non si è sicuro che non si imputridisca, e guardi bene il potatore lo stato della terra messa a vigna circa all' altezza ed alla profondità del suo scavamento ed alla sua umidità, e che in ultimo la potatura abbia luogo sul crescere della luna, e su di ciò se ne è parlato in questo paragrafo separatamente, apprendilo.

Note.

(1) Nel prologo o la prefazione che 'Ibn 'al-'Awwâm fa precedere alla sua opera all' art. VII, ci dice che di sovente egli abbrevia le citazioni che fa nel corso della sua opera, di altri autori, sia nel titolo che nel nome, impiegando una semplice lettera, e indica per ogni autore o libro quali sono le lettere che usa, ed in fatti per indicare (fra altri) il libro di **أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن الفضل الأندلسي**, 'Abû 'Abd 'Allâh Muḥammad 'ibn 'Ibrâhîm 'ibn 'al-Faṣṣâl lo spagnolo, usa come segno abbreviativo la lettera **ص**; pel libro di **الحجاج الغرناطي**, 'al-Ḥâġġ di Granada, usa la lettera **غ**, e la lettera **ط** pel libro dell' Agricoltura dei Nabatei, e la lettera **ك** per Cassio. Riportiamo questi segni che sono i soli che troviamo nel testo che da noi si pubblica; pel resto vedi Banqueri, vol. 1°, pag. 8 seg. dell' edizione, e Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 8 della traduzione.

(2) Come già è detto, in questo punto è stata tralasciata una lettera che servirebbe ad indicare il nome dell' autore del libro citato.

(3) *Rad'* viene da **رَدَع** e significa (cf. Dozy, Suppl. ai Dizion. arabi, vol. 1° pag. 521) il tagliar della vigna della detta maniera.

(4) Così traduce Dozy la parola **مفلس**; vedi Suppl. ai Dizion. arabi, vol. 2°, pag. 278, e sopra, pag. 219.

(5) Vedi la 1ª nota.

(6) Vedi Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 89 della Prefazione.

(7) Vedi Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 91 della Prefazione.

(8) Vedi la 1ª nota.

(9) Vedi la 1ª nota.

Indice.

Introduzione	pag. 217
Testo arabo	„ 227
Traduzione italiana	„ 242
Note	„ 257

Kleine Beiträge
zur
Lexikographie des Vulgärarabischen.

I.

Von

HERMAN ALMKVIST.

Kleine Beiträge
zur
Lexikographie des Vulgärarabischen.

Vorwort.

Vorliegende „Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen“, die sich auf Sammlungen und Aufzeichnungen während eines dreissig Monate langen Aufenthaltes in Syrien, Ägypten, Nubien und dem Sudan gründen, sind gewissermassen durch das erste Wort ihres ebenerwähnten Titels charakterisirt. Der grösste Teil der Wörter, welche ich gesammelt, handelt nämlich von unbedeutenden Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens, besonders in den Städten Damaskus und Kairo, wo ich ungefähr die halbe Zeit meines Aufenthalts im Orient verbrachte. Bei der Aufzeichnung verteilte ich die Wörter auf die sieben folgenden Gruppen: 1) Hauseinrichtung und Hausgeräte, 2) Näharbeit, 3) Kleider und Toilette, 4) Speisen, 5) Spiele, 6) Handwerke und 7) Verschiedenes. Zu dieser letzten Abteilung zog ich alle diejenigen Wörter, welche nicht speciell zu den vorher genannten Rubriken gehören. Aus zufälligen, hier nicht näher zu erörternden, Gründen sind nun die Gruppen 2—5, welche am wenigsten Interessantes bieten, zuerst zur Bearbeitung gelangt und liegen hier in „Beiträge I.“ vor. Die drei übrigen Gruppen, von welchen besonders die erste ziemlich viel neues Material enthält, werden binnen Kurzem anderweitig im Druck erscheinen.

Alle hier gegebenen Wörter nebst ihren Bedeutungen sind nicht aus der Literatur geschöpft, sondern unmittelbar aus dem Volksmunde aufgezeichnet. Die Aussprache habe ich genau so,

wie ich sie dort hörte, in lateinischer Transskription wiedergegeben. Doch sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass ich bei dieser Umschreibung auf die bekannte syrische Imāle des langen *a* deshalb keine Rücksicht nahm, weil jene Imāle bei verschiedenen Personen mir sehr verschieden vorkam, und weil sie in Damaskus überhaupt selten ist (vgl. David, Journ. As., 1887, p. 180). Ebenso bezeichnete ich die Feminin-Endung, (diejenigen Fälle ausgenommen, wo sie wie ein reines *a* lautete), im allgemeinen durch *e*, obgleich ich sehr oft, besonders in Beirut, eine sich dem *i* nähernde Aussprache zu hören bekam. Wäre es nun auch für ein speziell phonetisches Studium des Vulgararabischen gewiss besser gewesen, wenn ich die jedesmalige Aussprache ganz genau so, wie ich sie hörte, wiedergegeben hätte, so wäre doch eine streng phonetische Transskription für eine lexikographische Arbeit wie diese Beiträge von keiner wesentlichen Bedeutung. Ich zweifle übrigens, dass Hartmann's durchgängige Bezeichnung durch *i* für jeden Fall phonetisch richtig ist, und glaube auch, dass im allgemeinen, d. h. wenn man für alle Fälle nur eine Bezeichnung (entweder *e* oder *i*) anwenden will, die Bezeichnung durch *e* für Damaskus, und vielleicht für das ganze Binnenland Mittelsyriens, ebenso richtig sein dürfte wie die allgemeine Bezeichnung durch *i* für das Küstengebiet; vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Guthe (Z D M G. XXXIX, 135).

Der grösste Teil meiner Sammlungen, besonders in den hier vorliegenden Abschnitten, stammt aus Damaskus; deshalb sind alle dort aufgezeichneten Wörter ohne besondere Ortsangabe darin angeführt, während die von anderen Orten herrührenden Wörter mit resp. „[Beir.]“, „[Jerus.]“, „[Äg.]“, u. s. w. bezeichnet sind. Dass „[Äg.]“ hier in den meisten Fällen so viel wie Kairo bedeutet, erhellt schon aus Obigem. Mit „[Bed.]“ und „[Sud.]“ habe ich die wenigen, aus meinen Sammlungen hier mitgeteilten, Wörter bezeichnet, welche teils während eines vierzehntägigen Aufenthaltes unter den Beduinen jenseits des Jordans und des Todten Meeres, teils während einer sechsmonatlichen Reise in Nubien und im Sudan aufgenommen wurden. Dass hier Irrtümer vorkommen können, und bei dem einen oder anderen Worte eine Ortsangabe fehlt, wo sie eigentlich stehen sollte, bin ich gern bereit zuzugeben; jedenfalls hoffe ich, dass das „Ägyp-

tische“ vom „Syrischen“ genau geschieden ist, doch meine ich hiermit nur, dass meine Aufzeichnung entweder in Syrien oder in Ägypten gemacht wurde, was natürlich keineswegs hindert, dass die in Syrien aufgezeichnete Bedeutung eines Wortes auch für Ägypten gültig sein kann, wie es in manchen Fällen ja auch wirklich der Fall ist, und umgekehrt.

In diese Beiträge habe ich nun alle diejenigen Wörter aus meinen Sammlungen aufgenommen, welche in Dozy's berühmtem „Supplément“ entweder fehlen (ohne schon früher bei den älteren Lexikographen zu stehen), oder deren Erklärung bei Dozy von der meinigen mehr oder weniger abweicht oder etwa sonst ungenügend ist. Die Ursache, weshalb ich in dieser Weise meine kleinen Beiträge auf das engste an Dozy's grosses Werk angeschlossen habe, ist leicht ersichtlich. Der berühmte Kenner des Arabischen, A. von Kremer, äussert sich im Vorworte zu seinen „Beiträgen zur arabischen Lexikographie“ dahin, dass er diese als Vorarbeiten für einen künftigen Nachtrag zu Dozy's Werk betrachtet haben will. In demselben Sinne hoffe ich, dass der Bearbeiter jenes Nachtrags auch in meinen anspruchslosen Beiträgen etwas für seine Aufgabe Brauchbares finden möge. Dies ist nun auch der Grund, warum ich — teils, um zu zeigen, worin die Lexikographie der modernen Sprache durch meine Beiträge ein wenig gefördert sein dürfte, teils auch, um die Arbeit künftiger Sammler oder Bearbeiter zu erleichtern — alle mir zugänglichen, in Syrien und Ägypten von Eingeborenen oder europäischen Sprachforschern gemachten, Sammlungen auf die Weise benutzt, dass ich das Abweichende oder Übereinstimmende ihrer Erklärungen kurz angegeben habe, doch natürlich bloss für den Fall, dass diese Quellen nicht schon von Dozy selbst für das betreffende Wort verwertet worden waren¹⁾. Wo ein Wort oder eine Bedeutung desselben in allen

1) Bekanntlich giebt Dozy in seinem Vorworte an, dass er nicht alle seine Quellen vollständig habe verwerten können, und in dem Verzeichnis derselben sind auch die nur teilweise ausgeschriebenen Bücher mit einem Sternchen besonders bezeichnet. Dahin gehört von den auch von mir benutzten lexikographischen Werken insbesondere Berggren, *Guide français-arabe*, welcher eine, in letzterer Zeit wohl mehr beachtete, aber noch bei weitem nicht hinreichend bekannte und ausgebeutete, Fundgrube für die Kenntnis Syrien's bildet, hauptsächlich was die Sprache der Nordsyrier betrifft. Auch der Muḥiṭ giebt, besonders in Bezug auf modern-syrische Wörter diese oder jene gute Erklärung, welche, wie man aus Fleischer's „Studien“ ersieht,

mir zugänglichen lexikographischen Quellen fehlte, habe ich dies durch: „f. i. d. Wb.“ (fehlt in den Wörterbüchern) bezeichnet. Sollten dabei Irrtümer vorkommen, sodass ein Wort oder dessen Bedeutung trotz jener Bezeichnung sich in dem einen oder anderen der unten aufgezählten Werke wirklich fände, so wäre dies nur einer unabsichtlichen Nichtbeachtung oder einem Übersehen zuzuschreiben.

Eine nicht unbeträchtliche Anzahl alt- und neuarabischer Wörter des alltäglichen Lebens, besonders Gewürz-, Gemüse- und Fruchtamen sind bekanntlich fremden — aram., pers. (sanskrit.), türk. und europ. — Sprachen entlehnt. Andererseits sind viele arabische Wörter, besonders Benennungen gewisser Kleidungsstücke, in die modernen europäischen Sprachen eingedrungen. In nicht wenigen Fällen ist es nun sehr schwer zu entscheiden, wo ein solches, in ganz verschiedenen Sprachgruppen vorkommendes, Wort ursprünglich zu Hause ist. Auf derartige Untersuchungen habe ich mich natürlich hier nicht einlassen können, aber ich habe es für angemessen gehalten, auf die neueren (d. h. nach Dozy's „Supplément“ erschienenen) einschlägigen Werke — besonders die von Miklosich, welcher die hierher gehörige Literatur (u. A. auch Hehn) am reichsten citirt — bei den betreffenden Wörtern hinzuweisen.

Die Aufnahme vieler modernen italienischen oder französischen Lehnwörter mag vielleicht Manchem überflüssig erscheinen, da ja ihre Bedeutung in den meisten Fällen selbstverständlich ist. Indessen habe ich es nicht für ganz unnötig gehalten, dass die ungefähre Zeit des Erscheinens dieser Wörter im Arabischen und ihre mehr oder weniger modifizierte Form und Bedeutung einmal verzeichnet wird. Dozy hat ja auch, wie wohl bekannt, in dieser Hinsicht gar keinen Purismus üben wollen.

Die in arabischen Lettern geschriebenen Wörter mit folgender Transskription sind natürlich nicht mit Vokalzeichen versehen, ausgenommen da, wo die schriftarabische Vokalisierung der heutigen Aussprache in Syrien oder Ägypten nicht mehr entspricht. In Fällen wie z. B. مقصص *ma'aṣṣ* und عنقود *'an'ūd*

Dozy nach dem Plan seines Werkes hätte mitaufnehmen sollen, obgleich der Mühe in dieser Hinsicht wohl nicht denselben Wert hat wie das bekannte (Dozy nicht zugänglich gewesene) Wörterbuch von Cuche-Belot, welches Fleischer auch für seine „Studien“ fleissig benutzt hat.

liegt also nicht, wie man vermuten könnte, ein Druckfehler in der arabischen oder in der transskribierten Form vor, sondern es soll damit auf eine Differenz zwischen der älteren und der neueren Aussprache aufmerksam gemacht werden.

Die Arbeiten, die ich auf oben erwähnte Weise benutzt habe, sind folgende:

Abcar., Abcarius, English and Arabic Dictionary (قاموس انكليزي وعربي), Beir., 1882.

Anderl., Anderlind, Ackerbau und Thierzucht in Syrien (ZDPV., B. IX, S. 1—78, 1886).

Aqr., Sa'îd el-Hûrî es-Sartûnî, اقرب الدوارد في فصيح العربية والشوارد, TT. I. II., Beir. 1889—90.

Baist., Die arab. Hauchlaute und Gutturalen im Spanischen, Erlangen, 1889.

Barb., Barbier de Meynard, Dictionn. turc-français, T. I. II. Paris, 1881—90.

Beauss., Beaussier, Dictionn. pratique arabe français, Alger, 1887.

Bel., [Belot], الفرائد الدرّية, Vocab. arabe-français, 2^{de} éd. rev. et corr. Beyr. 1888. — *Bel.*¹ = die erste Auflage des الفرائد الدرّية, Beyr., 1883, = die zweite Aufl. von: CuChe, Dictionn. arabe-français, قاموس عربي فرنساوي, Beyr., 1862.

Bel. Franç., Belot, Dictionn. français-arabe, TT. I. II., Beyr., 1890.

Ben Sed., Belkassem Ben Sedira, Dictionn. franç.-arabe de la langue parlée en Algérie, 4^{me} éd., Alger, 1886¹).

Ben Sed. Dial., Belkassem Ben Sedira, Dialogues franç.-arabes, Alger, 1887.

Bergg., Berggren, Guide français-arabe vulgaire (Appendice, Droguiar arabe). Upsal, 1844.

Boct., Bocthor, Dictionn. français-arabe, 3^{me} éd., Paris, 1864.

Cad., Cadry-Bey, Guide de conversation français-arabe, الدر النقيس في لغتي العرب والفرنسيس, 2^{de} éd., Alexandrie, 1879. — *Cad.*¹ = die erste Redaktion desselben Buches²).

1) Ein „Supplément“ (SS. 889—923) enthält: „Expressions employées dans la Régence de Tunis“.

2) Der vollständige Titel dieses mit „Cad. 1.“ bezeichneten, nunmehr seltenen, Buches lautet: „Le nouveau guide de la conversation française et arabe contenant un vocabulaire ... avec la prononciation arabe écrite en français, à l'usage des écoles“.

- Cherb.*, Cherbonneau, Dictionn. franç.-arabe pour la conversation en Algérie, Paris, 1872.
- David*, Étude sur le dialecte arabe de Damas (Journ. Asiat., 1887).
- Delap.*, Delaporte, Guide de la convers. franç.-ar. ou dialogues ... 2^{de} éd., Alger, 1841.
- Dozy*, Supplément aux Dictionn. arabes, TT. I. II., Leyde, 1877—81.
- Dozy Vêt.*, Dictionn. dét. des noms des vêtements chez les Arabes, Amst. 1845.
- Fl.*, Fleischer, Studien über Dozy's Suppl. aux Dict. ar., I—VII (aus den Ber. d. philol.-histor. Classe d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss., 1881—87).
- Fränk.*, Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arab., Leiden, 1886.
- Gloss. Geogr.*, De Goeje, Bibliotheca geograph. arabicorum, PP. IV. V, Lugd., 1879, 1885.
- Hartm.*, Hartmann, Arabischer Sprachführer, Leipz., o. J.
- Heury*, Vocabulaire franç.-arabe, 4^{me} éd. rev. corr. et augm., Beyr., 1888.
- Huart*, Notes sur quelques expressions du dial. arabe de Damas (Journ. Asiat., 1883).
- Humb.*, Humbert, Guide de la convers. arabe ou vocab. franç.-ar., Paris (imprim. à Bonn), 1838.
- Jess.*, Jessup, The Women of the Arabs, London, 1874.

primaires par Mohamet Cadry [sic], professeur de français à l'école de médecine du Caire; Caire, Imprimerie égyptienne, 1861*, wozu später noch ein anderer Titel: „La langue arabe et la langue française, mises à la portée des européens et de la jeunesse égypt.“, *السلاكي السنينة في لغتي العرب والفرنساوية*, Tome premier, par Mohamed Cadri [sic], ancien professeur de français ..., Imprim. égypt., 1862*, nebst einem langen arab. und französ. Vorwort hinzugefügt worden ist. In diesem Buche ist die „Première partie, vocabulaire des noms usuels“, viel grösser als der entsprechende Teil in dem oben mit „Cad.“ bezeichneten „Guide de conversation“ (147 SS. gegen 47). Der vollständige Titel des letzteren Buches lautet in der ersten Auflage: „Nouveau guide de convers. franç. et arabe, ouvrage élémentaire et classique, contenant une nouvelle méthode ... pour apprendre aux Indigènes ... et aux Européens ...“ *الدر النقيس في لغتي العرب والفرنسيين*, par Mohamed Cadri [sic], professeur de litér. arabe à l'école des princes égypt., Caire, 1868* (dagegen in der übrigens wenig veränderten 2ten Aufl.: „Guide de convers. franç.-ar., contenant une méthode d'enseignement ... à l'usage des indig. et des européens, *الدر النقيس*“, par Mohamed Cadry-Bey, Deux. éd., Alex., 1879*), und hier liegt der Hauptwert in der mehr als 500 pp. grossen und sehr guten „Deuxième partie, phrases familières“.

- Kazim.*, Kazimirski, Dictionn. arabe-français, rev. et corrigé par Ibed Gallab, TT. I—IV, Boulac, 1875.
- Krem. Beitr.*, Kremer, Beiträge zur arab. Lexikographie, I. II, Wien, 1883.
- Krem. Not.*, Kremer, Lexikographische Notizen nach neuen arab. Quellen, Wien, 1886.
- Landb.*, Landberg, Proverbes et dictons du peuple arabe, Vol. I, Leide, 1883.
- Lane*, An Arabic-English Lexicon, PP. I—VIII, Lond., 1863—89.
- Lane Eg.*, Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians, 5. ed., TT. I. II, Lond., 1871.
- Löw*, Aramäische Pflanzennamen, Leipz., 1881.
- Mach.*, Machuel, Méthode pour l'étude de l'arabe parlé (idiome algér.), 4^e éd., Alger, 1887.
- Mal.*, Malaty, A new guide of english and arabic conversations *الذهب الابريز في لغتى العرب والانجليز*, Cairo, 1874.
- Marc.*, Marcel, Dictionn. franç.-ar. des dial. vulgaires . . . 5^e éd., Paris, 1885.
- Mehr.*, Mehren, Et par Bidrag till Bedömmelse af den nyere Folkelitteratur i Aegypten, Kjöbenhavn, 1872.
- Meldja*, (ein türk. Kochbuch; s. den Abschnitt „Speisen“, Anfang).
- Meyer*, Etymol. Wörterb. der albanes. Sprache, Strassb., 1891 (tatsächlich erschienen 1890)¹⁾.
- Mikl.*, Miklosich, Die türk. Elemente in den südost- und osteurop. Sprachen, I. II, Wien, 1884—85 (aus den Denkschr. d. philos.-histor. Classe d. Kais. Akad. d. Wiss., BB. XXXIV u. XXXV).
- Mikl. Nachtr.*, Miklosich, Die türk. Elem. in den südost- und osteur. Spr., Nachtrag, I. II, Wien, 1888—90 (aus den Denkschr. . . . BB. XXXVII u. XXXVIII).

1) Es ist orientalistischerseits sehr zu bedauern, dass dieses ausgezeichnete Werk des berühmten Verfassers neben den Wortverzeichnissen aus zehn verschiedenen Sprachgruppen nicht auch ein Verzeichnis der türk. Wörter enthält. Nach der Angabe des Verf. (Vorrede, IX) bildet das Türkische mit 1180 Schlagwörtern das zweitgrösste Kontingent des hier gegebenen Sprachschatzes — die erste Stelle nimmt das Romanische mit 1420 Wörtern ein — und von jenen „türkischen“ Wörtern erweist sich mehr als die Hälfte als arabisches, ein Teil als persisches und vielleicht der kleinste Teil als echt türkisches Sprachgut.

- Mikl. Slav.*, Miklosich, Die slavischen, magyar. und rumun. Elemente im türk. Sprachschätze (Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Classe, B. CXVIII, V), Wien, 1889.
- Muh.*, Buṭrus el-Bistānī, كتاب محيط المحيط, TT. I. II., Beir., 1870.
- Nakhl.*, Nakhlah, New manual of engl. and arabic convers., التكملة المرضية في تعلم اللغة الانجليزية, Boulaek, 1874.
- Nof.*, Nofal, Guide de convers. en arabe et en français, مرشد المتعلم وترجمان المتكلم, 5^e éd. rev. et augm., Beyr., 1884.
- Sal.*, Saleh, Vocab. français-arabe, معجم لغة فرنساي وعربي [sic], Le Caire, 1874.
- Socin-Bæd.*, Ägypten, Handb. für Reisende, von Bædeker, Leipz., 1877.
- Spitta*, Contes arabes modernes, Leide, 1883.
- Ustād*, (ein arab. Kochbuch; s. Abschnitt „Speisen“, Anfang).
- Vull.*, Vullers, Lex. Persico-Latinum, TT. I. II, Bonn, 1855—64.
- Wahrm.*, Wahrmund, Handwörterbuch der neu-arab. und deutschen Spr., 2. Ausg. TT. I. II, Giessen, 1887. — Handwörterb. der deutsch. u. neu-arab. Spr., Giessen, 1870.
- Wetz.*, Wetzstein, Der Markt in Damascus (ZDMG. XI). — Sprachliches aus den Zeltlagern der syr. Wüste (ZDMG. XXII).
- Wolff*, Arabischer Dragoman, 3. gänzl. umgearb. Aufl., Leipz., 1883.
- Wort.*, Wortabet, Arabic-english dictionary. — *Mulh.*, (ملحق) يشتمل على كثير من الكلمات المولدة المستعملة في القطر المصري (SS. 688—706), Cairo, 1888.
- ZDMG.*, Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellschaft.
- ZDPV.*, Zeitschr. d. deutsch. Palästina-Vereins, BB. I—XIII, Leipz., 1878—90.
- Zenk.*, Zenker, Dictionn. turc-arabe-persan, Leipz., 1866.
- Folgende lexikographischen Werke habe ich nur kürzere Zeit zu Rate gezogen und dann bei Seite gelassen, da sie, wenigstens so viel ich sehen konnte, über ihre nächsten Vorgänger hinaus kaum etwas Neues bieten.
- Barthélemy, Vocab. phraséol. franç.-arabe, 2^e éd. rev. et augm., Leipz., 1867.

Ben Sedira, Petit dict. ar.-franç. de la langue parlée en Algérie, 3^e éd., Alger, 1882.

Hammâm, Arabic & English Diction., Beir., 1888.

Hélot, Dictionn. de poche, franç.-arabe, à l'usage des militaires, des voyageurs . . . 5^e tirage, Alger (o. J.)

Salmoné, An Arabic-English Diction., Lond., 1889 (in der Anordnung des Stoffes ganz neu).

Die lexikographischen Arbeiten von Badger, Catafago, Gasselín, Habeiche und Steingass sind mir nicht zugänglich gewesen.

Näharbeit خياطة.

Einleitungsweise erinnere ich an die vulgärarabischen Ausdrücke für die gewöhnlichsten, hierher gehörigen Dinge.

خِيط (schriftar. خايط) nähen; خِيط *hét* (Plur. *hātān* und *hijāt* neben dem auch gebräuchlichen schriftar. *hujāt*), sudan-ar. سلك *silk*, Faden, Zwirn (خ' صوف, خ' قُطُن, خ' كِتَان); إبرة (oft auch *öbra* ausgesprochen) Nadel (Mikl. Nachtr. I, 46); إبرة (cf. b. Dozy) oder خُرْم إبرة¹ (schriftar. سَم) Nadelöhr; رأس إبرة (cf. b. Dozy) Nadelspitze; ابارة *abbāra* (schriftar. مِثْبَر) Nadelbüchse; غَزَل Garn (zum Stricken); كُشْتَبَان *keštēbān*² (Pl. *keštābān*), Fingerhut; مَقْقَص *ma'aṣṣ*, Scheere³ (Mikl. II, 122; Meyer 255); كَبْشَة (nicht كَبْشَة, wie bei Dozy nach Muh.⁴) Haken, und عُروَة *'arwe*⁵ (oder auch *'arwet kubše*), Öse, beide

1) Muh. hält dieses Wort für nur eine vulgäre Aussprache des schriftar. خُرْب.

2) Andere Formen dieses pers. Wortes s. Z D M G. XX, 613 und Fl. IV, 396, wo auch die algier. Aussprache *qestbīna* (nach Ben Sed. s. v. Dé) nachzutragen ist.

3) In Oberägypten bedeutet *ma'aṣṣ* (*majaṣṣ*) auch eine Art einfachen, scheerenähnlichen Krahns, aus zwei mit mehreren starken Seilen am Flussufer befestigten und schräg über das Wasser hinaus sich neigenden Pfählen bestehend, welche mit ihren oberen Enden sich kreuzen, und von deren Kreuzpunkt ein Block mit seinem Blocktau herunterhängt. Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

4) Der Plural ist jedoch richtig als كَبَش angegeben. Nach Fl. V, 64, wo كَبْشَة bei Dozy stillschweigend in كَبْشَة verbessert wird, ist das Wort „das erweichte türk. قوپچة“ (Mikl. I, 99, Nachtr. II, 151; Meyer 198).

5) Das schriftar. عُروَة hat sich im Vulgärar. zu zwei verschiedenen Wörtern dif-

zusammen auch *dakar wa'unsä* genannt; **وصلة** *waṣle* (bei Dozy nach Boct. **وَصْلَة**), Ansatz (angesetztes Stück Zeug); **سلة** *selle*¹⁾, Nähkorb.

فوت [Syr.], **لضم** [Äg.], einfädeln.

Diese Bedeutung des Wortes **فوت** f. i. d. Wb., findet sich aber für **لضم** bei Dozy (nach Boct.) und Landb. 70. Nach Landb. und Bel. heisst „einfädeln“ syrisch auch **عَبَى** *al-abra* Statt **عَبَى** (Landb. 70), eig. „remplir l'aiguille“, sagt man natürlich **فوت** **الخيط**, „passer le fil“.

كركر *karkar* oder **بكركة** *bakara* (nicht *bakra*), kleine Rolle für Zwirn.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — **كركر** könnte man vielleicht mit dem türk. „**کانقال** *kankal*, Rolle, Knäuel.“ (Mikl. Nachtr. II, 142; Barb. „**قنقال**, corde roulée, paquet de corde roulée“) zusammenstellen wollen; vgl. aber die verschiedenen Bedd. des Wortes **قنقال** bei Zenk., Mallouf, und das folg. Wort.

كرارية *kurrārīje* [Äg.], Zwirnknäuel, = syr. **كبتولة** und **كبكوب**.

كرارية f. i. d. Wb. — Das syr. *kebtüle* bedeutet auch ein kleines Bündelchen, nachlässig gemacht (wie z. B. ein wenig Zucker in Papier eingewickelt), zum Unterschied von (dem pers. Lehnworte) **دسته** *deste*, einem sorgfältig gemachten Paket, besonders von einem solchen gesagt, das mit dem darin Eingeschlossenen ein Ganzes bildet, z. B. ein Brief (Nähnadeln),

ferenzirt. Neben *'arwe* „Öse“ steht nämlich *'örwe* (Hartm. 214 schreibt *'irwi*), Knopfloch, was doch auch *'arwet ezrār* heisst. Eigentlich bedeutet *'örwe* die (bei den Orientalen gebräuchliche) Schlinge für Knöpfe, „ganse qui sert de boutonnière“ (Bel.), nunmehr aber auch das an ihre Stelle getretene Loch (**ثقب**). Hiernach Dozy s. v. **عروة** zu vervollständigen.

1) Der Plur. **سَلَل** bei Dozy gehört zu Algier, wo übrigens **سَلَّة** immer einen grossen Korb bedeutet (s. Beauss. s. v.; nach Ben Sed. s. v. *corbeille* wird **سَلَل** *slal* ausgesprochen); in Dam. ist als Plur. nur das schriftl. **سَلَال** gebräuchlich.

ein Paket (europ. Kerzen), aber auch ein Paket Zeitungen u. dgl. Diese Bedd. der WW. **كبتولة** und **دسته** f. i. d. Wb. Dozy erklärt **دسته** (nach Muḥ.) mit „certain nombre (p. e. une douzaine) de cuillers“, und (nach Boct.) mit „main de papier“ (vgl. die entsprechenden Bedd. von **دست** bei Lane). In Äg. bedeutet *deste* (Pl. *desūt*, eine Form, die i. d. Wb. f.) geradezu Dutzend (so auch bei Wort. Muḥ. 695), was in Syr. **دوزينة** *dozîne* (nach Hartm. 97, *dazzîne*) und in Alg. (nach Ben Sed. s. v. douzaine), **طزينة** *tezzîna*, Pl. *ṭzâzen* (bei Dozy ohne Vokalisation und Plur.) heisst.

طوبة *tôbe*, Nadelbüchse für Häkelnadeln (*şennâra* oder *krôşe*), im Häkelschaft (**ممسكة**) angebracht; das Ganze heisst dann *sennâra betôbe*.

Das i. d. Wb. f. **طوبة** ist natürlich ein Nom. un. von dem türk. Lehnworte **توب** *tûb*, Kanone(nrohr), aber hier mit Beibehaltung der türk. Aussprache *tób* (*tóp*). Dieses **توب** hat natürlich mit (dem wahrscheinlich koptischen) **توب** *tûb*, Ziegel (= syr. *libn*; Fränk. 4) nichts gemein. Aus dem Worte **كروشة** ¹⁾ (franz. *crochet*), einem neben dem gewöhnlicheren *sennâra* oder *şennâra* (**صنارة**; s. Lane) kürzlich eingedrungenen Lehnwort, ist schon eine (i. d. Wb. f.) Ableitung **كروشية** *krôšije* (= *şurl sennâra*), Häkelarbeit, entstanden.

كوفية *kûfije*, Pl. **كواني**, und **طيار** *tajjâr*, Pl. — *ât*, Garnwinde.

Der Unterschied der zwei mit diesen WW. bezeichneten Arten von Winden besteht darin, dass in der *kûfije* ²⁾ die schmalen Stäbchen (**عصافير**), auf welche die Strähne (**شلة** *şylle*) gelegt wird, sich um einen am Tisch festgeschraubten, hölzernen Schaft (*deneb*) drehen, während der nicht bewegliche Teil des *tajjâr* aus einem eisernen Stab (*sahm*, *sahüm*) besteht, der in einem grossen Klotze befestigt ist. Diese Bedd. d. WW. **عصافير** und **سهم** f. i. d. Wb. Die Pluralform **عصافير** (statt **عصافير**, von **عصفور** oder **عصفورة**), die sich nur bei

1) Findet sich nur bei Nof. 149.

2) Immer so ausgesprochen, zum Unterschied von **كوفية** *keffije*, dem bekannten grossen Kopftuch für Männer.

Dozy (nach Dombay) in der Bedeut. von „moustaches“ findet, ist nach Beauss. die in Algier allein gebräuchliche.

ملحفية *mlāḥfiye*, eine Sorte groben Zwirns, womit die *melḥafe* (Pl. *m(e)lāḥif*) an den *liḥāf* angenäht wird.

F. i. d. Wb. — Von den beiden Bettlaken (syr. **شرف**, Pl. **شراف**, vom pers. **جاشب**; s. Fl. III, 7; Mikl. I, 37, und Meyer 445; äg. **ملاية**, Pl. **سات**, in Alg. **إزار**, Pl. **ازور** ¹⁾) wird gewöhnlich das obere auf die Weise um die Bettdecke (**لكاف**) geschlagen und mit grossen Stichen angenäht, dass es auf der oberen Seite derselben eine breite, weisse Borte (**غشاوة** *rašāwe*) bildet, und heisst dann **ملكفة** (vgl. Dozy s. v. und Bergg. s. v. *drap*). Oft ist auch die *rašāwe* von feinerem Stoff (*sās sōrdt*, *sās behārīr*, *mabrad* u. dgl.) als der untere Teil des Lakens, die eigentliche *melḥafe* (von *ḥām*, *madām* u. Ä.) — Jene Bedeut. des Wortes **غشاوة** f. i. d. Wb. Nach Hartm. 98,8, bedeutet *rašāwe* auch „Überzug“, r. *muchaddi* „Kopfkissenbezug“; in Dam. sagt man dafür immer *bēt muḥadde*.

بزار *bezār*, Docke (Seide).

Nur bei Wahrm. findet sich ein „**بزار** *bizār*, Seidenfaden“.

بريمة *b(e)rīme* (oder **بريمة** ²⁾), Schnur; wird von allen farbigen, meistens aus Europa importierten, Schnüren gebraucht,

1) Cherb. und Ben Sed. transskribiren die (bei Dozy fehlende) Pluralform: *izour*. Marc. (s. v. *drap*) hat **أزر** *āzr*, Pl. **أزار** *āzār*.

2) Auch für die gewöhnlichen Bedd. „Bohrer, Schraube, Korkzieher“ geben Bel. und Henry (s. v. *tire-bouchon*) beide Formen (mit und ohne *Teschdid*); Hartm. 216 und 296 hat *birrīni* als syr. und *berīme* als äg. für „Schraube, Korkzieher“, aber S. 167 *berrīme* als äg. (neben *ḥirbirr* als syr.) für „Bohrer“; Nof. 158, Boct. (s. v. *vrille*), Wort., Bel. Franç., Krem. Beitr. II Anh. und Muḥ. nur **بريمة** (od. **بريمة**).

Nach meinen Aufzeichnungen aus Ag. bezeichnet dort *b(e)rīme* einen kleinen, und *berrīme* einen grossen Bohrer („Korkzieher“ heisst dort nach Wort. Mulḥ. 689, **برمة**, nach Fl. I, 12, eigentlich ein türk. Wort; vgl. auch unten **برمة**). Für Alg. giebt

Cherb. (s. vv. *vis* und *vrille*) **بريمة** *berīma* und **برنينة** *bernīna*; Beauss. **برينة** *brīne*, *vrille*, *tire-bouchon*, und Ben Sed. *vis* **بريمة** *berrīma* und *vrille* **برنينة** *bernīna*. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

zum Unterschied von **فتيل** *ftil*, der weissen, einheimischen Schnur. Die *brème* wird auch gewöhnlich fertig gekauft, während die feinere **قبطانة** (s. unten **مكرر** *بقبطانة*) für einen bestimmten Zweck besonders verfertigt wird.

Diese Bedd. von **بريمة** und **فتيل** f. i. d. Wb.

خيط مطيط *hét mattét*, Gummischnur.

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes **مَطِيط**, elastisch, vgl. Fl. VI, 185.

کردون *kardón* [Äg.], dicke Schnur, Cordon, an einer Uniform.

Dieses aus dem ital. *cordone* stammende Wort f. i. d. Wb.; nur bei Dozy findet sich ein Wort **کردون** (ohne Vokale) mit der Bedeut. „*capot ou capote*“ (nach Boct.).

كرتيلة *kurtéle*, kleine Flechte von Seidenfäden verschiedener Farben; wird als Verzierung auf einer **كرنينة** *garnéta* (s. unten im Abschnitte „Kleider“) gebraucht. — F. i. d. Wb.

كلک *kalak*, ein aus einem Gebinde (*syllé*) abgeschnittenes, nach dem Verlangen des Käufers beliebiges Mass (z. B. 5 „Dramm“) von Seidenfäden, welche dann alle von gleicher Länge sind und an einem Ende zusammengebunden werden.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Vgl. Kazim. und Dozy s. v. **كلک** „radeau, train“, wenn dieses pers. Wort wirklich mit dem obigen identisch ist.

قص مخمل *'ass muhmal*, Chenille (de soie veloutée). — F. i. d. Wb.

مركة *marke*, 1) Kanevas, Stramin (zum Sticken); 2) **م'شهر** *market šahr*, Kalender, Almanach. — F. i. d. Wb.

آلة الخياطة *âlet el-hijâta*, Nähmaschine.

Nur bei Nof. 149: **آلة خياطة** (in der 2ten Aufl., 1870, S. 119, hingegen: **آلة للخياطة**). In Äg. heisst die Nähmaschine (nach Wort. Mulh. 705) **مَكْنَة خياطة** ¹⁾.

1) Auch das dort für „Maschine“ (im allgem.) gegebene Wort **مَكْنَة** [= neugr. *μηχανή*] f. b. Dozy.

غرزة *gurza*, Pl. غُرَز, 1) [Syr.]: a) Masche, b) point de broderie; 2) [Äg., hier oft غُرْسَة, غُرْس ausgesprochen]: a) Stich = syr. قطبة *uṭba*; b) Knoten an einem Strick; c) kleine Einbiegung des Flussufers, ungefähr, aber nicht ganz synonym mit *hawwādāje* „Wendung eines Flusses“; d) kleines, elendes Café von ungebranntem Thon (*tāb najj*) und Strohmatten gemacht (eine Bauart, die *bunjdān tōf* genannt wird), gewöhnlich ausserhalb der Stadt gelegen, für Haschischraucher (*ḥaššāšīn*).

Die Bedd. 1) a, b und 2) b—d¹⁾, wie auch das Wort حَوَادِيَة²⁾ f. i. d. Wb. Die obige Bedeut. von قطبة f. b. Dozy, und zu der oben gegebenen, i. d. Wb. f., Bedeut. von طَرَف vgl. Muḥ. und Lane (s. v.) „A kind of float“ etc., synonym mit كَلَك.

طعنة *ta'na* (oder genauer *tā'na*), Masche; sehr gewöhnlich

1) In der Bedeut. c) liegt doch möglicherweise eine Verwechslung mit dem oberägypt. Wort قَرْصَة *qurṣa*, „grosse Biegung des Flussufers“ (f. i. d. Wb.) vor, wie denn auch die beiden WW. in der ursprünglichen Bedeut. „Stich, piqûre“ zusammentreffen. Auch die letzte, auffallende Bedeut. d) kann unsicher sein. Vielleicht war das von mir besuchte Café eben an einer kleinen Einbiegung des Nils gelegen, und statt der von mir nachgefragten Benennung einer derartigen Winkelschenke hat man mir den Namen des Plätzchens gegeben. Jeder Reisende, der sich mit ähnlichen Forschungen und Nachfragungen beschäftigt hat, weiss, wie leicht man unversehens in solche Irrtümer verfallen kann.

2) Der Stamm حَوَّ, der sich nur bei Beauss., und zwar mit dem Sinn „laisser de côté, éviter (avec على)“, verzeichnet findet, bedeutet in Ag. im allgemeinen „eine Wendung machen“, und besonders: um eine Ecke biegen (mit على); aus einer Strasse in eine andere einbiegen (mit فى); eine Sache umgehen, einem Hindernis ausweichen (mit عن), z. B. beim Graben die Grundmauern der Häuser, *el-gudrān* (eine i. d. Wb. f. Pluralform von جَدَار), umgehen. Dieser Bedeut. nach schliesst

sich حَوَّ an حَاد, يحيد („turn aside, from عن“ Lane) an, während حَيَّد

einen von حَوَّ ganz verschiedenen Sinn hat (vgl. Lane, Muḥ. und Bel.). Auf dem Nil (in Nubien und dem Sudan) ist حَوْد *hawwid* ein Kommandowort des Rejjis, das zweierlei bedeutet: 1) wende (das Boot)!; 2) lasse nach (die Schote, das Tau)! = رَجَّج *rejjiḥ* in Ag.

neben زَرْدَة (bei Dozy ohne Vokale) und غُرْزَة (s. oben); — مقلوبة ط, linke Masche, „maille retournée“.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

دِرَازَة *d(e)rāze*, die einfache Nähterei (*couture simple*, *couture unie*) mit kleinen Vorderstichen (*devant-points*).

Dieses Wort f. i. d. Wb. — Der Stamm دَرَز (Imperf. *u*), „nähen“ findet sich nur bei Muh. und Bel. (Lane hat gar kein Verb دَرَز, nur das aus dem Pers. entlehnte Nomen دَرَز, „seam“). Die Erklärung bei Muh. خَاطَ خِيَاطَةً مَتَلَزَّةً فِي الْغَايَةِ (Bel. hat nur „coudre“) stimmt mit meiner Erklärung von دِرَازَة so ziemlich überein. Der Stamm دَرَز (Krem. Beitr. I, 56), der sich sonst nirgends findet, scheint nach der dort gegebenen arab. Erklärung einen etwas verschiedenen Sinn zu haben¹). دَرَز „nähen“ ist wohl nur ein Verb. denomin. vom pers. دَرَز, und demnach als ursprüngliches Fremdwort von dem arab. دَرَز (Imp. *a*), „die Güter der Welt genießen“, ganz zu trennen. Von jenem دَرَز ist wohl nun auch طَرَز (bei Dozy neben dem gewöhnlicheren طَرَز), sticken, „broder“, nur eine weiter arabisierte und späterhin (vielleicht mit Anlehnung an das arab. طَرَز, schön werden, fein gekleidet sein) in der Bedeutung etwas differenzierte Form. Bergg. (s. v. *couture*) schreibt sogar: طَرَزٌ تَطْرِيزٌ vulg. *derz*, *tedriz*. Diese ursprüngliche Identität der beiden Stämme دَرَز und طَرَز scheint auch Krem. (l. c.) bei der Übersetzung von تَدْرِيزٌ („das Einsäumen und Steppen der Kleider“) vorgeschwebt zu haben, da der Zusatz „und Steppen“ (= تَطْرِيزٌ) in der angeführten arabischen Erklärung (vgl. die Note unten) keine besondere Begründung findet. Wie dem auch sei, heutzutage ist jedenfalls دِرَازَة, *couture à petits devant-points*, von تَطْرِيزٌ, *broderie*, طَرَاةٌ, *art de broder* („*métier de brodeur*“, Dozy) ganz getrennt.

¹) يَعْني بالتدريس كَفْ دَرُوزِ الثِّيَابِ فَاَنهَا كَانَتْ تُشَدُّ شَلَا (vgl. das im Texte folg. W. شَلَاةٌ).

شلالة *ś(e)lāle* [Syr., Äg.]¹⁾, das Nähen mit grossen Vorderstichen, wie beim Fälteln, Krausziehen u. dgl.

Dieses Wort findet sich bei Bergg. (s. v. *couture*, *point*) ohne alle Erklärung, bei Muḥ. aber mit „Zusammennähen, Zusammenheften“²⁾, und schliesslich bei Lane, richtig aber zu allgemein, mit „the act of sewing slightly“ erklärt. Vgl. unten سرج.

خنصرة *ḥanṣara* [Äg.]: „wie *śellāle*, aber mit engen, feinen Stichen (*beruras rufajja'a*)“; demnach = syr. درازة; — f. i. d. Wb.

تنبيت *tembit* [Syr.], نبات [Äg.], das Nähen mit Hinterstichen (*arrière-points*); — تنبيطة, نباتة, a) Hinterstich; b) Naht mit Hinterstichen.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — Bel. und Dozy (nach Boct.) übersetzen نبت, تنبيت mit „contrepointer, piquer“. In Dam. heisst jedoch „steppen“ (eine Bettdecke u. dgl.) immer ضرب, تضريب. Bergg. (s. v. *point*) hat تنبيطة neben شلالة ohne Erklärung. Dozy (nach Boct.) hat auch نباتة „*couture*, rang de points à l'aiguille; *arrière-point*, rang de points sur une couture“. Aber die specielle Bedeut. „Hinterstich“ muss doch dem Leser etwas unsicher erscheinen, da die auf die kursiv gedruckten Wörter folgenden Erklärungen nur den einfachen Sinn von „Naht“ geben.

سرج, (mit dem Faden) heften, anschlagen, faufler; süddeutsch trakeln (schwed. „träckla“).

So auch bei Bergg., Bel. und Muḥ. — Dozy (nach Boct.) giebt hingegen die beiden ganz verschiedenen Bedd. „rabattre (une cou-

1) In meinen Aufzeichnungen aus Äg. steht, wahrscheinlich infolge eines Hörfehlers, شلالة *śellāle*, aber ein bildlicher Zusammenhang mit شلال „Stromschnelle“ (bei Kazim. unrichtig شلالة), wäre doch nicht ganz undenkbar.

2) الشلالة عند الخياطين أن يُصَمَّ الطاق من الثوب الى طاق 2) آخر ويخاط بعضهما ببعض من طرفيهما ليوصل احدهما بالآخر

ture“), d. h. eine Naht „kappen“, und „surjeter“ mit dem Zusatz: „c'est vulgaire pour شرج Muḥ.“, erwähnt aber nicht die ganz abweichende Erklärung desselben *خاط خياطة متباعدة*. Für „faufiler“ hat Boct. nur شتل, das in diesem Sinn sich nirgends findet, (aber wohl شل bei Bel. und Wort.) — Die vulgäre Form سرج statt شرج, lässt sich wohl zunächst aus der syrischen, besonders im An- und Auslaute häufigen, erweichten Aussprache von ج (ungefähr wie ش) und der dadurch bewirkten Dissimilation des ersten Zischlautes erklären, aber auch aus Äg. habe ich das Wort تسريج *tesrîg* mit demselben Sinn verzeichnet. Möglicherweise könnte hier auch eine volkstümliche Anlehnung an سرج (schriftr. أسرج) „satteln“ vorliegen.

لفق [Syr., Äg.], überwendlings nähen, surjeter; لفقة *lef'a*, überwendliche Naht.

Die Erklärungen in den Wb. — Muḥ. ضم إحدى الشقتين *zum aḥadyi š-šiqṭayn*, Kazim. Bel. „coudre bout à bout deux morceaux — lassen die besondere Art und Weise des Zusammennähens nicht erkennen. Daneben geben Dozy (nach Boct.), Bel. und Nof. 149 auch die Bedeutung „ourler“ (vgl. unten لقط), Bergg. hingegen „border“ (s. v.). — Für لفقة geben die Wb. nur den Sinn: Breite (eines Tuches), lé; Bergg. allein führt es unter dem Wort Couture an, aber ohne nähere Erklärung.

لقط säumen, ourler; لقطاة *la'ta*, Saum.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Das allgemeinere, in Äg. wie auch manchmal in Dam. gebräuchliche Wort für „säumen“ ist كفاف (Kafafa Saum), in Algier hingegen nach Ben Sed. خرز, nach Beauss. برم (nach Cherb. auch عطف); vgl. unten برامة und غبابة — كفاف مقلوبة, eingebogener Saum (so dass die Naht nicht sichtbar ist).

منطقة *manṭa'a*, (nach meinen Aufzeichnungen aus Syr.) „=

tembîte, mit gröberen Stichen“ (vgl. oben تنبيت); (nach denen aus Äg.) „= كفافة, mit grossen Stichen“ (vgl. das vorhergeh. Wort).

Dieses i. d. Wb. f. W. *manṭa'a* ist vielleicht mit dem schriftar. منطقة, ceinture, bande de broderie (s. bei Dozy), identisch.

برامة. Anstatt eines gewöhnlichen Saums (*kefāfe*, *la'ta*) wird manchmal eine *b(e)rāme* gemacht, d. h. man rollt (يبرموا) den Rand des Zeugs einwärts und macht darüber eine *lef'a* (s. oben لفق); so immer mit den *t(i)rāf'* einer *mildāje* (bunter, baumwollener Überwurf für Frauen und Mädchen), oft auch mit denen eines Schleiers u. Ähnl.

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. W. برامة vgl. oben لقط.

دك *dekk*, das Einnähen einer Schnur (فتيل, vgl. oben بريمة) in das Zeug, das Überziehen einer Schnur mit Zeug.

Diese spezielle Bedeut. geht aus der allgemeineren i. d. Wb. f. Bedeut. „(etwas) in einen engen, langen oder tiefen, Raum einstecken“, hervor. Derselbe Sinn liegt auch den bei Dozy (s. v. دك) angeführten Bedd. „glisser, couler adroitement; charger, bourrer une arme à feu; Lane „fill up (a well) with earth“; Beaus. „enfoncez avec la main, bourrer (un sac), fourrer (en prison في الحبس) wie auch den bekannten Bedd. der Wörter دكة *dikke*, lacet, und دكك, passer le lacet dans la coulisse du pantalon, zu Grunde ²⁾). Denselben Sinn hat دك auch in دك

1) So (schriftar. أطراف) heissen die lose herabhängenden Enden der Kettenfäden eines Gewebes. Die schriftarab. Pluralform أفعال geht vulgärarab. sehr häufig in فعال über. Aus sprachwissenschaftlichem Gesichtspunkte könnte jedoch die letztere Form als die ursprünglichere betrachtet werden.

2) Demnach wäre vielleicht دكة und nicht, wie allgemein angenommen wird, تكّة die ursprünglichere Form dieses in solchem Falle echtarab. Wortes. Die arab. Wbb. halten تكّة für ein Lehnwort unbekannter Herkunft (vgl. Lane s. v. und Fränk. 5), und in Kairo sagte man mir ausdrücklich, dass *tekke* (so wurde immer das schriftar. تكّة ausgesprochen), die allein richtige Form sei „*fi-l-lura*“, *dikke* in diesem Sinn gehöre hingegen nur dem 'örf *el-ḍumme* an und bedeute *fi-l-lura* „Bank“

الطواطي, Überzug der langen, schmalen Matratzen im *ṭwān* ¹⁾).

نمر *nammar*, mit Namen oder Ziffern zeichnen, märken (Taschentücher u. dgl.) — eine europäische, noch keineswegs allgemeine Sitte.

Diese i. d. Wb. f. Bedeut. ist (wie auch das etwas ältere نمر *numeriren*) natürlich denomin. von dem schon vorher eingedrungenen Fremdworte نمرّة *numra*, Nummer, und hat mit dem arab. نمر *tigern*, *tigrer*, nichts zu thun.

تقشيط *ta'sit*, das stellenweise Annähen des Futters an das Oberzeug eines grösseren Kleidungsstückes (eines *'umbáz* u. dgl.), um der Verschiebung des ersteren in der Wäsche vorzubeugen.

Die Erklärung dieses Wortes bei Dozy (nach Muḥ.) bedeutet nur so viel wie „anschlagen, faufler“, und die Behauptung, es werde das *ta'sit*, sobald dies Kleidungsstück ganz fertig ist, weggeschafft, hat gewiss keine allgemeine Gültigkeit.

قضيّب *'adīb*, lange, gerade Naht (vgl. صفة im Abschnitte „Kleider“).

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

عيب *'ēb* [Äg.], Pl. عيوب, die Kehrseite, linke Seite, einer Naht.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

عوجة *'ewwega* [Äg.], krummer, wellenförmiger oder schlan-

(schriftar. دكة, vulgärer. auch in diesem Sinn *dikke* „lange Holzbank“; vgl. Fränk.

188, wo دكة ein Druckfehler für دكة ist).

1) Das i. d. Wb. f. W. طواطيّة *ṭawāṭiye*, Pl. طواطي, bezeichnet die Matratzen, welche auf der die drei Wände des *ṭwān*'s entlang laufenden *suffe* (Steinbank), oder wenn keine *suffe* vorhanden ist, auf dem Fussboden an den Wänden entlang liegen. Über diese ziemlich dünnen und harten *ṭawāṭi* werden gewöhnlich andere, dünnere, aber sehr weiche Matratzen oder eher dicke Bettdecken (إجاز *ijās*, f. i. d. Wb.) gelegt, aber wenn keine *ijās* da sind, werden die *ṭawāṭi* des Aussehens wegen mit einem Überzuge (von *jemeni* od. dgl.) versehen.

genartig gewundener Rand (einer Näharbeit, eines Kleides, wie auch anderer Dinge, z. B. eines Tellers).

Das Wort findet sich unvokalisirt bei Dozy in anderer Bedeut. *biais*, *détour* (nach Boct.), *bosse* (nach Payne Smith).

مقبيل *ma'bil*, der schmale Rand, womit das passend zugeschnittene Stück Zeug das auf dem Körper genommene Mass wegen der Naht überschreiten muss („زيادة من شان الخياطة“), Saummass, schwed. „sömsmån“. Derselbe Begriff wird manchmal auch einfach durch **خياطة** ausgedrückt.

Das Wort **مقبيل** wie auch jene specielle Bedeut. des Wortes **خياطة** f. i. d. Wb. Wenn das *ma'bil* zu knapp zugemessen worden ist, geht die Naht auf (**يبتلص**), eine Bedeut. des Stammes **ملص**, die i. d. Wb. f. Vielleicht ist doch hier richtiger **يبتلص = يتملص** zu schreiben (vgl. Lane s. v.)

خرم, sticken, broder, und zwar so, dass das Zeug ganz durchlöchert wird; wie z. B. an den Broderien (*tahrîm*, Pl. — *ât*, seltener *tahârîm*) auf Damenunterkleidern; **تخریم** bedeutet übrigens auch „Spitzen“.

Nur Bel. (und nach ihm Wahrn. und Wort.) giebt für **خرم** die Bedeut. broder (wie auch für **تخریم** broderie; dentelle) ohne jedoch den speziellen Sinn zu erwähnen. Bei Dozy hat nur **تخریمة**, nicht aber **تخریم** die Bedeut. „dentelle“. Übrigens bezeichnet **مخرم** nicht nur brodé, ciselé, sculpté, wie in den Wb., sondern jede Art von „durchbrochener Arbeit“, z. B., **ورق م' (in zierlichem Muster) durchlöchertes Papier**; vgl. auch unten **شغل روحه**. — Das allgemeine Wort für „sticken, broder“ ist bekanntlich **طرز** (nach Dozy auch **طرز**, s. S. 276 oben), besonders für alle Arten Stickerei in Stickrahmen, **نول** (Fränk. 94), oder genauer **nól tatriz** ¹⁾, oder auf Stramin (*marke*, s. oben). Daneben wird auch das aus dem pers. Subst. **زرکش** („goldge-

1) In Äg. öfter **منسج** *menseg* genannt, wie denn auch der Ausdruck *surî menseg* als synonym mit *tatriz* gebraucht wird.

sticktes Zeug“) arabisirte Verb زركش¹⁾ (nebst ركاش, broderie) viel gebraucht, seiner Ableitung gemäss besonders für Stickereien mit Silber (بفضة *bəfadda*), mit Gold (بقصب *bəʿaṣab*), oder mit Goldfitter (ببرق *bəbarʿ*).

شغل الطارة *šurl ettāra* [Äg.], Stickerei mit (am häufigsten gelber) Seide auf weissem Baumwollenzeug (*bafta*, vgl. unten), das in einen runden Stickrahmen (*tāra*) gespannt wird.

F. i. d. Wb. — Zu dieser Arbeit wird eine eigene, sehr grosse Nadel (oder Ahle), مخرز *muḥraz*, gebraucht.

مضربية *mudarrabje*, 1) eine Art Applikationsarbeit, wo das Zeug auf feine, auf das Futter gelegte, Fäden, welche ein Muster (Arabesken u. dgl.) bilden, gesteppt wird; 2) Kleidungsstück mit jener Arbeit verziert, nämlich: a) kurze Damenjacke, gewöhnlich von weisser Seide; b) kurze Seidenjacke für Männer, in der Form eines gewöhnlichen *dāmīr*; c) (am häufigsten) weiter, knielanger Rock von heller Seide für Männer, welcher über dem *ʿumbāz* getragen wird.

Das Wort findet sich bei Dozy, aber nur mit der Bedeut. (nach Boct.) „veste en soie piquée“; etwas genauer bei Landb. 400. Zu der ursprünglichen Bedeut. vgl. ضرب „steppen“ (s. oben قبيب, مضربة, Matratze, s. Dozy) und das folgende:

ضرب بيسمار, heften, capitonner (eine Art Tapeziererarbeit an Sofas, Lehnstühlen, Wagenkissen u. dgl.). „Le capiton“ heisst (wegen seiner nagelähnlichen Form und Anwendung) *mismār* („Nagel“, Fränk. 89) und die Arbeit شغل مسمار oder تضريب بيسمار.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

تكرير *tahrīr* [Äg.], Pl. ات — und تكرير, Stickerei in Seide (an Kleidern); مكرّر بقطانة [Syr.], mit seidener Posamentirarbeit verziert.

1) Kommt sowohl in der Aussprache wie in der Schrift in sehr vielen, bei Dozy ehrenden, Varianten vor, wie جركش, شرکش, سرکش, سرکش, جركس.

Diese Bedeut. des Stammes **حَرَّرَ** „mit Seide(nstickerei) verzieren“ f. i. d. Wb. Denselben Sinn hat **مَكْرَر** in dem Ausdruck **خطايى مَكْرَر** ¹⁾ (bei Bergg. s. v. étoffe mit „taffetas à fleur“ übersetzt) und wahrscheinlich auch in den Beispielen bei Dozy (s. v.), wo er es mit „soyeux (fin et doux au toucher comme la soie)“ übersetzen will. — **قِيطَانَة** ²⁾ ist „Schnur, Schnürchen“ (cordonnet), zum Unterschied von dem ebenso oft zur Verzierung verwendeten **شَرِيط** (شريطة), Band, Tresse, Galon ³⁾. Über zwei andere Arten von Schnüren s. oben **بَرِيْمَة**.

مُجَفَّر *müğeffar*, mit Stickereien in weisser oder bunter Wolle auf weissem **سَاس** (Musselin, Mull) verziert, wie z. B. an Fenstergardinen. Ist die Wolle bunt, so heisst solche Arbeit *müğeffar aslama*.

Bei Dozy (nach Muḥ.) wird **مَجْ** mit „écheveau de coton“, bei Bel. mit „fils de coton minces“ wiedergegeben. — Das Fremdwort *aslama* ist vielleicht mit dem türk. **آشلمه** „geimpft, gepfropft“ zusammenzustellen.

طَرَق *tar'*, Stickerei mit vergoldetem Silberfitter u. dgl. auf Seide oder auf **شغل سعدان** (s. unten).

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. **طَرَق**, plaque de fer (bei Bel.) und **مَطَرَق**, bariolé (bei Dozy).

شغل قصب *şuḡl 'aṣab* oder auch halb türk. **ش' الترن** *s. al-tün*, Goldstickerei auf Kleidern und Stoffen. — F. i. d. Wb.

اصطوفة *aṣṭūfa*, mit farbiger Seide, Silber und Gold gestickt (von Stoffen gesagt), zum Unterschied von **شغل إستنبولى**, ganz mit Gold gestickt.

Dieses Wort, das in Dam. nunmehr selten geworden ist,

1) **خطايى** „chinesisch“, ist eine Art Seide (vgl. Dozy s. v.)

2) Über Ableitung und Aussprache von **قِيطَانَة** (in Dam. immer **قِيطَانَة**) s. Fl.

I, 37, V, 32, und vgl. Mikl. I, 86, Nachtr. II, 140; Meyer 117. — Zu **شَرِيط** vgl. Dozy s. v.; Zenk. s. vv. „شريط arab.“ und „شريت türk.“; Mikl. II, 166, Nachtr. II, 42.

bedeutet sonst nach Nof. 150 und Dozy (nach Boct.), bei Beiden ohne Vokale, „lustrine“, nach Krem. Beitr. I, 89 „إصطوفة“ (aus dem ital. stoffa), eine Art Seidenzeug“, wogegen Cad. 102 „استوفة“ *estoufah*, de la brocatelle“, und Mal. 139 „اسد“, brocatel, حرير, اسد, silk brocatel“, mit meiner Erklärung näher übereinstimmen.

كتفة *kitfe*, Stickerei in Seide oder Gold auf den Schultern oder um den Hals eines Mantels (oder eines anderen Kleidungsstückes).

Dieses Wort, dessen eigentliche Bedeut. natürlich „Schulterstück“ ist, findet sich sonst nur in der Bocthor'schen Übersetzung von jambon خنزير مملحة كتفة (bei Dozy s. v.). Zu der oben gegebenen Bedeut. vgl. شال كتفي (bei Dozy nach Boct.) „châle à palmés des deux côtés avec bordures (كنار) et des coins (شربة بالقراني)“, wo كتفي ein N. rel. von كتفة im obigen Sinn ist.

شربة *serbe* Pl. *šerbât*, jede Verzierung (in der Näharbeit, der Weberei oder sonst), die einer „Scherbe zum Trinken“ (d. h. einem Krug mit langem, engem Hals) mehr oder weniger ähnlich sieht, wie z. B. a) die Stickereien auf dem Rücken einer *mildje* oder auf der Brust eines *âdmir* für Frauen; b) die gewöhnlichen Perlmutterverzierung auf dem Kleiderkasten (*šandûk*), die wir doch eher schneckenförmig nennen würden.

Die bei Dozy gegebene Bedeut. dieses Wortes, „le dessin sur le dos d'une *abâje*“ (nach Muh.) und „شربة بالقراني“, coins d'un châle, fleurs dans les coins“ (nach Boct.), ist einerseits zu eng und andererseits zu allgemein und unbestimmt.

عربانة *arabâne* (?), 1) Stickerei mit gelber Seide auf weissem Baumwollenzug; 2) ein Stück weisses, auf diese Weise verziertes, Baumwollenzug (zu einem *izâr*, einer *leffe* u. dgl.); (ع) هندی und (ع) مكاري sind gut, حلبی aber schlecht, weil die Farbe in der Wäsche ausgeht.

Die richtige Form dieses i. d. Wb. f. Wortes ist sehr unsi-

1) Plur. von قُرْنَة, coin; s. Dozy s. v. und vgl. weiter das im Texte folg. Wort شربة.

cher, da es an einer anderen Stelle in meinen Aufzeichnungen als 'arabānī (? اغبانى) auftritt. Hängt es mit عربة „Wagen“ oder mit غبانة (s. unten) „Einschlag, rempli“ zusammen?

تاج *tāġ*, Pl. تياج, (eigentlich „Krone“, dann aber auch) dreieckige Verzierung auf dem Kopfstücke einer *milāje*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — Eine *milāje* hat ein bis drei *tijāġ*; vgl. auch die zwei folg. Wörter.

قلم *'alam*, breite, mit Gold- oder Messingdraht gestickte Borte am unteren Rande einer *milāje*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

سياح *siġāh* (Sing. سيم nach Muḥ.), lange, schmale Streifen von Gold- oder Messingdraht, welche in der Längenrichtung des Kleidungsstückes (einer *milāje* u. ähnl.) gehen.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Nur bei Muḥ. und Bel. findet sich für سيم (Pl. أسياح und سيوخ) eine ähnliche Bedeut. „الكساء المخطّط“, „vêtement rayé“, angegeben. Zu der Pluralform سياح für اسياح vgl. die erste Note auf Seite 279.

بقعة *bö'ge*, türk. بوغچه, pers. بقچه, 1) ein Tuch, ein Stück Leinwand, eine Serviette (od. dgl.), um etwas darein zu legen; 2) in eine Serviette eingelegte Sachen (Wäsche u. dgl.), Bündel, Paket (vgl. Dozy s. v.; Mikl. I, 29 und Meyer 40); 3) Rosette oder ähnlicher, runder Zierat in der Mitte eines Tuches, eines gestickten Turbans (*bö'get leffe*), einer Strohmatte (*b. ḥašīra*) u. s. w.

Aus der letzten i. d. Wb. f. Bedeut. ergibt sich wohl auch die Antwort auf die Frage bei Dozy (s. v.), „en quel sens“ das Wort بقعة in der Erklärung bei Muḥ. والبقعة عندهم (أيضا البقعة) zu verstehen ist, nämlich als das, was auf der Oberfläche einer Sache gegen die Umgebung absticht, wie der gestickte Zierat in der Mitte auf dem Grunde eines Stoffes, ein Fleck (بقعة) oder in der vulgären Sprache بقجة) oder irgend ein auf der oberen Seite eines Tuchs angebrachtes Merk-

zeichen. Damit stimmt nun auch die nur etwas zu enge Erklärung von بقعة (resp. بقجة) als „astérisque“, welche Dozy in den „Additions“ zum ersten Teil (S. 860, 6), sich auf einen Ausdruck bei Muḥ. (s. v. زهر) stützend, etwas zweifelhaft giebt.

برودة *bróde* (franz. *brodé*), gestickte Sachen, Broderieen, Spitzen, aus Europa importirt; z. B. تشتغل برودة, machst du Geschäfte in Broderieen? — F. i. d. Wb.

ركامو *rèkâmo* (ital. *ricamo*), weisse, europäische Maschinenstickereien, gewöhnlich einfacher und billiger als die meistens einheimischen, mit der Hand verfertigten *tahrîmât* (s. oben خرم). — F. i. d. Wb.

تنانة *tentana* (türk. *tentela*, *dentela*, aus franz. *dentelle*) aus Europa importirte Spitzen.

Die Form دننيلة f. i. d. Wb. — Nof. 150 hat دننيلة und Sal. 21 tantêla.

فتل *fetl*, Fransen, von den lose herabhängenden, zu je drei (oder mehreren) zusammengeflochtenen Endrâden (*tîrâf*) eines Gewebes gemacht.

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. فتول *frange*, bei Dozy und Beauss.

تخميلة *tahmîle* ¹⁾, (eigentlich „das Fransenmachen“, gewöhnlich aber) Fransen mit kleinen Troddeln an den Enden.

Dieses i. d. Wb. f. Wort zeigt, dass der Stamm خمل, neben den bei Dozy und (ziemlich verschieden) bei Beauss. gegebenen Bedd., auch denselben hat wie أخمل bei Bel.: „mettre des franges à“. Ausser dieser Bedeut. der Formen II ²⁾ und IV

1) Oft auch *tahmîle* ausgesprochen, wie sehr häufig *muḥmal* für *muḥmal* (schriftl. مَحْمَل), Sammt.

2) Nur Beauss. hat ein Wort تخميلة als Nom. act. von خمل mit der Bedeut. von „soulever (un adversaire) de terre et le renverser“, wo jedoch خمل nur eine verstärkte Aussprache von حمل zu sein scheint.

ist unter der Wurzel **خمل** bei Dozy auch das Wort **خُبلة** (nach meiner Aufzeichnung der jetzigen Aussprache) oder **خِملة** (nach Muh.) in demselben Sinn wie **خَبلة**, d. h. Strich, Haare (eines Zeuges)¹⁾ nachzutragen.

سَجَق *seǧa'* [Syr.], Fransen; — **سَجَاق** *sigāq* [Äg.], grosse Quasten von Posamentirarbeit an Gardinen.

Das türk. Wort **صَچاق**, Franse, hat schon Wetz. (Z D M G. XX, 130) in der Form **صَجَق**, Pl. **اصجاج**, als Fremdwort verzeichnet; vgl. Mikl. Nachtr. II, 21.

اوية *ôja* (türk. **اويه**, Saum, ourlet), 1) kleine, aus seidenen Fäden gehäkelte Fransen am *mendil* (dem gewöhnlichen Gesichtsschleier); 2) kleine, bunte, meistens viereckige Seidenlappen, woraus **اوية شكول**, d. h. kleine, bunte, blumenähnliche Rosetten oder Schleifen für Brust oder Haar gemacht werden.

Das Wort **اوية** f. i. d. Wb. — **شكول** *šukūl*²⁾ bedeutet „Blumen“, als Schmuck im Haare oder am Kleide getragen, entweder *frenǧī*, künstliche Blumen, oder *ʿarabī* (*aḥḍar*) natürliche Blumen; **عِرْق شكول**, Blumenranke (als Schmuck). Zu

1) Besonders, wenn diese Haare lang sind, wie auf Sammt, (orientalischen) Teppichen, u. dgl. — Bel. übersetzt sowohl **خِبلة** als **خِملة** mit „vêtement à franges“, und **خَمَل** mit „franges d'un tapis“, was mir auch desswegen sehr zweifelhaft vorkommt, weil er das bekannte Wort **مَخمَل** nur mit „tissu velouté à franges“ wiedergibt, obgleich dieses Wort in Syrien ganz einfach „velours“ (vgl. Cuche und Hartm.) bedeutet. In Bel. Franç wird auch „velours“ mit **خِملة** und **مَخمَل**, und bei Lane, Wort. und Abcar. **خَمَل** (Abcar. **خَمَل**) mit „nap of a carpet or cloth“ übersetzt.

2) Ein entsprechender Sing. *šakl*, *šikl*, in demselben Sinn ist mir nicht vorgekommen; vgl. jedoch bei Muh. **واحد واحمر وواحد اصفر** متلون نبات مثلون **والشكّل** ايضاً نبات متلون اصفر واحمر وواحد **والاشكال** وفي حُلَى من لؤلؤ او فضة يشبه بعضه بعضاً تُقَرِّط به النساء

dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. ausser den beiden in der Note (nach Muh.) angeführten Bedd. von شَكْل auch: تشكّل, se parer de fleurs, تشكيلة, bouquet de fleurs de différentes couleurs, bei Bel. und Dozy (nach Muh.), und شكلة sakle (im Abschnitte „Kleider“).

برمقة *berma'a*, eine am Rande eines Kleidungsstückes (z. B. an der unteren Kante auf den Ärmeln eines *dāmir*) zur Verzierung wellenförmig angebrachte Schnur.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht ein sowohl auf arab. برم als türk. بورمق zurückzuführendes Zwitterwort; vgl. Fl. I, 12: „en général la racine arabe برم et ce verbe turc se sont entre-mêlés dans l'arabe vulgaire“.

صف العسكر *ṣaff el-askar* („Soldatenreihe“), eine Art Verzierung mit Schnürchen (ganses), gewöhnlich mit dem Stoffe des betreffenden Kleidungsstückes überzogen (فتيل ملبس بالقماش), in der Form von od. dgl.

Die Arbeit daran heisst 'atf ('atf?) und die fertige Arbeit *ṣaff el-askar ma'tūf* (ma'tūf?). — Ob hier der Stamm قطف oder عطف vorliegt, kann ich jetzt nicht mehr entscheiden. In meinen Aufzeichnungen steht an einer Stelle 'atf (ma'tūf), an einer anderen dagegen 'atf (ma'tūf)¹. Ist es قطف, so hat dieser Stamm hier einen seiner gewöhnlichen intrans. Bedeut. „marcher d'un pas serré“ entsprechenden, i. d. Wb. f. transit. Sinn, „serrer (les rangs)“, während عطف hier wohl nicht, wie in der grammat. Kunstsprache, „joindre“, sondern eher „plier, tourner“ (vgl. عطف, coude, angle) bedeuten würde.

زمة *zemme*, 1) Nom. act. (eig. N. vicis) von زَم in der Bedeut. fälteln, krausziehen, froncer“, zum Unterschied von ثني (oder كشكش), „falten, plisser“; 2) ein besonderer Streifen Zeug, ge-

1) Diese Verschiedenheit darf nicht so sehr Wunder erregen, da an manchen Orten Syrien's das ع bekanntlich oft so schwach artikuliert wird, dass eine Verwechslung zwischen 'Ain und Hemza leicht möglich ist.

fältelt und auf dem Kleide zur Verzierung angenäht; 3) Zugschnur, cordon de coulisse, immer schmal und rund, zum Unterschied von der gewöhnlichen دكة (*dikka libās, dikket sirwāl* u. s. w.), die aus einem breiten Band oder am häufigsten aus einem mehrere Centimeter breiten, an beiden Enden mit bunter Stickerei verzierten Streifen von dünnem, weissem Zeug (*šās* u. dgl.) besteht, z. B. زمة ياقة, Zugschnur im Halsstücke eines Hemdes, زمة كيس, Zugschnur eines Beutels (Äg. مززر كيس *mezarr kis*; vgl. Dozy s. v. مززر).

Das Wort زمة f. i. d. Wb. — Die oben angegebene Bedeut. von زَم, „fälteln“, an welche sich die Bedd. 1) und 2) von زمة zunächst anschliessen, findet sich nur angedeutet bei Muḥ., dessen Erklärung: *ومنهُ¹⁾ قول العامة زَم الخياط الثوب أي شد* Dozy etwas ungenau mit „rétrécir (un habit)“ wiedergiebt, da es sich hier eigentlich nur um eine besondere Art und Weise der Verengung handelt²⁾. Zu der Bedeut. 3) von زمة vgl. زمامة *zemāme* (Dozy schreibt nach Boct., vielleicht richtiger, زمامة), die Zugschnur, womit die beiden Beine der Damenunterhose (*igrén es-sintijān*) unter den Knien zugezogen werden; anders bei Dozy nach Muḥ. — Zu dem allgemein bekannten Worte دكة bemerke ich nur, dass die gewöhnliche *dikka* (der Beinkleider) immer in einem besonders dazu hergestellten Schnürzug (بيت دكة, coulisse, in Äg. auch باكية *bākije*³⁾ genannt) läuft, was in der langen Be-

1) D. h. زَم = شد, zusammenziehen.

2) Vgl. die Fortsetzung bei Muḥ. *وزَم شفتيه صيقهما كما يزَم الثوب*. (bei Dozy richtig: *contracter les lèvres*), wo aus dem Zusatz *كما يزَم الثوب* deutlich erhellt, dass der Sinn in beiden Fällen ganz derselbe ist.

3) Dieses Wort findet sich bei Krem. Beitr. I, 22 mit der Bedeut. „Bogengewölbe“ und II, 62 unter dem synonym. نَبَقَف mit dem, dem oben gegebenen sehr nahestehenden, Sinn „Hosenband“. Nach der Bemerkung Kremer's an letzterer Stelle und Anhang 74 ist باكية in der ersteren Bedeut. (nicht aber in der letzteren) vielleicht nur eine Umstellung von بائكة, ein auch in Dam. ganz gewöhnliches

schreibung bei Dozy, Vêt. 95 ff. ¹⁾ nicht erwähnt ist. Hingegen wird die **دكة حرير**, die zum Einstecken der Zipfel des *izâr* (weisser Überwurf für Frauen) dient, natürlich ohne einen Schnürzug einfach um den Leib gebunden, und heisst deswegen ebenso oft *'amṭet izâr* (vgl. unten **قمطة رقبة** im Abschnitte „Kleider“). — Das Wort **ياقة** (türk. **يَقَا**, s. Mikl. I, 78) bedeutet zuerst eigentlich nicht Kragen, collet (s. Dozy), sondern „le tour du cou“, oder wie Dozy (nach Boct.) richtig hinzufügt „la partie du vêtement autour du cou“; daher auch die i. d. Wb. f. Ausdrücke **ياطية** **ي** oder **فاتكة** **ي** von einem vorne tief ausgeschnittenen Frauenkleid, und **شالكة** **ي** oder **مقورة** **ي**, wenn das Kleid ringsum rund ausgeschnitten ist, so dass der ganze Hals mit den Schultern sichtbar wird. Ferner bedeutet **ياقة** auch den niedrigen, aufstehenden Kragen im Gegensatz zu dem zurückgekrämpften, **قُبَّة**, welches letztere Wort in Beir. auch „loser Hemdenkragen, faux-col“ bedeutet. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

مُزَمَزَم *müzemzem*, mit besonders gemachten Bauschen (bouillons, poufs) verziert, z. B. **كمام مرمزة**, Puffärmel; **تنورة مرمزة**, robe à bouillons.

Die Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes schliesst sich der oben erwähnten von **مَزَم** genau an, da jene Verzierungen eben durch das Krausziehen (Zusammenziehen des Zeuges) hergestellt werden.

نَغِيش *nerêš*, 1) eine Art Krausziehen, froncement, die auf die Weise geschieht, dass ein Faden zuerst mit weiten, wellenförmigen Stichen durch den Stoff gezogen und dann fest zu-

Wort; vgl. Dozy s. v., wo zu der Bedeut. „grand magasin“ auch „étable“ nachzutragen ist. Beide Formen finden sich jedoch auch bei Landb. 47 mit dem Sinn „petite étable“. **باكية** in der Bedeut. „coulisse“ findet sich sonst nur bei Cad. ¹ 99.

1) In seinem Lex. findet sich **دكة** nicht, sondern nur **تكة** mit Verweisung auf Vêt. 95. Die Form mit **و** (wozu vgl. die Note 2 auf S. 279) ist jedoch nicht nur in Ag., wie Dozy meint, sondern auch in Dam. und, so viel ich weiss, in ganz Syrien allgemein gebräuchlich.

gezogen wird; z. B. am unteren Rande eines Frauenrockes, eines Sofaüberzuges u. dgl.; 2) ein besonderes Stück des Stoffes, auf jene Weise krausgezogen und zur Verzierung angenäht. — F. i. d. Wb.

كوى ملاط *kawī mlā'it*, Falten an Wäsche, mit einer langen, schmalen, heißen Zange gemacht, „Tollfalten“. — F. i. d. Wb.

كشكش *keskes*, Falten unten an Frauenröcken, in der Längsrichtung des Rockes angebracht, Plisséstreifen, in Äg. auch **بليسة** *blisé* genannt.

Die wenig zutreffende Erklärung bei Muh. **الكشكش ما يخط** ¹⁾ **على الثوب ونحوه من الشرائط تزيينا له** hat schon Fl. V, 77 mit Hinweisung auf Bel. „كشكش ومكشكش“, *bordure plissée*, *plissure*, *draperie*“, teilweise berichtet. Die WW. **كش** und **مكش** sind jedoch nicht synonym; Huart 78 hat richtiger: „**مكشكش** [von David 198 verbessert in **مكشكش**], *plissé*, *froncé*, en terme de couture“. — Das Wort **بليسة** f. i. d. Wb. — Das allgemeine Wort für „falten“ (*plisser*) ist **ثنى** *tennā*, eine Bedeut. die i. d. Wb. fehlt. Dozy giebt (nach Boet.) nur die erste Form **ثنى** in diesem Sinn, aber in Dam. bedeutet der Grundstamm **ثنى** nur *plier*, *ployer*, nicht *plisser* (en terme de couture). Die Falte heisst **ثنية** *tanīje*, Pl. **ثنائى** *tanā'ī* ²⁾.

غبانة *rabāne*, Pl. **غبائن**, 1) eine Naht an den Seiten oder sonstwo an der Taille eines Frauenkleides, wodurch sich jene dem Körper besser anschmiegt; 2) = **غبنة** *rabne*, Einschlag, *rempli* (Falte in der Querrichtung des Rockes, um das Kleid später länger machen zu können).

Für **غبانة** f. diese Bedd. i. d. Wb., und für **غبنة** findet sich der obige Sinn nur bei Bel. (und nach ihm bei Wahrn.);

1) Bei Dozy etwas zu kurz mit „galon“ wiedergegeben.

2) Bei Dozy findet sich ein **ثنية** (ohne Vokalisation und Pluralform), *pli*, und ein **ثنية**, Pl. **ثنايا**, mit ganz anderen Bedeutungen. Sal. 16 hat: „**الطيات** *el-taiāte*, *el-taniāte*“.

vgl. bei Dozy **غبن** *remplier* (und, wie auch bei Nof. 149) *ourler*.

کرنیش *kurnêš, kornêš*, 1) [Äg.] in der Zimmerei und Tischlerei: a) Leiste, Einfassung an der Wand ringsum den Fensterrahmen (**حلق** *hal'*) in europ. Häusern; b) Rahmen, im allgemeinen, = **برواز** (vgl. weiter unten **بلواز**); c) die obere, hervorstehende Leiste auf einem Schrank, die eigentlich *rafrāf* heisst¹⁾; 2) [Syr.] eine Art Verzierung an feineren Damenkleidern aus einem langen, breiten, krausgezogenen oder quer gefalteten Streifen bestehend, der ringsum mit Spitzen garnirt ist.

Dieses Fremdwort (franz. *corniche*) findet sich nur Sal. 16 (ohne Transskription) als Übersetzung (neben „**کلفه**“ *kolfa*) von „garniture“, und Sal. 23 (mit der Transskription „*kornêche*“) als Übersetzung von (dem architekton. Term.) „*filets*“.

مقصص *mü'as'aš*, in kleine Zäckchen (*languettes*) auslaufend, „*languettirt*“; von Stickereien und anderen Verzierungen gesagt. — **قصقوصة** *'as'ûša* oder *'asûša*, Pl. *'as'dîš* oder *'as'dîš*, 1) kleines, zu einem bestimmten Zweck abgeschnittenes Stück, meistens von neuem Zeug; 2) Verzierung mit ausgeschnittenen Zäckchen unten an Kleidern, wie z. B. in der Form von  am unteren Rand eines *bānto*.

Diese Bedd. f. i. d. Wb. — **قصقوصة** (zu der Form vgl. Landb. 127) in der Bedeut. ad 1) unterscheidet sich einerseits sowohl von **خرقة**, Lappen, Fetzen, Überrest²⁾ (meistens von altem

1) Das Wort **رُفَر** oder **رُفَر** [Äg., Syr.] bedeutet ausserdem: 1) das über die Strasse hervorragende Dachgesims an orientalischen Holzhäusern; 2) Schirmdach über einem Laden; 3) Karnies am oberen Rand der Zimmerwand zwischen und unter den Enden der Dachbalken (*šubuk*, Pl. *-ât*); 4) Hutkrämpfe; 5) Mützenschirm, was auch *šemsîje* heisst, und schliesslich nach Wort. Mulh. 696 **رُفَر** *splash-board* ([of a]

carriage). Diese Bedd. der WW. **رُفَر** (**رُفَر**), **شُبِق** und **شمسية** f. i. d.

Wb. Zu dem Wort **شُبِق** (türk. **چېق**, **چېق**) vgl. Fl. III, 3 und Mikl. I, 43, Nachtr. II, 98.

2) Das Wort **خرقة**, das in diesem Sinn i. d. Wb. f., ist eine moderne Aussprache

Zeug) und شرموطة (äg. شرموطة, vgl. Landb. 127 und 133), Lumpen, schmutziger, zerrissener Fetzen, Wisch, als auch anderseits von dem allgemeinen Worte شقفة *ša'fe* (äg. حطة *ḥetta*, schriftar. قطعة), Stück von Brod, Fleisch, Glas, Holz, Zeug u. s. w. — Das i. d. Wb. f. Wort بنتو, بانئو wird unten im Abschnitte „Kleider“ erklärt.

خرج *ḥarġ*, Besatz (zur Verzierung von Kleidern), Garnierung, Garnitur.

Die Erklärung dieses Wortes bei Muḥ. stimmt mit seiner oben (S. 291) angeführten von كشكش fast wörtlich überein, und wird auch bei Dozy mit dem hier ebenso wenig zutreffenden Worte „galon“ wiedergegeben. Ganz anders hingegen bei Bel.: „خروج pl. خروجة [bei Muḥ. خروج], furniture (boutons, fil, cordonnet etc.)“, und danach bei Wahrn. „Schneiderzuthat (Knöpfe etc.)“. Bergg. (s. v. garniture) hat: „خروج pl. خروجة garniture double de rubans au Mont Liban“. Das Wort *ḥarġ* bezeichnet jedoch jede Art von Kleidergarnierung, sei es mit Spitzen, Stickereien, Falten, Fransen, Quasten, Posamentirarbeit od. dgl., z. B. كشكش, خ' شغل صنارة, plissé, gehäkelte Spitzen (auf Damenunterkleidern, vgl. oben طوبة). Beide Bedeutungen, „garniture“ und „furniture“ (auch diese ist bei Dozy nachzutragen), erklären sich leicht aus dem bekannten Sinn „(Extra-)Kosten“. (Vgl. Mikl. I, 72, Nachtr. I, 45, II, 124, und hierher gehört denn wohl auch alban. „hardže, Schnur, Band“, Meyer 147).

قالب *alīb*, Pl. قوالب, Muster zum Zuschneiden ('aṣṣ, oder besser tafṣīl).

des schriftar. خرقعة, mit dem neuen Pl. خُرُوق (statt schriftar. خَرَقِي). Kleine Kinder sind gewöhnlich nur in خُرُوق gekleidet, und jedes ihrer Kleidungsstücke heisst خرقعة. Vgl. Dozy s. v. خرقعة, wo die neue Form خُرُوق ans Schiap. Vocabulista und einem alten Gloss. arab. belegt wird. Zu der speciellen Bedeut. des Wortes *ḥirka* in Äg. s. weiter unten das Wort ملس.

Diese Bedd. der WW. قالب und قَصّ f. i. d. Wb. — Der eigentliche Sinn des ersteren Wortes, der in den Wb. nicht mit hinreichender Genauigkeit angegeben wird, ist: „Form in konkretem Sinn“, d. h. jedes Ding, das dazu gebraucht wird, einem anderen Ding seine rechte Form zu geben; also z. B. nicht nur „eine straffe Haube, womit die Weiber ihrem Turban seine rechte Form geben“ (Fl. V, 43), sondern auch die hölzerne Form, auf welche die Männer ihren *tarbûs* oder ihren Turban des Nachts setzen, damit derselbe seine Form beibehalte, oder die kupferne Form, worauf die *kawwân* (etwa „Fezbügler“¹⁾) in den Strassen den alten, formlosen Fez setzen, um ihm mit einem Bügeleisen („un coup de fer“) seine ursprüngliche Form wiederzugeben. So heisst auch das Innere („der Kern“) eine Kissens, einer Matratze, als das, wodurch beide ihre äussere, sichtbare Form erhalten, *'alib*. In diesen, wie in anderen Fällen bezeichnet 'ق das von innen hinaus Formgebende, das von dem zu Formenden Um- oder Eingeschlossene, und zwar, glaube ich, ist dies der ursprüngliche Sinn des Wortes²⁾. Dann

1) Eigentlich heisst derselbe كَوّاء طرابيش zum Unterschied von كَوّاء بدلات, Kleiderbügler. Diese Bedeut. des Wortes كَوّاء (sonst nur „grand insulteur“) f. i. d. Wb.

2) Nach Fl. (siehe Dozy s. v.) ist قالب = قالب das griech. καλᾶπους [neugr. καλαπόδιον], pers. کالبد, کالب, قالب, vgl. Fränk. 256; Mikl. I, 87, Nachtr. II, 140; Baist 47], dessen auch für das arab. 'ق beibehaltene Bedeut. „Leisten“ demnach die ursprüngliche sein würde. Der Zusammenhang mit قلب (Inneres, Kern) ist jedoch wohl ein zu naher und unabweisbarer, als dass man ihn nur als volksetymologische Anlehnung betrachten könnte. In قوطاية, 'ق مخدّة (s. oben دك) ist قالب mit قلب fast identisch; so giebt auch Dozy (s. v. قالب und جام قوالب جامات قلوب جامات) als ganz gleichbedeutend: „les forme, qui reçoivent le sucre quit“. Meiner Meinung nach gehört قالب zur Wurzel قلب und bedeutet als *fa'il* ursprünglich „das das قلب (das Innere, den Kern, القلب) Bildende“. Aber später, als das griech. Lehnwort *kallab* „Leisten“ schon eingebürgert war, sind allmählich beide Wörter *kallib* und *kallab* zu einem Worte zusammengeschmolzen, und zwar so, dass die Form des seinem Sinne nach allgemeineren arab. Wortes *kallib* wohl auch bei dem Volke im speziellen Sinn des griech. Wortes (vgl.

geht die Bedeutung zunächst auf das von aussen hinein Formgebende, das das zu Formende Umschliessende, über, so in **طوب** *ṭūb*, was eigentlich zuerst nicht „brique“ bedeutet (so bei Dozy nach Boct.; Hartm. 282 „Nilziegel *kālib*“), sondern die hölzerne Form, der längliche, rechteckige Holzrahmen, womit der Lehm (*tīn*) zu „briques“ (*libn*, äg. **طوب**) geformt wird. Derselbe Sinn liegt auch ursprünglich in den Ausdrücken **سُكَّر** *ṣukkar*, **جَبْن** *ḡibn* (bei Dozy), **صَابُون** *ṣābūn* (Beauss.) vor, welche dann durch einen leicht erklärlichen Übergang die Bedeutung von einem mit (und nach) dem *ʿalīb* geformten Stück Käse (Zucker, Seife) erhalten. Schliesslich wird das Wort im allgemeinen von jedem Dinge gebraucht, das einem anderen Form giebt; so z. B. heisst *ʿalīb* ein eisernes Werkzeug von (ungefähr) dieser Form



womit die Pfeifenrohrmacher dem hölzernen Rohr seine rechte Form geben. Hier ist der *ʿalīb* noch „umschliessend“, aber in der oben gegebenen Bedeut. von „Muster“ bleibt nur eine ideelle Beziehung auf die Formgebung übrig. Vgl. schliesslich ausser allen bei Dozy vorkommenden Bedd. auch Krem. Beitr. II, 38 **قالب** *qālib* das Format eines Buches, **الكامل** *al-kāmil* Folio, **النصف** *al-naṣf* Quarto; Beauss. „format; cintre en bois; **لورة** *lura* ovale“.

رَسْمَة *resme*, 1) Muster (für Stickereien u. dgl.); 2) Zeichnung, Muster, auf Stoffen, Tapeten u. dgl.

Dieses Wort findet sich nur bei Dozy mit den Bedd. „acte, enregistrement; tonsure“.

قَاعِد *ʿāʿid*, Musterlappen; wird auch **مَصْطَرَة** *moṣṭara*, *maṣṭara* (aus ital. *mostra*) genannt. Das letztere Wort hat auch die spezielle Bedeut. von „Probefuch“ (eine zu einem Buch zusammengestellte Sammlung von Musterlappen aller vorhandenen Sorten).

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. des Wortes **قَاعِد** vgl. **قَاعِدَة** *qāʿida* exemple, règle, modèle. *Moṣṭara* (Pl. *maṣāʿīr*), auch **مَسْطَرَة** *maṣṭara* ge-

auch franz. *forme* = Leisten) gebraucht wurde, während dagegen den meisten Gelehrten die fremde Form *kālib* als die für alle Bedeutungen richtigere und ursprünglichere galt (vgl. Lane, s. v.).

schrieben, wird von Dozy mit dem echtarab. *مُسْطَرَّة*, jauge, équerre, identifiziert (vgl. Fl. II, 44 und Mikl. II, 129). In Alg. heisst das Wort nach Beauss. und Delap. 102 *مُشْطَرَّة* *moch(e)thra*, in Tun. nach Ben Sed. (Suppl. 904) *مَشْتَرَاة* *mechterât*.

تَقْوِيرَة *ta'wîra*, bogenförmiger Ausschnitt an einem Kleidungsstück, z. B. *يَاقَة* 'ذ', um den Hals (s. oben S. 290), oder *كَمَام* 'ذ', um die Armhöhle. Der erstgenannte Ausschnitt ist entweder *عَالِيَة* 'ذ', hoher Ausschnitt, *فَاتِحَة* 'ذ', weiter A., oder *دَوْر* 'ذ', tiefer A.

Das Wort *تَقْوِيرَة* findet sich sonst nur bei Boct. s. v. *échancrure*. — Auch die folg. für denselben Begriff gegeben WW. bei Bel. Franç. (s. v. *échancrure*) *تَقْوِير* (Heury *تَكْوِير*) und Beauss. „*ثَوْرَة* pl. *ات*, tour de cou d'une chemise, d'un gilet“, sind bei Dozy nachzutragen. — *دَوْر* *dôz* f. i. d. Wb.

اَجْر *igr* (vulg. für *رَجْل*), 1) Fuss; 2) Bein; 3) Bein eines Beinkleides (*sirwâl*, *libâs*, *bantalon*); vgl. das folg. Wort.

Die Bedd. 2) und 3) f. i. d. Wb.

زَاف *zâf* (mitunter *šâf* ausgesprochen), 1) Stoss (der breite Streifen Futter von festem, etwas steifem Zeug am unteren, inneren Rande eines Frauenrockes; 2) breiter Streifen von demselben weissen Zeuge (*šâs*, *madâm*, od. dgl.) wie das Futter, mit welchem die unteren Teile der beiden Beine (*igrén*) eines *sirwâl* bis über die Wade (*battet el-igr*) hinauf besetzt werden. Manchmal macht man diesen *zâf* so, dass das Futter länger als die Beine geschnitten, und um die untere Kante derselben zur Aussenseite hinaufgebogen wird.

Diese i. d. Wb. f. Bedd. des Wortes *زَاف* gehen direct auf die Bedeut. der Wurzel *زَاف* „*trainier à terre ses ailes et sa queue (pigeon)*“ zurück. — Auch der Ausdruck *بَطَّة* *al-ajr*, welcher neben *بطَة* in Dam. am gewöhnlichsten ist, f. i. d. Wb. Nur Hartm. 273 hat *battu* allein, und Bel. *بطَة* *بطَة* *الساق* in dieser Bedeut.

طبله *ṭable*, 1) = سرج *serǧ*, einer der zwei dreieckigen oder keilförmigen Zwickel am Hosenkreuz, d. h. zwischen den *igǝrén* eines *širwāl* oder *bantalón* (vgl. das folg. Wort); 2) = طبل *ṭabl*, Wand, aus je zwei und zwei schmalen Brettern bestehend, mit ungebranntem Lehmziegel (*libne*) dazwischen; 3) N. unit. von طبل *ṭabl*, schmale Bretter, besonders derjenigen Sorte, womit eine *Ṭabl*-Wand gemacht wird.

Diese Bedd. des Wortes طبله und طبل (span. *tabla*, türk. *طبله*, vgl. Dozy s. v., Mikl. II, 171 und طاولة im Abschn. „Spiele“ F. i. d. Wb. — Die *serǧén* übersetzt Dozy (nach Muḥ.) weniger richtig mit *les fonds* (statt *l'enfourchure*) d'un pantalon.

مندیل *mendíl*, 1) im allgemeinen, ein kleines Tuch, an verschiedenen Orten und Zeiten zu verschiedenen Zwecken gebraucht (vgl. Dozy Vêt. 414), jetzt aber in Syr. der gewöhnliche Gesichtsschleier¹⁾, in Äg. Taschentuch (das in Syr. *maḥrame* heisst; vgl. Dozy s. v.; Mikl. II, 121, Nachtr. I, 79); 2) kleines, rhombisches Stück am Hosenkreuz eines *širwāl*; manchmal, aber nicht immer, werden *ṭablát* (oder *serǧén*, s. oben) an beiden Seiten des *mendíl* eingesetzt.

Die Bedeut. 2) f. i. d. Wb. Zur Ableitung des Wortes, zunächst aus ngr. *μαυτίλι* „Taschentuch“, vgl. Meyer 258.

شندارمة *šendarma*, 1) Gendarm; 2) eine gewisse, nicht weite, gegen die Handwurzel sich verengende und mit Aufschlag (قلبة 'albe) versehene Form von Ärmeln; in dieser Bedeut. gewöhnlich *šedarma* ausgesprochen.

Nur Nof. 273 hat ein Wort „جندارمة, gendarmerie“; auch jene Bedeut. des Wortes قلبة f. i. d. Wb.

بولكا *bólka*, 1) [Syr.] = بوركه *bórka*, ' قصة بو ' *aššet bórka*, „Polkaschnitt“ (an Ärmeln); بوركه *bórka*, „Polkaärmel“; 2) [Äg.]

1) Wird auf den Scheitel gelegt, und fällt über das Gesicht bis auf die Brust. Der Rand ist aber nirgends sichtbar, da derselbe von dem grossen *izár* (oder der *mildje*) überall bedeckt ist. Von einer Frau auf der Strasse sieht man ja ausser den Schuhen (*ḥuff* med *bábúḡ*, *lastík* od. dgl.) in der Regel nur jene zwei Dinge: den *izár* (oder die *mildje*) und den *mendíl*.

kleine, lose hängende Jacke für Frauen, ungefähr dasselbe, was in Syr. *bāntō* (s. unten im Abschnitte „Kleider“) heisst. — F. i. d. Wb.

مقلب *ma'lab*, Pl. **مقالب**, Umschlag des Oberzeugs auf der inneren Seite eines Kleidungsstückes, z. B. an den Ärmeln, an den *bendā'* eines *'umbāz* (s. unten **بنيقة**); vgl. das folg. Wort.

Findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit der Bedeut. „batterie, pièce d'un fusil sur laquelle frappe le chien“.

بلواز *bulwāz*, *bilwāz*, Pl. **بلوازات** und **بلاوز**, 1) Rahmen, Einfassung; 2) derjenige Teil des Oberzeuges, (an einem *'umbāz* u. dgl.), der um die Kante gebogen und woran das Futter angenäht ist. Diesen „Rahmen“, der auch *ma'lab* (s. das vorhergeh. Wort) heisst, macht man oft sehr breit, damit es den Schein habe, als ob das Futter von demselben Stoff wäre wie das Oberzeug.

Die Form **بلواز** (vom pers. **پرواز**, vgl. Dozy s. v., Fl. IV, 36 und Mikl. II, 142, Nachtr. II, 13) und die Bedeut. 2) f. i. d. Wb. Wahrm. hat das Zeitwort **بلوز** (ein Bild) umrahmen“. Eine andere Umbildung desselben Wortes ist **فروز** verbrämen, **فروز** Rand, Einfassung“, bei Krem. (Beitr. II, 28, Not. 20), welcher doch die Identität des letzteren Wortes mit **برواز** (Beitr. I, 18) nicht bemerkt zu haben scheint.

دقق *def*, kleines Stück Futter an den Achselteilen einer *gubba* oder anderer, nur teilweise gefütterter Kleidungsstücke. — F. i. d. Wb.

كعبية *kābīje*, 1) der untere, spitz auslaufende Teil der inneren Brusttasche eines *ādmir*, wenn nämlich jener Teil mit einem besonderen, dreieckigen Stück Seide verziert ist; 2) der Rücken eines Einbandes, wenn derselbe, wie in Europa, mit einem anderen Stoffe als das Übrige überzogen und nicht, wie im Orient, das Ganze in Leder gebunden ist. — F. i. d. Wb.

خيالة جيبة *hijālet gēbe* („Schattenbild der Tasche“), ein Streifen

vom Oberzeuge, etwas länger als die Taschenöffnung und circa 5 cm. breit, welcher in die Seitentasche eines 'umbáz gerade der Öffnung gegenüber eingesetzt wird, damit das Futter durch dieselbe nicht sichtbar sei (vgl. unten *بنيقة*).

Diese Bedeut. des Wortes *hijále* (schriftar. *حِيَالَة*) f. i. d. Wb. — Zu *جيب* vgl. Mikl. I, 53, Nachtr. I, 32, II, 108.

خوائط *hawáit*, die untersten Seitenstücke eines *dámir*, die an die Ärmelzwikel (*hasátek* vgl. das folg. W.) angenäht sind.

Der Sing. dieses i. d. Wb. f. Wortes, den ich nicht verzeichnet habe, heisst natürlich entweder *خائط* oder eher *خائطة*.

خشتك *hasatak*, Pl. *خشاتك*, Achselzwikel, gousset. Unter jeder Armhöhle sitzt entweder je ein *hasatak*, und derselbe ist dann immer klein und dreieckig, wie z. B. an einem 'amíz, oder es giebt, wie z. B. an einem 'umbáz, an jeder Armhöhle je zwei etwas grössere, dreieckige *hasátek*, oder schliesslich auch, wie an einem *dámir*, je zwei, ziemlich grosse, trapezförmige *hasátek*, an welche beiden eine *hāṭa* (s. das vorhergeh. Wort) angenäht ist.

Die Wbb. geben nur die erste Erklärung; vgl. z. B. Muḥ. s. v. *خشتق* (die gewöhnliche Schreibform für das pers. *خشتك*), bei Vull. hingegen heisst es: „segmentum panni quadratum“. — Die vier *hasátek* eines 'umbáz für Männer haben die Form eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks, und im fertigen Kleide sind je zwei dieser Dreiecke mit ihren Hypotenusen zusammengenäht, und zwar so, dass die unteren Winkelspitzen mit den oberen Spitzen der *benāi* (Seitenstücke) zusammenhängen, während die eine Kathete in beiden Dreiecken an einen und denselben Ärmel (*kumme*¹), und die andere Kathete im vorderen *hasatak* an eine *mradda* (Vorderstück) und im hinteren an den *dahr* (Rückenteil) angenäht ist (vgl. die zwei folg. WW.). Wenn der 'umbáz angezogen ist und gut sitzt, kommt der Mittelpunkt der gemeinsamen Hypotenusenlinie der Achselhöhle gerade gegenüber, und die obere Hälfte dieser Linie

1) Das N. unit. *كَمَة* f. i. d. Wb.

läuft mit der unteren Mittellinie des Ärmels zusammen, während die untere Hälfte in die senkrechte Verbindungsnaht der beiden *benđi'* übergeht, welche die Seitenlinie des Kleidungsstückes bildet.

مرد *m(ē)radđ* oder *مردة* *m(e)radde*, Pl. *مردات*, Vorderteil eines Kleidungsstückes, Vorderstück, z. B. an einem *đđmir*, einem *mī-tān* (s. weiter unten), einem *'umbāz* u. Ä.

Diese Bedeut. des Wortes *مردة* (مردة) f. i. d. Wb. (vgl. auch unten das Wort *ردة*). — Am Männer-'*umbāz* bezeichnet *mraddē* eines der beiden langen, geraden Vorderstücke, welche über den Achseln mit dem ebenfalls ganz geradgeschnittenen Rückenstücke (*đahr*) zusammenhängen und mit diesem ein einziges, völlig nahtloses Stück bilden. An jede *mraddē* sind, ausser dem niedrigen, aufstehenden Kragen (*يافة*) folgende Teile angenäht: nach der einen Seite, der Mittellinie, zu, ein *rukūb*, und nach der anderen Seite hin ein Ärmel (*kumme*), ein Achselzwickel (*ħastak*) und eine *ben'ā* (vgl. das vorhergeh. und die zwei folg. WW.).

بنيقة *b(e)nī'a*, Pl. *بنائق*, einer der vier langen, an der einen Seite gerade, an der anderen schräg geschnittenen, oben spitz auslaufenden und unten etwa 20 cm. breiten ¹⁾ Teile eines *'umbāz* für Männer. Von diesen *b(e)nī'i* sind je zwei mit ihren geraden Seiten an einander und mit ihren schrägen, die eine *ben'ā* an eine *mraddē*, die andere an den *đahr* angenäht, und bilden somit die Seitenstücke des Kleides. Die Spitzen der beiden *Benāi'*-Paare sind an die unteren Ecken der beiden *Ĥasātek*-Paare angenäht, und in der senkrecht herabgehenden Verbindungsnaht der *benāi'* wird die Taschenöffnung (*ğēbe*) ebenfalls senkrecht angebracht (vgl. oben *جيبه خيالة*). Diese Naht geht auch nicht bis ans Ende der *benāi'*, sondern unten wird ein etwa 30 cm. langer Schlitz (*فقيشة* *fe'ēše*, Pl. *فقاش*) gelassen.

Diese Bedeut. des Wortes *بنيقة* (Fränk. 54) f. i. d. Wb.

1) S. die Note auf der S. 301.

Sonst bedeutet das Wort nicht „Brustöffnung des Hemdes“ (Wahrm.), „raie d'une chemise“ (Dozy), auch nicht „Achselzwickel“ (Kazim.), sondern „pièce triangulaire insérée à la chemise pour l'élargir“ (Bel.), wo man jedoch hinzufügen muss, dass dieses Stück vorne an der Brust und mit einer Spitze nach unten eingesetzt wird, und ferner (nach Gloss. Geogr. IV, 194) einen „Hals und Schultern bedeckenden Mantelkragen“. — Zu der obigen Erklärung des Wortes فقيشة vgl. Dozy (nach Muḥ.) „taillade dans le pan d'un habit de la longueur d'un empan, faite pour le rendre plus ample“.

ركوب *rukūb*, Pl. ركائب, einer der beiden langen, an der einen Seite gerade, an der anderen schräg geschnittenen, am oberen Rande (am Kragen) etwa 2 cm. und am unteren etwa 45 cm. breiten ¹⁾ Vorderteile eines 'umbāz, welche mit ihren geraden Seiten an die mraddāt angenäht sind, und mit den schrägen die Vorderöffnung des Kleides bilden (vgl. die vorhergeh. WW.).

Das Wort ركوب findet sich in den Wbb. nur als Maṣdar von ركب, reiten, fahren etc. Nur Wahrm. giebt (woher?) auch den rein nominalen Sinn: „Biegung in einem Rohre“.

نفنوف *nefnūf*, der ganz einfache Schnitt eines 'umbāz für Weiber oder Kinder, ohne die besonderen, schräg geschnittenen Teile rakāb und bendā' (vgl. die vorhergeh. WW.). Das Kleidungsstück, das vorne nur eine kurze Brustöffnung hat, wird wie ein Hemd über den Kopf gezogen und um den Hals mit einer 'ṭāne als Zugschnur (zemmet jā'a, vgl. oben زمة) zugezogen.

Das Wort نفنوف findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit der Bedeut. „bruine, petite pluie froide, très fine“. Ich habe auch ein Wort نفنوفة mit der Bedeut. „weisse Rosen“ verzeichnet, eine Bedeut., welche einen Zusammenhang mit dem pers.-arab. نيلوفر (Nenuphar, weisse Seerose, vermuten lässt; vgl. jedoch نفناف flocons de neige“ (Bel.).

1) Wenn nämlich die Länge des rukūb, am geraden Rande gemessen, etwa 125 und die Breite der mradda etwa 25 cm. beträgt.

میتان *mītān*, oder seltener **منتیان** *mentijān* [Syr.], **بدن** *beden* [Syr. Äg.], Leib (eines Frauenkleides); wird gewöhnlich nur mit einem Rückenstück (*dahr*) und zwei Bruststücken (*ṣadrēn*, mitunter auch *mraddāt* genannt), ohne *ḥawdīt* und *ḥasdtek* (vgl. die vorhergeh. WW.) gemacht, aber immer „*be-rabāḥin*“ (s. oben **غبانة**), mit Ausnahme für Wittwen, welche kein eng anschliessendes Kleid tragen dürfen. Für diese wird hingegen der *mītān* vorne dreieckig ausgeschnitten, so dass der '*amīs* von *ṣurḥ sa'dān* (od. dgl., vgl. weiter unten) sichtbar wird, was für junge Frauen bis zur letzten Zeit nicht gestattet war.

Das Wort **میتان** und die obigen Bedd. der WW. **ظهر بدن** und **صدر** f. i. d. Wb. Die Formen **میتان** und **منتیان** sind jedoch nur neue Umbildungen vom arab.-türk. **منتان**, türk.-pers. **نیمتن** *nīmtēn* („Halb-Körper“), kurze Jacke (vgl. Dozy und Zenker s. v. **منتان**, und Mikl. Nachtr. I, 85, II, 175.). In Äg. ist **منتیان** *mintijān* ein Kamisol mit Ärmeln, das unter einem *ṣudērī* oder einem '*antari* (Mikl. I, 12, Nachtr. I, 5, II, 75) getragen wird. — Das Wort **بدن** bedeutet in Oberäg. einen kurzen *ḥaṣṭān* (= syr. '*umbāz*) ohne Ärmel (vgl. Dozy. Vêt. 56 und Meyer 30).

کبار *kumār*, 1) Bund, Bündchen, an einem Frauenrock, einer Damenunterhose (*sintijān*) u. dgl.; 2) = pers. und schriftar. **کتر** (vgl. Dozy s. v. und Mikl. II, 108, Nachtr. II, 156), ein etwa 7 cm. breiter Gürtel von dickem Gewebe (ungefähr derselben Art wie in unseren nicht elastischen Hosenträgern), mit kleinen, nicht von oben, sondern von den kurzen Endseiten zugänglichen Taschen für Geld, welcher unter dem '*umbāz* mit seinem Gürtel (*zennāra*) getragen und meistens auf der Reise gebraucht wird. — F. i. d. Wb.

عروض '*arād* heisst der Frauenrock (**خراتة** *ḥarrāta*), wenn er so gemacht wird, dass eine gewisse Anzahl (5, 6 oder 7) Bahnen ('*orād* oder '*arād*, Plur. von '*arā*) einfach zusammen genäht und um die Taille nur durch eine Zugschnur (*zemme*) zusammengehalten wird (*mezmiḥm*, vgl. oben **رمة**); oder auch wird der Rock zuerst oben krausgezogen und dann an ein

Bündchen (*kumdr*), oder häufiger an die Taille (*mitán*, *beden*, s. oben) selbst angenäht. In jedem Falle wird keine Bahn beschnitten, sondern jede behält ihre ursprüngliche Breite (*ʿard*); davon der Name *ʿarūd*.

Diese Bedd. des Subst. عرض („Breite eines Zeuges, Bahn, *lé*“) und des Adj. عَرُوض f. i. d. Wb. Zu dem ebenfalls i. d. Wb. f. Worte خراطة vgl. unten تمورة im Abschnitte „Kleider“.

ردة *redde*, kleiner Streifen auf der unteren Seite des Frauenrockes, dem Schlitz gegenüber; ähnlich wie bei der *hijálet gébe* (s. oben) ist der Zweck der *redde* der, dass die Kehrseite des Zeuges nicht durch die Schlitzöffnung zum Vorschein kommen soll.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Schriftform könnte vielleicht ebensowohl ردة als ردة sein.

براز *bawdriz*, die vier Seitenstücke, welche mit dem وجه *wuǧ(h)* (*wis*), der (oberen) Vorderseite, und dem قفا *ʿefá*, der (unteren) Rückseite, das Oberzeug des oft ganz parallelepipedförmigen Sofakissens (*masnád*, *mēhadde*¹⁾) im *liván* bilden.

Ob der Sing. بارز oder بارزة lautet, weiss ich nicht; in beiden Fällen fehlt das Wort i. d. Wb. als selbständiges Subst.

ثوب *tób*, زي *zejj* (oder ربة), Stück Zeug (als Geschäftsausdruck).

Die Stoffe قماش, Pl. أقمشة, vgl. Mikl. I, 100, Nachtr. I, 66) werden in Dam. wie anderswo im allgemeinen ellenweise (بذراع) verkauft. Das ein bestimmtes Mass enthaltende Stück Zeug, so wie es von der Fabrik an den Grosshändler (تاجر) und von ihm an den Detailhändler (دكانى) gelangt, heisst ثوب, im

1) Wenn das Kissen ganz cylindrisch ist, heisst es *medfa*, Pl. *medfá*, eine Bedeut. des Wortes مدفع (Kanone), die i. d. Wb. f.

Libanondistrikt auch طاعة, in Äg. ¹لقة oder طاعة (vgl. Spitta, Contes 109 und Fl. III, 53). Ferner wird aber auch von anderen Manufakturwaaren, wie Bändern, Spitzen u. Ähnl., das ein bestimmtes Mass enthaltende Bündel *tób* genannt. Wenn das Zeug nicht ellenweise, sondern nur in kleineren, für ein gewisses Kleid oder einige zusammengehörige Kleidungsstücke abgepassten Stücken verkauft wird, heisst das Stück زي oder زيّة, z. B., *zejjet aláfa*, ein für 'umbdz mit *šidrije* abgepasstes Stück Aládscha (vgl. unten الاجة). — Diese Bedeut. von زي (زيّة) f. i. d. Wb. Die Bedeut. „pièce d'étoffe“ für ثوب findet sich Nof. 150, Mal. 141, Bel. Franç. und Abcar. (s. v. piece). Wegen ثوب als Name eines Kleidungsstückes s. im Abschn. „Kleider“. — Im Folgenden gebe ich ein Verzeichnis der meisten in Dam. — ausser den allgemeinen Stoffnamen: صوف, Wollenzeug (Mikl. II, 158, Nachtr. II, 33), قطن, Baumwollenzeug (Löw 92, Fränk. 42), كتان, Leinwand (Löw 232, Fränk. 42, Mikl. II, 110), جوح, Tuch (türk. چوچه *éhoa*, Mikl. I, 42, Nachtr. I, 24, II, 97, Meyer 442), حرير, Seide (Fränk. 39), مخمل (*muhmal*, *muhmal*), Sammt ²) — gebräuchlichen Wörter (nebst einigen aus Äg.), welche verschiedene Arten von Stoffen bedeuten ³).

شيت *šit*, يمني *jemeni* ⁴), buntes, gedrucktes Baumwollenzeug (Kattun, Zitz, Indienne); es giebt davon vier Sorten يمني عادى,

1) Von Dozy weniger gut mit „paquet, ballot“ übersetzt.

2) In Äg. heisst „Leinwand“ nach Cad. 27, Mal. 141 und Sal. 20 auch تيل

tl (fehlt b. Dozy), und „Sammt“, wie in Alg. قطيفة (Mikl. I, 85, Nachtr. II, 138), dagegen in Tun. (nach Ben Sed. Suppl. 923) مبر *mebber* (vgl. Dozy s. v.), nach

Mach. 438 مبر. In Alg. heisst „Tuch“ ملف *melf* (Cherb. auch *mlef*).

3) Vgl. auch die von Bergg. (s. v. étoffe) gegebene, von Dozy übersehene Sammlung hierher gehöriger Wörter, von welchen einige mir ganz unbekannt sind.

4) Eigentlich شيت يمني („aus Jemen“); heutzutage ist aber das Wort *jemeni* in Dam. zu einem mit *šit* synonymen und dasselbe allmählich verdrängenden Subst. geworden.

schmal, billig; **يُ غلطة** (aus Galata) breit, dünn; **يُ فرنساوي**, breit, dick; **يُ لَهي**, Perkal.

Zu diesen WW. vgl. Z D M G. XI, 510, Dozy s. v. **شيت**, Mikl. I, 42, 82, Nachtr. I, 51, II, 96, 135, Baist 55 und Meyer 161. In Alg. heisst „indienne“ nach Ben Sed. **منتر** *men-nîr* und in Tun. (Ben Sed. Suppl. 911) **مديانة** *medidna* (Beides bei Dozy nachzutragen).

مدام (**مضام**) *madâm*, „Madapolam“, festes, weisses Baumwollenzug für Wäsche.

Dieses i. d. Wb. f. Wort hat mit **مدامة** *madâme*, Frau, nichts zu schaffen, sondern ist aus „Madapolam“ abgekürzt, was aus der auch gebräuchlichen Form **منضة بولاد** *manda bulâd* deutlich hervorgeht. Derselbe Stoff heisst in Beirut auch **عنبركيس** *‘amberkîs* (vgl. Dozy s. v.) und in Äg. **بافتا** *‘abjad* (s. unten **بفتة**).

يزر *juzr*, *jüzzr*, weisses, feines Baumwollenzug für *izâr*, Frauenwäsche u. dgl.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist eigentlich nur die vulgäre Pluralform (statt schriftl. **أزر**) zu **أيزار**.

بفتة *bafta* [Äg.], eine Art Baumwollenzug, entweder *abjad* (weiss) = syr. **مدام** (s. oben) oder *asmar* („hellbraun“, vgl. das folg. Wort) = syr. **خام**, grobes, ungebleichtes Baumwollenzug (vgl. Dozy s. v. **خام**, nach Bergg. s. v. *éttoffe* so viel wie „basin“).

Zu diesem aus dem pers. **بافته**, „gewebt“, entlehnten Wort vgl. Dozy s. v. **بفت** und Mikl. II, 138.

بطانة *batâne*, 1) [Syr., Äg.] Futter (schriftl. **بطانة**, Alg. **بطان**); 2) [Äg.] Schürze für Aufwärter (vgl. unten **صدريّة** im Abschnitte „Kleider“); 3) [Dam.] eine Art gröberen baumwollenen Zeuges, entweder **سبرا** *samrâ*, („hellbraun“ d. h.) ungebleicht, oder **مقصورة** *ma’sûra*, gebleicht.

Die Bedeut. 2) und 3) f. i. d. Wb. Nach Gloss. Geogr. IV, 191, ist **بطانة** „corium ovinum“ und „pannus subtilissimus“. Nach Krem. Beitr. I, 20, ist auch **بطانية** der Name eines rauhen Wollstoffes. Sonst bedeutet das Wort **بطانية** in Äg. „Bettedecke aus wollenem, oder auch baumwollenem Filz“, was in Syr. **جرام** heisst. Hiernach Dozy s. v. **بطانة** und **بطانية** zu vervollständigen. — Das Wort **مقصور** bedeutet nicht nur „gebleicht“ (vom Wachs, Bel. und Wahrn.), oder als Subst. „toile blanchie“ (Dozy), sondern, wie Dozy vermutet, ganz allgemein „gebleicht“, wie auch **قصر** (Impf. *i*) „an der Sonne bleichen“ (Zeug, Wachs u. dgl.) bedeutet.

قبيز (**أبيز**) *'abíz*, eine Art groben, weissen Baumwollenzugs. Dieses i. d. Wb. f. Wort ist wahrscheinlich dasselbe wie **بيز** (s. unten).

ديما (**ديمة**, **ديبق**) *díma* [Syr.], **غزلية** *razlǵje* [Sud.], ein ganz wie Aládscha (s. unten) gestreiftes, aber auf beiden Seiten gleiches Baumwollenzug für *'umbáz* u. dgl.

Beide WW. f. i. d. Wb. — **ديما** ist türk. **دمي** *dimi*, „Barchent“, das aus ngr. *δίμιτος*, zweifädig, stammen soll (Mikl. I, 48, Nachtr. I, 28, II, 103, Meyer 67).

شاش *śás*, undichtet, durchsichtiges Baumwollenzug, a) Musselin, Mull, Moll; b) Tarlatan (noch undichter als Mull); **شوروات** *śás šórdát*, eine Art indischen Musselins für Stickereien; **ش بکریر** Tarlatan aus Baumwolle mit Streifen (od. dgl.) in Seide.

Hiernach Dozy s. v. **شاش** zu vervollständigen. In Tun. heisst „Mousseline“ nach Ben Sed. Suppl. 915 **خاصة** *khassa* (in Alg. hingegen **شاش**). — Das Wort **شورة** *śóra*, bei Dozy ungenügend erklärt, bezeichnet a) im allgemeinen, ein an den Enden, oder rings um den Rand, mit Stickereien verziertes Taschentuch, Handtuch, Schürze od. dgl. von Musselin; b) insbesondere, ein solches Tuch, etwa 1 Quadratmeter gross, mit roter und

grüner Seide reich gestickt, oder mit einer Borte von Gold- oder Silberblumen verziert, welches ehemals wie ein Gürtel um den Leib getragen und zu diesem Zwecke dreieckig zusammengelegt wurde. Jetzt aber wird die *sôra* bei den Christen nur als eine kleine, zierliche Decke über ein schlafendes Kind oder über die Kleider einer Frau im Bade gebraucht, bei den Muslimen dagegen auch als eine leichte, lose übergeworfene, schleierähnliche Kopfbedeckung für kleine Mädchen.

سنادر *sennâôr*, eine Art groben Musselins, *sâde* („einfach“, d. h. ohne Figurenmuster), zu Fenstervorhängen. — F. i. d. Wb.

سُرْل سُرْرِجَة *sur̄l surrīje* („Magdarbeit“), weisser Musselin (*sâs hindī*), zu Hause gefärbt und mit Buchstaben oder anderen Figuren geziert, welche mit einem *'alam* auf das Zeug gezeichnet werden; besonders für *mendīl* und *maḥrama*. — F. i. d. Wb.

كاز *kâz, gâz*, 1) (franz. *gaz*) a) Gas; b) Petroleum, Photogen; 2) (franz. *gaze*) grobes, steifes, durchsichtiges Baumwollenzug, Gaze (zum Futter in Damengürteln u. dgl.).

Das Wort **كاز** findet sich bei Bel. und Hartm. 233 mit der Bedeut. „huile de pétrole“, Bel. Franc. „غاز“, Ben Sed. „غاز“ *gaz*, bei Sal. 20 **قماش جاز** *de la gaze*, bei Bel. und Beauss. mit der Bedeut. „cisailles“ (= pers. **گاز, کاز**).

سَارِيل رَاۡهَة *sârīl râḥa* [Äg.], sehr feiner, weisser Stoff (aus Baumwolle oder Leinwand), auf solche Weise gestreift, dass der eine Streifen *muḥarram*, d. h. durchbrochen wie Spitzen (vgl. oben **خَرَم**), der andere *sâde*, d. h. einfach, gewöhnlich (nicht spitzenähnlich) ist. — F. i. d. Wb.

بِير *bêz* (türk. **بز**, pers., schriftar. **بَ**, Zeug; vgl. Mikl. I, 27, Nachtr. II, 86, Fränk. 42), grobe Leinwand zum Futter; **زَاوَك بِير** (**زاوک بیز**) *zâuk bêz*, feine Leinwand für Hemden.

Unter dem Wort **بِير**, *alêne*, hat Dozy auch (nach Boct.) **بِير**

السفرة nappe“ (vgl. Fl. I, 17); sonst fehlen die WW. بيز und صارك i. d. Wb.

جُنْفِيس *gunfēs*, sehr grobe, aber nicht dichte Leinwand, Pack- oder Sackleinwand. Etwas weniger grob, aber dichter und fester ist خيش *hēs*.

Bel. hat auch die Form جِنْفَاص, Dozy umgekehrt جِنْفِيس und جِنْفَاص mit der Bedeut. „canevas, serpillière“ (nach Bock. und Muh.), neben „جِنْفَاص moire, satinade, taffetas“ (nach Bock. und Humb.); Mal. 139 schreibt شِنْفَاص; türkisch ist (nach Calfa 69) *ganfes* „taffetas“ (Mikl. Nachtr. I, 32, II, 107 „Wandeltuft“), während „canevas“ *kanavazzo* heisst.

كْرِيشَة *kréše* [Syr.], Krepp aus Baumwolle oder Seide; [Äg. *kréše*, *kuréša*], eine wohlfeile Sorte Seidenkrepp für *burku* (der bekannte schmale, fusslange, schwarze Frauenschleier, vgl. unten قصبة).

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

مِلْس *malas* oder قُطُن 'م, weiches, kreppähnliches Baumwollenzug für Hemden und Frauenkleider; [Äg. 'م فُقَائِي, eine billigere Sorte („für die Armen“), auch خِرْقَة *hırka* [Äg.] genannt; 'م حَرِير [Syr.], gestreifter, tüllähnlicher Seidenflor ohne eingewebte Blumen (od. dgl.).

Dieses Wort finde ich nur bei Wahrn., wo „*malas*“ mit „Halbstoff, Halbseide, Mischling, Mulatte“ übersetzt wird ¹⁾ und bei Bergg. 806 (*vêtement de la femme*) „قامِيس مِلْس *qamīs mallas* chemise de soie“.

تُلل (طول) *tull*, Tüll.

Findet sich nur bei Cad. ¹ 103 und Mal. 141.

سَنِیُورَة *surī senjōra*, „Damenarbeit“, eine Art Seidentüll mit eingewebten Blumen. — F. i. d. Wb.

¹⁾ Ebenso bei Zenk., wo das Wort als arab., und bei Meninski, wo es als türk. gegeben wird; vgl. auch Mikl. II, 125, Nachtr. II, 172; Meyer 269.

شغل سعدان *šurīl sā'dān*, „Affenarbeit“ ¹⁾, eine Art vielschichtigen Tülls; zwei- oder dreifach für einen 'amīṣ, bis zu sechsfach für eine *ṭarḥa*. — F. i. d. Wb.

برنجك *brunġok*, *brünġok* (türk. برنجك, vgl. Mikl. I, 33, Nachtr. II, 91), feinsten Seidentüll für *mendīl* und *kāze* (s. unten كارة im Abschnitte „Kleider“). — Vgl. Dozy s. v.

بنبة *bamba* oder زهرة ب' *bamba zahra*, gestreifter, seidener Tüll mit eingewebten Silberblumen.

Ob dieses i. d. Wb. f. Wort wohl in dem „ببزار“ *bambasār*, bombasin“ (Cad¹ 102), oder „BENZAAR mousseline de Smyrne“ (Dozy, nach Daumas) stecken, und mit ngr. βαμβάκι (mgr. βαμβάξ), Baumwolle, identisch sein mag?

هرجاية *herġāje*, eine Art Halbseide (Seide und Baumwolle).

F. i. d. Wb. — Ob es wohl mit „هرجائي“ *herġāyī* Viola tricolor, pensée“ (Bergg. Drog. arabe s. v. Herba trinitatis) zusammenhängt?

عبي *ʿobī*, dickes, gobelinähnliches Gewebe von Seide und Baumwolle, in den bekannten, feinen Tabaksbeuteln (*kis tūtūn*), die in den Dörfern des Libanon verfertigt werden.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl eigentlich nur so viel wie der vulgäre Plur. عبي zu عباية (schriftl. عَبَاء), der bekannte orientalische Mantel für Männer (vgl. oben يزر). Zu der obigen Bedeut. vgl. bei Dozy das Wort عَبَاء („proprement le nom d'une étoffe“), und das damit identische عبا, womit (neben مسح und صوف تكين Mal. 141 das engl. serge übersetzt; vgl. auch Mikl. I, 5, Nachtr. I, 1, II, 71, „aba grober Wollestoff“ (nach Zenk. nur „Mantel von grobem Wollentuch“).

1) Es giebt wirklich noch Weiber, die da glauben, jener Stoff sei von Affen gemacht.

کرمسوت *kermasût*, einheimische Halbseide (die Kette von Seide und der Einschlag von Baumwolle), immer einfarbig (rot, weiss, blau oder gelb), zum Unterschied von الاجة (s. das folg. Wort).

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen. Cad.¹ 103 hat „کرمسود *carmaçoud* de la moirée“, und Nof. 150 „کرمسوت *moire*“; vgl. Mikl. Nachtr. I, 74.

الاجة (türk. آلاجه, vgl. Mikl. I, 9, Nachtr. I, 3, II, 73), einheimische Halbseide (Seide und Baumwolle), in zwei Farben gestreift, ein sehr festes, dauerhaftes Gewebe für 'umbáz mit *şidriye* u. dgl. Ein anderer im Libanon (في الجبال) gebräuchlicher Name für Aládscha ist صرتي *şurraṭi*. Eine schlechte, dünnere Sorte heisst قطنى *'uṭnī* (vgl. ديمما oben).

Bergg. (s. v. étoffe) nennt drei Sorten von „الاجاء bordat“: شامى *dareqli* درقلى und حلبى *'a* حلبى. Danach folgt: „coton-nine, étoffe de soie et de coton ensemble قطنية“. Nach Muḥ. soll *şurraṭi* eigentlich صرتى heissen (نوع من المنسوجات) und persisch sein. Zu قطنى vgl. türk. „قطنى eine Art Halbseide“, Zenk., Mikl. I, 102, Nachtr. I, 68, II, 154.

آلاوز *'alawuz*, dünnes, europäisches Seidenzeug.

Dieses in Dam. sehr gewöhnliche Wort finde ich nur bei Huart 57, „آلاوز taffetas“¹⁾. Auch das ursprünglich pers. تافته (vgl.

1) In seinen Verbesserungen zu dem Huart'schen Aufsatz sagt David (S. 194): „écrivez قلاوز pour آلاوز; c'est un mot turc bien connu“. Aber in keinem mir zugänglichen türk. Wörterbuch finde ich ein Wort قلاوز als Stoffnamen. Jedenfalls hat der Stoffname الاوز, قلاوز, mit dem anderen Lehnworte قلاوظ, قلاوز, 'alawuz (aus türk. قلاغوز *kylawuz*, Führer, Bohrer“, Zenk., „قلاوز“, Barb., Mikl. I, 95) nichts gemein, das in Äg. eine Schraube (*'alawuz dakar*) bezeichnet, welche entweder in ein mit einem Schraubengang حز *hazz*, Pl. حزوز) versehenes Loch بخش نثاية *buxš nitāje*) eingelassen, oder, durch ein gewöhnliches Loch

Zenk. s. v. und Mikl., Nachtr. II, 44) kommt in Syr. als Lehnwort in der Form تَفْتَا *tafta* vor, das sich sonst nur bei Sal. 20 „تَفْتَا *taffeta*“ findet.

حبر *habar* (mitunter auch *habbar* ausgesprochen) oder *ala'üz hab(b)ar*, breiter, besserer, gewöhnlich schwarzer Seidenstoff, nicht nur für die in Syr. seltene *habara* (der bekannte, grosse, schwarze seidene Überwurf der ägypt. Frauen), sondern auch für andere Kleidungsstücke; حبر أبيض [Äg.], weisse, satinähnliche Seide.

Vgl. Dozy s. v. und Mal. 141, wo „sarsenet, taffetas“ mit حبر انجليزى und حبر مصمغ [?] ضدل übersetzt wird.

مورة *môre*, Moiré, moire; مورة خارة, dicker Moiré.

Dies franz. Wort findet sich nur bei Sal. 20 in der Form „مورية *moré de la moire*“. — خارة nur bei Bergg. (s. v. étoffe): „خارة منقوشة damasquette à fleur d'or et d'argent, étoffe de soie à fleur“. Vermutlich haben wir jedoch dasselbe Wort bei Cad.¹ 103 in der Form „خارة *hàrah de la moire*“ und bei Mal. 140 „mohair, خارة, جنفس ثقيل“. Vielleicht könnte dieses خارة mit den Stoffnamen türk. مَحْيَرَلِك, poln. muchair, rumän. muhajer (woraus nach Devic frz. moire, engl. mohair), zusammenhängen (vgl. Mikl. Nachtr. I, 86).

سلوى *selâwî* [Äg.], eine Art Seidenatlas (أطلس).

Findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 78 mit „gelber Seidenstoff“ übersetzt. — Zu *aṭlas* vgl. Mikl. I, 15, Nachtr. I, 7, II, 78.

بوبلين *boblîn* [Äg.], Popelin. — F. i. d. Wb.

hindurchgesteckt, mit einer Schraubenmutter ('*alaḍz nitdje*) versehen wird. Dieses Wort findet sich nur bei Wort. Mulh. 701: قَلَاوُوظ البَغْلَة; قَلَاوُوظ pilot; قَلَاوُوظ screw.

bolt (of a pier)*. Jene Bedeut. des Wortes حَر f. i. d. Wb.

دماسكو *damâsko* (ital.), Damast.

Findet sich nur bei Nof. 150 „داسكو“ *du damas*“ und Mal. 140 „Damask دماسكو — مسجر“ [?].

برنوس *barnôs, bernûs* [Syr.], مرنوس *marnûs* [Äg.], Merino (Zeug).

Nur (in der ägypt. Form) bei Cad. 27 und Mal. 140.

تبيت *tîbet* [Syr.], تبيت *tubét* [Äg.], festes, schwarzes Wollenzeug (Tibet, Orléans, Paramatta) für Schuhe.

Nur bei Sal. 20 „du satin, تبيت *tibète*.“

فلانلة *flanelle*, فانلة *fānella* [Syr.], فانيلة *fānēla* [Äg.], Flanell; شغل فلانلة, Tricotgewebe.

Fehlt bei Dozy. Hartm. 97 schreibt „fanella“, Cad. 27 „fanélah“, (Cad. 1 103 fanillah), Mal. 140 فانيلة.

شال *śāl* ist nicht nur der Name eines Kleidungsstückes (s. Dozy s. v. ¹), sondern ebenso oft die Benennung einer Art feinsten Wollenzeuges zu Turbanen (لَفَّة) und Gürteln (دَنَار) für Männer, Muḍarrabîjen (s. oben das Wort مَضْرِبِيَّة) für Frauen u. dgl. (vgl. rumän. *śal*, grober Wollenstoff, Mikl. II, 162, Nachtr. II, 38). Das N. unit. شَالَة bezeichnet dann eine *leffa*, eine *zennâra* aus *śāl* ²), bedeutet aber auch eine *ʿabǧe* von weissem, sehr leichtem und durchsichtigem Wollenzeug (vgl. Z D M G XXII, 130).

كزميز *kazmîr*, Kasimir (eine Art feinen Tuches); aber شال *śāl* oder کشمیری شال, Shawl aus Kaschmir (s. Dozy s. v. کشمیر, und Spitta, Contes 187). — F. i. d. Wb.

1) Das dort erwähnte Wort *kās*, wovon Dozy sagt: „j'ignore comment il faut écrire ce mot en arabe“, ist wohl so viel wie كَاسَة (s. dieses Wort unten im Abschnitt „Kleider.“)

2) Eine *zennâret śāl* ist ziemlich klein und doch sehr teuer (c. 150 francs).

جورس *gaurus* [Äg.], eine Art schwarzen Tuches. — F. i. d. Wb.

حاشية *hāsīje*, Egge, Sahlband, Webekante.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Erklärung „chaîne d'une étoffe“ (bei Dozy, nach Hélot) scheint mir sehr zweifelhaft. Beauss. hat dieselbe nicht.

نسل *nesl* oder بيش *bīs*, ein Streifen in einem Gewebe, der nur aus Ketten- und keinen Einschlagfäden besteht, wie z. B. die Zwischenräume (*feǧǧe*) zwischen den verschiedenen, einander ganz gleichen Teilen eines Gewebes, das eine gewisse Anzahl verschiedener Stücke (beispielsweise Handtücher, Taschentücher, Schleier, abgepasste Kissenstoffe u. dgl.) enthält.

Diese Bedd. der WW. كَسَل, بيش und فَجَّة f. i. d. Wb.

ثقیل *takīl*, *te'īl*, dick, fest, grob (von Stoffen), im Gegensatz zu خفیف *hafīf*, dünn, fein, — eine Bedeutungsnuance dieser Wörter, die i. d. Wb. f.

مککر *mūhakkār*, karriert, gewürfelt. — F. i. d. Wb.

مقلم *mū'allam*, gestreift.

Nur bei Boct. und Wahrm. (nicht bei Dozy). Kazim. übersetzt es unrichtig „orné de dessins“. Vgl. das folg. Wort.

مقشش *mū'aššas*, schmal gestreift; م'بایض, mit schmalen, weissen Streifen. — تشة *'ašša* (eig. ein Strohhalme) heisst der schmale Streifen, der manchmal zwischen den breiteren Streifen (*'alam*) eines Mu'allam-Zeuges vorkommt. Ein besonderes Muster mit nur schmalen Streifen wird قش القنديل genannt.

Diese Bedd. der WW. قش, تشة, مقشش f. i. d. Wb.

معرق *mū'arra'*, mit deutlichem Muster von Blumen (oder

anderen Figuren), welche den ganzen Grund einnehmen, meist von Möbelstoffen, Tapeten u. dgl. gesagt; vgl. das folg. Wort.

In diesem Sinn ist das Wort denomin. von عَرَق 'ör' (Ader, Geäder; grosses, deutliches Muster auf Stoffen); — مَقْلَمٌ بِعَرَق (oder möglicherweise مَعْرَقٌ مَقْلَمٌ¹⁾) bedeutet „gestreift mit Blumen (oder anderen deutlichen Figuren) zwischen den Streifen“.

عَرَق unterscheidet sich darin von نَثْر *netr*, dass jenes ein Muster, eine Zeichnung (*resme*) mit grösseren, den Grund ausfüllenden Figuren, dieses gewöhnlich ein Muster mit kleineren, auf dem Grunde weit zerstreuten Figuren bezeichnet. Die Erklärung des Wortes *netr* bei Muh. النَّثْرُ عِنْدَ الْعَامَّةِ النِّقْشُ فِي الثَّوْبِ²⁾ ist zu allgemein, und die bei Bel. „broderie sur étoffe“ zu eng; am nächsten bei Wahrm. „نَثْرَةٌ gemalte oder gestickte Blumen auf Stoffen“. — نَقْشٌ *na's* (نَقْشَةٌ *na'se*) ist der allgemeine Name für jedes Muster und dessen Figuren auf Stoffen, und schliesst somit neben نَثْر und عَرَق z. B. auch نَقْطَةٌ *nu'ta*, sehr kleine Pünktchen, und دَقَّةٌ *da'a*, etwas grössere Punkte, Noppen (u. dgl. auf Tüll und ähnlichen Stoffen), ein. Diese Bedd. von عَرَق, مَعْرَقٌ, نَثْر und دَقَّة f. i. d. Wb.

مَعْرَبَشٌ *mü'arbaš*, mit einem Muster von kleinen Blumen (od. dgl.), so dicht aneinander gedrängt, dass keine deutlichen Figuren in die Augen fallen. — F. i. d. Wb.

مَنْقُوشٌ *māna'was*, a) eigentlich als synonym mit مَنْقُشٌ (s. Landb. 31), gemustert; b) kleingemustert.

Vgl. die von Landb. und Dozy (nach Boct.) gegebene Bedeut. „tacheter, marqueter, moucheter“.

مَوْجِينَ *mōgēn* („zwei Wellen“), in zwei (oder mehreren) verschiedenen Farben spielend, schillernd. — F. i. d. Wb.

1) Meine Aufzeichnung ist undeutlich.

2) Bei Dozy wenig zutreffend mit „figure sur un habit“ wiedergegeben, wie Dozy überhaupt das Wort ثَوْب in ähnlichen Fällen mit „habit“ statt mit dem richtigeren „étoffe“ übersetzt (vgl. oben ثَوْب).

Kleider ملبوسات.

Für dieses besondere Fach der arab. Lexikographie haben wir bekanntlich das berühmte, grundlegende Werk von Dozy: „Dictionnaire des Vêtements arabes“. An zweiter Stelle kommt der ausführliche, von Dozy lange nicht vollständig verwertete Artikel „Vêtement“ bei Bergg. (SS. 798—810) in Betracht, während die im Vorwort genannten orientalischen Wörtersammlungen und die neueren Arbeiten von Hartm., Landb. und Krem. hier verhältnismässig wenig zu Dozy's „Vêtements“ und „Supplément“ hinzufügen.

بدلة *bedle*, طقم *ta'm* (Pl. *طقوم*), ganzer Anzug.

Das Fremdwort طقم (aus türk. *طاقم*, s. Fl. III, 48, und vgl. Zenk. s. v., Mikl. II, 168, Nachtr. II, 45), welches im allgemeinen dem modernen Ausdruck „Garnitur“ entspricht (vgl. z. B. Hartm. 116, Z. 4), wird von Dozy etwas unklar mit „assemblage de plusieurs choses réunies p. ex. d'habits“, von Bel. im obigen Sinn richtiger mit „habillement complet“ erklärt. So wird auch بدلة bei Dozy mit „habillement, costume“, bei Bel. genauer mit „habillement complet“ (bei Hartm. 113, Z. 7, *bedle kāmīle*) übersetzt. Noch näher entspricht den oriental. Wörtern das moderne franz. „un complet“, da in dem Ausdruck *bedle* immer, und am häufigsten auch im *ta'm*, die Unterkleider nicht mit inbegriffen sind, wie denn auch die verschiedenen Kleidungsstücke einer *bedle*, sowie die eines „Complet“, in der Regel von demselben Stoffe gemacht werden. Übrigens wird sowohl *bedle* als *ta'm* meistens, wie immer „un complet“, nur vom Männeranzuge gebraucht, z. B. بدلة مصرية, *širwāl* und *dāmir* von demselben Stoff.

ساكو *sākō*, 1) [Syr.] a) weite, lange Jacke europäischer Form, veston, für Männer; b) Jaquette für Frauen, von Tuch oder anderen dicken Stoffen (zum Unterschied von *bāntō*), aus Europa als „Confections“ importirt; 2) [Äg.] europäischer Damenmantel, „*zejj el-bāltō*“ für Herren. — بانٲو *bāntō*, *bantō*, بالٲو *bāltō*, 1) [Syr.] a) weite Jacke europäischer Form, für Männer, Paletot, kürzer als der *sākō*; b) Jaquette für Frauen, aus dünnen, baumwollenen Stoffen; 2) [Äg.] europäischer Überzieher für Männer.

Zu diesen Fremdwörtern, die sich nur bei Nof. 146 („Un paletot; — sac. ساكو. بالٲو“), Mal. 49 („overcoat, surtout, ساكو“) und Wort. Mulh. 690 („*بَلْطُو* overcoat“) finden, bemerke ich folg. Formen: Plur. سواكي [Syr.], ساكوات *sakawāt* [Äg.], *bāntāt* [Syr.], *bāntawāt* [Äg.]; *sākwi*, *sākwak*, *sākwoh* [Syr.], *bāntwi*, *bāntak*, *bāntoh* [Syr.], mein, dein, sein (*sākō*, *bāntō*), welche zeigen, dass in Betreff dieser ganz modernen Eindringlinge mit ihrem unarab. Auslaute ein fester Sprachgebrauch sich noch nicht herausgebildet hat ¹⁾.

زكيتة (*زكيطه*) *zakēta*, Pl. -*āt* [Äg.], Jacke europäischer Form, für Männer; ز بالٲو *zakēta bāltō*, ein wenig länger und weiter als die *zakēta*; سٲرة *sitre zakēta*, europäischer Oberrock, ein wenig weiter als die gewöhnliche *sitre*.

Das Wort زكيطه (franz. jaquette) f. i. d. Wb. *Zakēta* (wie auch *bāltō* und *sākō*) unterscheidet sich von *sitre*, dem gewöhnlichen europäischen Oberrock, redingote, dadurch, dass jene nicht wie diese eine Taille (وَسَط oder بَدَن) und Schösse (*atak*

1) Aus der kommerziellen Verkehrssprache gebe ich einige derartige Fremdwörter, so wie ich sie gehört und verzeichnet habe: بٲرو *birō*, Pl. بٲراوات *Bureau* (dagegen nicht بٲيرو, sondern *elbirō betī*); كوندراتو *kondrātō*, Pl. -*ātāt*, Contract; سكونٲو *s(e)kontō*, Pl. *skontāt*, Diskonto; كريدٲو *krēdtō*, Pl. -*tāt*, Credit, بروتستو *brōtestō*, Pl. -*tāt*, Protest; كمبٲو *kambiō*, Pl. -*āt*, Cambio (Wechsel *kambiāle*). Diese in den arab. Zeitungen häufig vorkommenden WW. finden sich bis jetzt nur in den oriental. Wörtersammlungen (Nof. 251—253 كريدٲو, اسقونٲو, كونٲراتو, Sal. 96 كامبٲو; Mal. 183 دسكنٲت und bei Hartm. „*birō* (Kommode); *krēdito*, *kuntrātū*“) verzeichnet.

oder *fustán*) hat. Das Wort *sitre* schreiben Cad. 25 *sitrak*, Mal. 49, Bel. Franç. (s. v. redingote), Wort. Mulh. *سِتْرَة*, und Hartm. 240 *sitri*, *sitre*, Dozy (nach Muh.) und Nof. 146 hingegen *ستري*, zu welcher Form mir ein sonst nicht vorkommender Plur. *ستارى* von meinem Lehrer in Beirut gegeben wurde. Zu *atak* und *fustán* vgl. unten *فستان*.

كبران *kubrān* [Beir.], *دامر* *dāmīr*, *ضامر* *dāmīr* [Dam.], *دمير* *demīr* [Äg.], *دراعية* *durrāʿiye* [Bed.], kurze Jacke orientalischer Form, für Männer.

Die Form *ضامر*, die mir viel seltener begegnete, findet sich nur bei Wolff 189, wo das Wort richtig mit „kurze Jacke“ (vgl. das folg. Wort) übersetzt wird; dagegen weniger gut bei Dozy s. v. *دامر* (nach Muh.): „habit qui va jusqu'à mi-corps“. Die Form *دمير* findet sich auch bei Cad. 102 und Hartm. 208. Zu *kubrān*, bei Hartm. auch *kubardn*, vgl. unten das Stammwort *كبر*, und zu dem i. d. Wb. f. Beduinenwort *دراعية* das Stammwort *دُرَاعَة*, Dozy, Vêt. 177 ff. und „Suppl“. Statt der Pluralform *كبارين* bei Dozy (nach Muh.) sagt man in Beir. *kubrāndt*.

فرملية *fermelīye* [Dam.], *سلطة* *salṭa* [Beir.], Jacke, ähnlich dem *dāmīr*, aber mit weiteren, mehr nach europäischem Schnitt gemachten Ärmeln.

Das Wort *فرملية* findet sich nur bei Wolff 189 als „kurze Jacke“, bei Bergg. 800 (Vêt. de l'homme) „jaquette à la mamelouque que l'on porte sur le mœultân dessus le pantalon“, und 806 (Vêt. de la femme) „spence ou corset“; vgl. das Stammwort *فرملة* weiter unten. — Nach Dozy ist *سلطة* „veste ou jaquette pour homme ou femme“ (Vêt. 210 wie Hartm. 208 nur für Weiber).

صراعية *šarrāfiye* (von *صَرَّاف*, Wechsler, Banquier, etwa „Comptoirrock“), weite, längere, grade geschnittene Jacke für Männer, länger als der *bāntō*, kürzer als der *sākō*. — F. i. d. Wb.

كَبُوت *kabbūt*, Pl. **كَبَابِيَت**, 1) [Syr.], ist jetzt eine kurze, mit Stickereien verzierte Jacke von Tuch oder anderem, dickem Wollenstoff, mit weiten Ärmeln; *k. mufettak*, gesteppte Jacke mit aufgeschlitzten, hängenden Ärmeln für die Konsulatsdiener (**قَوَّاص**). Im Libanon („**فِي الْجِبَال**“) bezeichnet hingegen *kabbūt* einen langen *dámir* mit Kaputze (*kabūʿa* oder vielleicht **قَبُوعَة**); 2) [Äg.] *kabūt*, *kabbūt*, [Oberäg.] *kabūd*, Überzieher europäischer Form, für Männer, ungefähr wie der *báltō*, aber mit angeknöpfter Kaputze (*ṭartūr*), vgl. unten **كَكَولَة**.

Dieses aus dem span. *capote* stammende Wort wird bei Dozy (**كَبُوت**, **كَبُوط**, **كَبُود**, **كَابُوت**) nach verschiedenen Quellen mit „capot, capuchon, veste“, bei Bel. mit „capote, pardessus de laine“, bei Hartm. 315 mit „Mantel“, bei Beauss. (**كَبُوط**, Pl. **كَبَابِط**) mit „caban“ erklärt. — Der oben angedeutete Sinn von **مَفْتَق** (oder vielleicht **مَفْتَق**) f. i. d. Wb.; die eigentliche Bedeut. des Wortes im obigen Ausdruck aufzuzeichnen, habe ich leider vergessen ¹⁾. — Das Wort **قَبُوعَة** ist bei Dozy (nach Boct.) nur „bonnet pointu“; Hartm. hat „Kaputze *kabbūʿ*“, Bel. „**قُبْع** capuchon“ [vgl. Fränk. 54] und „**قُبُوع** bonnet de laine“. — Zu *ṭartūr* vgl. Dozy s. v. **طَرَطُر**.

بِشْت *bīst*, lange, weite Jacke aus dickem Wollenzeug, für Männer, von derselben Grösse wie die *ṣarrāfīje*, mit reicher Posamentirarbeit und Stickereien in Weiss und Gold verziert, Ehemals von reichen Leuten „im Gebirge“ sehr viel getragen, ist der *bīst*, der einer kurzen *ʿabāje* mit Ärmeln ähnlich sieht, jetzt ziemlich selten geworden, und wird meistens von europäischen Reisenden gekauft.

Andere, ganz verschiedene Erklärungen dieses Wortes s. bei Dozy.

كَبِر *kubr*, Bauernrock, welcher über dem Hemd (*ʿamīṣ*) an-

1) Vermutlich ist das Wort ursprünglich **مَفْتَق** zu schreiben, und bezieht sich seine Bedeut. („fendu d'un bout à l'autre“, Kazim.) auf die Form der Ärmel.

statt eines 'umbdz getragen wird. Der *kubr*, der einer kurzen 'abāje mit langen Ärmeln, wie denjenigen eines *bist's* ähnlich sieht, ist doch selbst länger als der *bist* und gewöhnlich von grobem, rotem oder blauem Baumwollenzeug (*hdm*) gemacht.

Dozy hat ein Wort کبر teils als „le nom d'une étoffe“, teils (nach Wetz. Z D M G. XXII, 94, 164) mit „jupon“ und „man-teau de femme“ erklärt. Krem. Not. 22 hat کبر (ohne Vokale), und erklärt, dieses „aus dem Pers. entlehnte“ Wort folgendermassen: „ein Wamms aus Tuch, mit Baumwolle gefüttert und stark gesteppt, um es stich- und hiebfest zu machen“¹⁾. Die Form کبر, welche Krem. aus einer Handschrift der „Luzûmijjât“ (von Abu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî) belegt, aber für irrig hält [کبر bei Wetz. und Dozy scheint denn Krem. als ein anderes Wort betrachtet zu haben], findet, bei dem bekannten häufigen Übergang von *i* in *u* und umgekehrt, schon in der modernen, städtischen Aussprache *kubr* eine gute Stütze, und wird durch die Aussprache *çibr* bei den transjordanischen Beduinen sichergestellt. Meine dort gemachte Aufzeichnung: „کبر çibr²⁾“, grosser, dicker, ungefähr knielanger Rock, über dem *tób* getragen, mit gewöhnlichen Ärmeln“ (d. h. nicht wie die eines *tób* oder einer 'abāje), hält ungefähr die Mitte zwischen der obigen Beschreibung und der Erklärung bei Kremer. Der *çibr* wird auch manchmal von den Beduinenweibern als Wintermantel getragen. Zu der Bedeut. vgl. auch کبران S. 317.

ضلمة *dolama*, *ḍolma*, Pl. -ât [Oberäg.], kurzer *kaftân* (s. جبة) aus Tuch.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist natürlich das türk. طولمه, *panaris* (vgl. Zenk. s. v., Mikl. I, 50, Nachtr. I, 29, II, 104, Meyer 70).

1) Nach der von Krem. angeführter türk. Erklärung des Burhân-i-kâfi bezeichnet کبر, das in der Pehlevisprache خفتان [= dem modernen قفطان] bedeutet, ein in der Kriegszeit unter dem Panzer getragenes, baumwollnes [پموقلى bei Krem. ist offenbar ein Druckfehler für پموقلى] Kleidungsstück.

2) Wetz. l. l. 164 schreibt *çibr* (ç = das ital. *g* in *genio*). Ich hörte ganz deutlich das ital. *c* vor *i*.

صاية *šāja*, weiter, hemdähnlicher, knielanger Rock, weiss oder schwarz.

Anders bei Dozy (nach Muh.). Nach Fl. III, 37 ist das Wort wahrscheinlich das „ital. *saja*, *sajetta*, span. *saya*“, welche WW. teils eine Art Kleid, teils eine Art Tuch bedeuten; vgl. türk. صاية, Sarsche, bulg. *saja*, langes Kleid (Mikl. II, 149, Nachtr. II, 22).

فستان, فستان *festān*, *fustān*, Pl. فساتين, 1) [Jerus.] Priesterrock; 2) [Äg.] = اتك *atak*, Schoss eines europ. Männerrocks.

Diese Bedd. des Wortes 'فس' f. i. d. Wb. Zur Bedeut. „Frauenkleid“ s. unten تنورة. — اتك, türk. *etek*, findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 9 mit der Bedeut. „Saum des Gewandes“.

جبة [Syr.] *gubbe*, [Äg.] *gibbe*, [Oberäg.] *gibbe*, *gibbe*, 1) der weite, fusslange über den 'umbāz (= äg. *kaftān*, 'aftān) getragene Männerrock (s. Dozy, Vêt. 107–117, Mikl. I, 55, Nachtr. I, 33, II, 110, Meyer 82); 2) [Oberäg.] ein fusslanges, eigentümlich geschnittenes Frauenkleid aus schwarzem Wollenzeug, an beiden Seiten von oben bis unten offen, und durch lange, schwarze Schnüre und Troddel zusammengehalten. Die Ärmel sind gewöhnlich ebenfalls geschlitzt; mitunter fehlen sie gänzlich.

Die Bedeut. ad 2) f. i. d. Wb. Die gewöhnliche Kleidung der Weiber besteht in Oberäg., wie meistens auch in andern Gegenden ausserhalb der grossen Städte, nur aus dem fusslangen, hemdähnlichen *tōb* aus blauem Baumwollenzeug, wobei als Kopfbedeckung eine *tarḥa* von demselben Stoffe dient.

برنس *burnus*, 1) [Oberäg.] der weisse, maghrebinische Mantel mit Kaputze, entweder mit oder ohne Ärmel; 2) [Dam.] grosser, weiter Mantel ohne Kaputze und Ärmel, gewöhnlich mit Seidenstickereien auf den Schultern verziert.

Dieses bekannte Wort (Dozy Vêt. 73–80) wird allgemein (bei Dozy, Bel. u. And.) mit „capuchon“ und „manteau à capuchon“ oder oft nur „manteau à capuchon“ erklärt, womit auch كپوت und كاكولة (s. das folg. Wort) übersetzt werden

könnten. Nur Hartm. 297 hat „burnus seidener Mantel“. Eine ehemals getragene Art „Burnus“ aus dem Haurân heisst **خَوْرَانِيَّة**. In Alg., wo das Wort *burnûs*, *bernûs*, lautet, bedeutet es bekanntlich nur „Mantel mit Kaputze“, und diese heisst **قَلْمُونَة** (vgl. Dozy), in Tun. **طَرْبُوشَة** (f. b. Dozy). — Zur Ableitung des Wortes aus *βίππος* s. Fränk. 50.

غَلْبِيَّة *ralbîje* [Äg.], eine Art Burnus mit sehr kleinen Ärmeln wie auf einer *‘abâje*. — F. i. d. Wb.

كَكُولَة *kakûle*, Pl. **كَوَاكِيل**, 1) [Äg.], fusslanger Mantel für Männer in der *gibbe*- (oder eher in der *benîs*-) Form ¹⁾, unterscheidet sich aber von dieser dadurch, dass die Ärmel gerade so lang sind wie diejenigen des unter der *kakûle* (wie auch unter der *gibbe* oder dem *benîs*) getragenen *‘aftân*, d. h. bis an die Fingerspitze reichen, und bis zum Ellenbogen aufgeschlitzt (*maftûh*) sind, während die Ärmel der *gibbe* nicht aufgeschlitzt (*ma’fûl* „geschlossen“) sind und nur bis an die Handwurzel reichen. Ausserdem ist die *kakûle*, im Gegensatz zu *gibbe* und *benîs*, gewöhnlich gefüttert, mit einem Kragen (**كَبَّة**) versehen, und auf den Schultern, am Kragen, an der Armhöhle (**باط**) mit Stickereien in Seide (*maşrûf*, *tahrîr*) verziert; 2) [Ober-äg.], = **كَكُولِيَّة** *kakûlîje* [Syr.], fusslanger, weiter Mantel mit einer oder zwei Knopfreihe vorne, und häufig auch einer Knopfreihe auf der Innenseite der Ärmel und mit einer angenähten Kaputze (äg. *tartûr*, syr. *kab(b)û’a*).

Die WW. **كَكُولَة** (aus türk. **كوكولا** *koçola*, Kaputze der Mönchskutte; vgl. Mikl. I, 97, Nachtr. I, 64, Meyer 211), **كَكُولِيَّة** und die obige Bedd. der WW. **مَصْرُوف** und **مَقْفُول** **مَفْتُوح** f. i. d. Wb. Zur Bedeut. des letzten Wortes (eigentl. „Kosten“) vgl. **خَرَج** S. 293. Zum Worte **بَنِيش** (eine Form **بَنِيش**, Lane, Eg. I, 38 „beneesh“ ist mir nicht begegnet) vgl. Dozy, Vêt. 88, Mikl. I, 28, Nachtr. II, 87, Meyer 36. Die i. d. Wb. f. Pluralform lautet **benîsât**. Zu **تَفْطَان** vgl. Mikl. I, 85.

1) S. Lane, Eg. I, 38.

سد قميص *gamîş sidd* [Sudân] unterscheidet sich dadurch von dem gewöhnlichen Hemd (*gamîş*, 'amîş), dass es auf beiden Achseln offen ist, wo es zugeknöpft wird.

Der Ausdruck **سد ق** f. i. d. Wb. — Zu dem bekannten Wort **قميص** vgl. Devic (s. v. chemise), Fränk. 44, Meyer 187, und weiter unten **قمحة**.

سكوفة, **سقفوة** *skūfa*, hohes, gerades, cylinderförmiges Barrett ohne Krämpe () für griechische Mönche, zum Unterschied sowohl von **قلوسة** 'allūsa (äg. **قلنسوة** 'alansawa), dem hohen, oben konkav eingeschwenkten () für griechische Priester, als von **طابية** *tābiye*, dem hohen, konischen () für maronitische Priester (s. auch das folg. Wort).

Das Wort **سكوفة** (سقفوة) f. i. d. Wb. Dozy hat nur **اسقفوية**, bonnet de nuit (nach Boct.); vgl. Zenk. s. v. **اسكف** („spitzzulaufende Janitscharenmütze“) und Mikl. Nachtr. II, 63. Das Wort, das im Türk. als arab. Lehnwort gilt, geht wohl auf **أُسْقُف** = *ἐπίσκοπος* zurück. Zu **قلنسوة**, **قلوسة** und **طابية** vgl. die ziemlich abweichenden Erklärungen bei Dozy und Fränk. 53. **قلنسوة** bedeutet in Äg. auch ein Gefäß zur Destillation von Rosenwasser (u. dgl.) in der Form eines Priesterhuts (f. i. d. Wb.).

[**ستكية**?] *sattakiye* [Jerus.], hohe, schwarze Mütze ohne Schirm, mit steifem Rand und weichem, am Rande herunterfallendem Kopf (*burnus*?); wird von einigen lateinischen (d. h. römisch-katholischen) Priestern getragen.

F. i. d. Wb. — Der gewöhnliche Hut der lateinischen Priester heisst, wie im allgemeinen jeder Hut europäischer Form (für Männer und Frauen), *bornēta* (Dozy s. v. **بريطة**, wo auch nach Ben Sed. Suppl. 899 die Form **برتلة** *bertela* für Tunis nachzutragen ist).

طابية *tākiye*, *tā'īje*, Pl. **طواقى**, 1) = **عَرَكِيَّة**, wie in Ag.,

dünne, weisse, baumwollne Kappe unter dem Fez, besonders für ältere Männer; 2) dünne Kappe für kleine Kinder, manchmal durch ein Band, bei den Beduinen *iznāg* (زناق) genannt, unter dem Kinn festgehalten; 3) ein ehemals allgemein, nunmehr selten und nur bei den Muslimen gebräuchlicher, niedriger *tarbūs* für Frauen, häufig mit Perlen auf der Troddel verziert (vgl. unten طرة und طاسة); wurde früher von demselben Stoff wie der Männerfez (aber nur in dunkleren Farben, *benefseǧi* u. dgl.), jetzt aber nur von Sammt verfertigt.

Die Bedd. ad 2), auch im Türk. (vgl. Zenk. s. v. und Mikl. II, 169, Nachtr. II, 45), und ad 3) f. i. d. Wb.

[? عقم] *uǧaʿ* [Bed.], eine Art Kopfbedeckung für kleine Kinder, welche den ganzen Kopf nebst Nacken und Wangen schützt und vorne rings um das Gesicht herum hervorsteht.

Möglicherweise könnte dieses i. d. Wb. f. Wort, welches ich leider nur in obiger Umschreibung verzeichnet habe, so viel wie das schriftar. عَقَق „Elster“ sein ¹⁾. Wenn dem so ist, hätte ich das Wort falsch gehört *uǧaʿ* statt *uǧʿaǧ* oder vielleicht *uǧʿaʿ* ²⁾. Oder hängt das Wort mit dem auch i. d. Wb. f. Beduinenworte اوقاه zusammen? Meine hierauf bezügliche, ebenfalls hinsichtlich des richtigen Wortlautes unsichere Aufzeichnung aus Moab lautet: „اوقاه *uǧāh*? *uǧaʿ*? Kissen über dem Kamelsattel (*ǧeddād*) gewöhnlich aus zwei langen, schmalen Strohsäcken bestehend“ ³⁾.

1) Ganz und gar dieselbe Art Kopfbedeckung, wie die oben beschriebene, heisst in Schweden „kråka“ (Krähe), und wird nur von kleinen Mädchen getragen. Von einem solchen sonderbaren Zusammentreffen der beiden Sprachen, der arab. und der schwed., in bildlicher Namengebung, liefert auch das Backwerk قطائف مقلية (s. unten im Abschnitte „Speisen“) ein Beispiel.

2) Einerseits wird das ق auch bei den Beduinen mitunter als ħemza ausgesprochen, andererseits wird das dem ق gewöhnlich entsprechende ǧ so tief postalatal ausgesprochen, dass eine Verwechselung mit ع leicht möglich ist.

3) Der gewöhnliche Kamelsattel bei den Beduinen besteht aus zwei gabelförmigen Holzstücken (Λ) *ǧeddād*, welche auf den Rücken vor und hinter den Höcker gesteckt, und an beiden Seiten durch je zwei gekreuzte und mit Seilen (حازمات *ħazimāt*) an den Enden und Spitzen der beiden *ǧeddād* befestigte Holzstäbe (عصيان *ʿasīyān*)

[عنبيتي?] *ʿenbēti* [Bed.], Kopftuch unter der *keffīje* auf einem *mendil* oder auf dem Kopfe selbst getragen. — F. i. d. Wb.

قرص *ʿurṣ* 1) [Syr., Äg.] der obere, flache, liegende Teil eines Fez, einer Mütze, eines Huts (vgl. das folg. W.); 2) [Syr.] eine besondere Art Holzkohlen in der Form von flachen, runden Scheiben mit einem kleinen Loch in der Mitte; 3) [Oberäg.] *gurs* oder häufiger *gursā*, grosse Bucht des Nilflusses (vgl. oben غرسة, S. 275).

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

دائرة *dāira*, 1) = دائر, der cylindrische, stehende Teil eines Fez (Huts, Mütze); 2) das Seiten- und Hinterleder an den Schuhen, zum Unterschied vom Oberleder auf dem Rist, *wiss* (وجه, s. weiter unten).

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

طرة *ṭurra*, 1) [Dam.] = زر *zirr* [Äg.], die Troddel des Männerfez; 2) [Dam.] Troddel an Damenstiefeln; 3) [Äg.] = فرقة *fer'illa*, ein Stück Zeug, ein Taschentuch (od. dgl.), zu einer Peitsche zusammengedreht, womit spielende Kinder einander schlagen.

Das Wort زر hat in diesem (sonst nur bei Wort. Mulh. 696 angegebenen) Sinn in Äg. die Pluralform زرار *ezrār*, zum Unterschied von زر *zirr*, Knopf, Pl. زرار oder زراتر (in Syr. hingegen

aşjān) miteinander zusammengehalten werden. Unter jeden *ḡeddā* wird ein Strohsack (وثر *wīr*) gelegt und durch Riemen (نتائج, *netāiṣ* oder نتائش) festgehalten. Der ganze Sattel, der auch einfach *ḡeddā* heisst, wird durch zwei an beiden Seiten an den beiden *ʿaşjān*-Paaren befestigte Bauchgurte, von welchen der vordere بطن *baṭān* und der hintere حقب *ḡaḡab* heisst, am Körper des Kamels festgehalten, und auf den Sattel wird nun der *uḡdh* gelegt, um darauf gut zu sitzen. Die WW. حازمات und نتائج (نتائش?), die obigen speziellen Bedeutungen der WW. جداد, عصيان und وثر f. i. d. Wb. Der hier gegebene Unterschied

zwischen بطن und حقب findet sich schon bei Wetz. ZDMG XXII, 120, mit der schriftl. Form بطن.

ازرار). — Das Wort طرة mit der Bed. ad 1) findet sich bei Wolff s. v. Mütze, Nof. 143, Bel. Franç. (s. v. gland, „houpe en laine, en soie“) und Abcar. s. v. tassel. Daneben ist in Syr. auch das allgemeine شَرَابَة *šerrābe* sehr gebräuchlich, welches Wort in Äg. (hier häufig *surrābe*¹⁾ ausgesprochen) gewöhnlich Troddeln an Gardinen, Pferddecken u. Ähnl. bezeichnet. Die Troddel am Weiberfz heisst in Syr. *hōš*, vgl. unten طاسة, eine Bedeut. des Wortes حوش („touffe de cheveux qu'on laisse sur le sommet de la tête“, Dozy), die i. d. Wb. f. Die Bedeut. ad 3) von طرة f. i. d. Wb. und فِرْقَلَة (aus *φραγελλιον*, flagellum Fränk. 113) ist sonst, nach den Quellen bei Dozy, eine grosse Lederpeitsche für Lasttiere.

شَوَامَة *šawāme* [Syr.], عُنُق [Äg.], ein kleines, enges, (etwa zollhohes, rohrförmiges Stück in der Mitte des 'urš (s. S. 324), von demselben Stoff wie der ganze Fz. Die قِمْطَة طرة 'amtet *turra*, d. h. das mit Seidenfäden fest umbundene Ende der Troddel (vgl. das folg. W.), wird in die *šawāme* hineingesteckt und mittelst einer kleinen, durch die *šawāme* gehenden und auf der Innenseite (قَعْر) des 'urš befestigten Schnur festgehalten.

Das Wort شَوَامَة und die obige Form und Bedeut. des schriftar. عُنُق „Hals“ f. i. d. Wb. — Zu قِمْطَة vgl. das folg. Wort.

رَبَاط رَقَبَة 'amtet (oder *rabtet*) *ra'aba* [Syr.]; رِبَاط رَقَبَة oder كِرَاطَة *kravdta* [Äg.], europäische Halsbinde für Männer, Krawatte.

Das Wort كِرَاطَة und der Ausdruck رَقَبَة قِمْطَة f. i. d. Wb.; nur Delap. 98 hat „رِبَاط *grabeth*“, *cravates*, neben (S. 74) مَكْرَمَة رَقَبَة *mhharma mtá erraqba*; رِبَاط findet sich bei Nof. 144 und Hartm. 97, Z. 17, رِبَاط bei Cad. 25, Mal. 47 und Sal. 15. مَكْرَمَة رَقَبَة (bei Boct. s. v. „cravate“) bedeutet in Syr. nur Halstuch (ein grösseres, viereckiges Tuch, meis-

1) Hartm. 263 giebt [für Syr.] *širrdābi* und [für Äg.] *širrdābe*. Auch in Alg. heisst diese Troddel شَرَابَة aber in Tun. (nach Mach. 437) كُبَيْتَة (f. i. d. Wb.).

tens für Frauen und Mädchen). Das Wort قَبْطَة bedeutet nicht nur „bandeau de tête“ (Muh., Dozy, Bel.), sondern, wie aus den Ausdrücken رَقَبَة 'ق', طَبَّة 'ق' (s. das vorangeh. Wort) und إِزَار 'ق' (s. رَمَّة, S. 288 ff.) ersichtlich, ganz allgemein „Binde“ (so richtig bei Wahrn.). Als „Haarbinde“ für Frauen und Mädchen ist die 'amṭa ein dünnes zur Breite von etwa 4 cm. gefaltetes Seidentuch, das wie bei uns über das zurückgekämmte Vorderhaar und unter das Hinterhaar gebunden wird, zum Unterschied von بَنْد bend (Pl. بَنُون), dem „Haarband“, womit die unteren Enden der Haarflechten umbunden werden.

مَضْبَطَة, 1) *maḍbaṭa*, kleine Schürze, Serviette oder Lappen beim Rasiren armer Leute; 2) *maṣbaṭa* oder *mazbaṭa*, richterliches Urteil.

Die Bedeut. 1) f. i. d. Wb. Die richtige Aussprache bei der Bedeut. 2) findet sich nur Fl. III, 39 „*maḍbaṭa*“, nach gewöhnlicher türk. Aussprache *mazbaṭa*“.

مَرِجَلَة *marjala*, Geiferlappen (für Kinder), Pichel.

F. i. d. Wb. Nur bei Hartm. 249 (s. v. Schurz) findet sich das vermutlich synonyme *marjūla*.

صَدْرِيَة *sidrije*, 1) [Syr.] Weste, gilet, = Äg. صُدْرِيّ *sudēri*; 2) [Syr.] Leibchen für Frauen, unter dem Kleid getragen und gewöhnlich einfach zugeknöpft (vgl. unten مَشْتَة und فَرْمَلَة); 3) [Syr.] Schürze, tablier, für kleine Kinder (bis etwa 5 Jahren), dem *mamlūk* für erwachsene Mädchen und Frauen entsprechend. Für Beides wird oft auch das Wort فَرْطَة *fūṭa* (Pl. *fawat*) gebraucht, das im allgemeinen Handtuch, Serviette, Schürze, besonders aber die verschiedenen, im Bade angewendeten Tücher bezeichnet; s. Dozy, Vêt. 339 und Mikl. I, 62, Nachtr. I, 39, II, 117, Meyer 115; 4) [Jerus.] Brustriemen für Pferde, dessen beide Enden am Sattel befestigt sind.

Die Bedd. 2) 3) und 4) für صَدْرِيَة f. i. d. Wb. und für مَمْلُوك findet sich die Bedeut. „Schürze“ nur bei Bel. (Wahrn.), Heury und Bel. Franç. (s. v. tablier). Die Schürze für Männer

heisst in Syr. **وَزْرَة** *wazre* oder (wie im Schriftar.) **مَحْزَم** *maḥzam*, und wird nicht nur im Bade (wie bei Dozy s. v. **مَكْزَم** und Bergg. s. v. „bain“), sondern z. B. auch von Café-Aufwärtern gebraucht. In Kairo heisst die Schürze der Aufwärter (**فَرَّاش**) nicht *maḥzam* oder *wazre*, sondern **ب(ة)تَانَة**. Für die verschiedenen Badetücher (*fuwat*) wurden mir dort folgende Namen angegeben (nach der Ordnung, in welcher sie angelegt werden): *maḥzam* um den Leib, *ṣidr* um die Schultern, *tāg* oder *‘ölūw* um den Kopf¹⁾. Diese Bedd. für **صَدْر**, **تَاج** und **عُلُو** f. i. d. Wb. In Dam. heisst das lange Tuch aus goldgesticktem Mull, welches die Frauen im Bade um den Kopf schlingen, **مِنْشَفَة** *menšefe*, was sonst im allg. „Handtuch, Serviette“ bedeutet. Zu *beṭāne* vgl. oben **بطانة**, S. 305.

جَدِيل *gedil* [Bed.], ein um den Hals getragenes, geflochtenes Band, worin die Pistolen gesteckt werden.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

سَفِيفَة *s(e)fīfe* [Bed.], Säbelgurt.

Zu diesem i. d. Wb. f. Sinn vgl. die bei Dozy gegebenen Bedd. dieses Wortes. An diesem Gurt ist die *sedde* befestigt.

شَدَة *sedde* [Bed.], Scheide für Säbel (*séf*) und Dolch (*sibrīje*).

Diese Bedeut. des Wortes **شَدَة** f. i. d. Wb. Zur obigen Bedeut. von **شَبْرِيَة** (sonst „Reitkorb auf dem Kamel“, s. Dozy), welche sich nur bei Bergg. 802 „*schebrīyyé poignard*“ findet, vgl. **شَبِير** (**شَايِير**), *épéron*, bei Dozy und **شَبُور** *épérons* bei Beauss.

1) Lane, Eg. I, 38, giebt die Zahl der Badetücher auf 5 an, nennt aber nur *maḥzam* als besonderen Namen für das Lendentuch. Das erste seiner Tücher „a napkin in which to put his clothes“ wurde von meinem Gewährsmann nur **فَاتَا** genannt (vgl. oben *šōra*, S. 306), und vielleicht könnte **عُلُو** eigentlich das fünfte sein: „to cover his back“.

شيلة *šamle*, 1) [Äg.] breiter, dicker und ausserordentlich langer, wollener Gurt für Vorläufer (شائس); 2) [Sudân] ein grosses, schwärzliches Umschlagetuch von grobem, wollenem Zeug, mit Gewürzen geräuchert, um damit teils den Körper selbst, teils (und vorzugsweise) die in die *šamle* eingelegten Kleidungsstücke zu parfümiren.

Nur Dozy (nach einigen älteren alger. Reisebeschreibungen) und Beauss. geben die allgemeine Bedeut. „ceinture“, Beauss. auch „partie du haïck qui enveloppe la tête et la figure“, Bel. (syrisch) „bandeau, petit turban“. Bei Dozy, Vêt. 59, wird شيلة als synonym mit بُردة folgendermassen (nach Lane) beschrieben: c'est une pièce oblongue d'une étoffe de laine épaisse, dont on fait usage pour s'en envelopper le corps pendant le jour et qui sert également de couverture pendant la nuit; elle est généralement brune ou grise“; Kazim. Bel. u. A. „manteau qui enveloppe tout le corps“.

شمار (شومار) *šumār* [Äg.], Pl. أشمرة *ismire* (mit sehr deutlichem *i* im Anlaut), ein langes, breites Band (dicke Schnur od. dgl.), welches um den Hals und kreuzweise über den Rücken gebunden wird, um zu verhindern, dass im Busen (عَبْ) getragene Sachen durch die Ärmel herausschlüpfen (انسلت); wird besonders von Vorläufern getragen.

Dieses Wort findet sich bei Boct. (Dozy) und Cad¹ 97 (bei Beiden ohne Vokale) mit der Bedeut. „Hosenträger“ (s. unten حزامات) und bei Wort. Mulh. 697 شُمار „shoulder band for keeping up the sleeves (vgl. das folg. Wort).“

رمانة *rummāne*, Pl. -āt, 1) [Syr.] = اسبليطة *esbalīṭa*, Pl. أسبلاط [Äg.], Achselband, Epaulette; 2) [Äg.] ein Zierat aus Posamentirarbeit auf dem *šumār* eines Vorläufers (s. das vorangeh. Wort); auf dieser *rummāne* sitzt eine ʾōḡṣa, ein Knopf in Posamentirarbeit mit Golddraht (ʾaṣab).

Die Bedeut. 1) des Wortes رمانة („Granatapfel“) findet sich nur bei Nof. 275 und Heury 172. Die Bedeut. 2), das Fremdwort اسبليطة und die obige Bedeut. des Wortes عُقصة f. i. d. Wb.

شكلىك *šaklīk*, [Oberäg.], Ledergurt mit besonderen Fächern, je eins für jede Patrone. — F. i. d. Wb.

طماق *ṭamāq* [Beir.], Pl. -āt, تزلک *tūzlūk* [Äg.], Gamaschen.

Das Wort طماق findet sich bei Nof. 148, Landb. 406 „طماق aus türk. طوماق“, Heury 219 طماق und Hartm. 189 „(syr.) ṭmāq, (äg.) ṭimāq“. — تزلک aus türk. توزلук *tozluk* findet sich bei Mal. 48 تذلك und Cad. ¹ 100 „ديزلک“, touzlouc“. In Alg. heisst guêtre nach Beauss. und Ben Sed. طرباقة *ṭerbāqa*, Pl. طرابق (fehlt bei Dozy); für Tun. s. unter جربانات, S. 331.

بطر *buṭr* [Äg.], Pl. -āt, Kniehosen für Soldaten, mit تزلک (s. das vorang. Wort) getragen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist das türk. پوتور *poṭur* „eine Art Hose, oben weit und vom Kniee abwärts eng anliegend und mit Hefteln befestigt“, Zenk.; Mikl. Nachtr. II, 15, 183, Slav. 19.

بنطلون *banṭalōn*, mitunter auch mantalōn, Pl. -āt, 1) gewöhnliche europäische Männerhosen; 2) (wie auch das franz. pantalon) weisse, europäische Unterhosen für Damen anstatt des oriental. sintijān (vgl. Dozy); د' استنبولي, sehr weite Männerhosen europäischer Façon, etwa die Mitte haltend zwischen den gewöhnlichen abendländischen Hosen und dem oriental. sirwāl (Pumphosen).

Das Wort بنطلون findet sich in den oriental. Wörtersammlungen Nof. 145, Mal. 49, Cad. 25 (*banthalōn*), wie auch bei Heury, Bel. Franç. und Hartm. 206 (*banṭalōn*). Die Form منطلون, die Bedeut. ad 2) und die Varietät stambūli f. i. d. Wb. Zu dem bekannten Wort سروال *serwāl* (pers.-türk. سلوار *selwar*) vgl. Dozy, Vêt. 203—209, Fränk. 47, Mikl. II, 164, Nachtr. II, 40.

شكشير *šahšīr* [Äg.], Unterhose für Männer (eig. nur bei den Schneidern neben dem allgemeinen libās gebräuchlich).

Dieses Wort, türk.-pers. چاقشير („lange und weite Hose“,

die an den Knöcheln anschliesst“, Zenk., vgl. Mikl. I, 35, Nachtr. I, 20, II, 92) wird bei Dozy (nach Boct.) mit „haut-de-chaus-ses, pantalon joint à des chaussures de peau“ und (nach Humb.) mit „bas“ erklärt. Beauss. schreibt شقشيرة, Pl. شقاشر, Cherb. *tchekatcheur*, Delap. 75 شقاشر *tcheqatcher*, Marc. neben شقشیر auch نقاشر, Ben Sed. „شقشیر *chekchir* ou تقشیر *teqchir*, pl. شقاشر ou نقاشر“, Mach. 437 تقاشیر (Alles nur mit „bas“ erklärt); vgl. auch das folg. Wort. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

جوانتي *gwānti* [Äg.], Handschuhe.

Findet sich nur Sal. 17 *gointi*, und Nakhl. 56 *guanti*, daneben auch, wie bei Cad. 26, الدون (türk. *eldiwen*). In Syr. heisst „Handschuh“, wie auch oft in Äg., كف *keff*, Pl. *káf*; in Alg. sagt man für „gants“, nach Delap. 79, 99, شقاشر متاع اليد *tcheqatcher mât el-iedd* oder گوانتس *gouantes* (f. b. Dozy).

شدادة *sedâde* (oder vielleicht richtiger *sedlâde*), kleine einfache Schnalle hinten auf europ. Hosen und Westen; wird auch *b(e)zîme* oder *memseke* genannt.

Diese Bedeut. des Wortes شدادة f. i. d. Wb. Zu dem allgemeinen Namen für „Schnalle“ ابریم oder بزیم vgl. auch unten بلکة. — Das i. d. Wb. f. Wort مَسْكَة bedeutet gewöhnlich „Griff, Handhabe“, wofür Dozy (nach Boct. und Muh.) مَسْكَة und (nach Hélot) ممسك hat, Bel. und Muh. مَسْكَة.

حزامات oder كَتَافَات [Beir.], قِشَاط [Dam.], بیونباغة *bjun-bâga*, Pl. -ât [Äg.], Hosenträger.

Die WW. حزامة und كَتَافَة wie auch die obige Bedeut. von قِشَاط f. i. d. Wb. In Dam. sagte man mir aber, dass كَتَافَة nur „Strick, Fessel“, womit die Hände auf dem Rücken zusammengebunden werden (= schriftar. كِتَاف) bedeute. Für den ganz modernen Begriff „Hosenträger“, geben Wolff (s. v. Tragband), Hartm. 206 und Cad. 25 حَمَالَات,

Heury 53 und Bel. Franç. 137 جمالة (البنطلون), Dozy (nach Boet.) شمار (s. oben S. 328), Cad. ¹ 97 شمار und „علاقات illacât“, Delap. 77 „تيرانتى tiranti“ (aus dem Franz., Ital.)

سوبية *súbije* [Äg.], Steg (an Beinkleidern) = frz. sous-pied. Nur bei Cad. 25 *soubià*.

جربانات *tsirbānāt* [Jerus.], Strümpfe.

Das Wort جربان findet sich nur bei Dozy (nach Burekh. Nubia) ohne Vokalisation und bestimmte Bedeutung. Das allgemeine Wort für „Strumpf“ [Beir., Dam., Äg.] ist *gorāb* (جرب, جراب aus türk.-pers. چوراب, Mikl. I, 43, Nachtr. I, 25, II, 97, Meyer 450). Daneben kommt in Syr. (besonders in Beir. und Jerus.) auch das ital. *كلسة kalsa, kelsa*, Pl. -āt, vor. (Eine Schreibung oder Aussprache *قلسة*, wie bei Dozy, kommt jetzt nirgends vor.) Muḥ., Bel., Heury, Bel. Franç. und Abcar. geben nur die Form جَوْرَب mit dem Plur جوارب und جواربة, was vermutlich als die richtige (d. h. modern-schriftar.) Form gilt. Ich hörte aber das Wort nie anders als *gorāb* (oder *gorāb*) aussprechen, mit dem Pl. *gorābāt*; Wolff 279 hingegen *gerāb*, -āt (Nof. 148 جرابات) und Hartm. 258 für Syr. nur *kilsāt*. Für Äg. giebt Hartm. 258 *gūrābāt* und 321 *kalsāt*, die einheimischen Wörtersammlungen dagegen nur جواربات, Sal. 15 *gorabāt*, Cad. ¹ 97 *chourabāt*, Cad. ² 26 *charabāth*, Nakh. 157 „*shorabāt* or *gorabāt*“, Mal. 46 auch شرابات. In Alg. heisst „Strumpf“ neben dem allgemeineren شقشيرة (vgl. oben شخشير) nach Beauss. جرابة (Pl. جرائب), was in Tunis (auch nach Ben Sed. Suppl. 909) „guêtres“ bedeutet, nach Marcel جراب *djerāb* oder جَوْرَاب *tchourāb* mit dem sonderbaren Pl. چرواب *tcherouāb* (eigentlich nur eine Umstellung des Wortes چوراب in kollektivem Sinn), und in Tun. nach Ben Sed. Suppl. 896 und Mach. 437 *كلاسط klāset*. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

Schuhe.

Der allgemeine Name für „chaussure“ (schriftar. حذاء) ohne Hinsicht auf die Form ist in Äg. wie in Syr. مرکوب *merkûb* oder etwas seltener ترجيل (ترجيلة) *tergîl*. Daneben kommt in Syr. auch صرمية *surmîje*, das besonders, wie *merkûb* in Äg., den gewöhnlichen, roten Schnabelschuh der Stadtbewohner bezeichnet (vgl. unten بلغة), sehr oft als allgemeiner Name für alle Arten von Schuhen vor (vgl. Landb. 397 und Fl. III, 29). In Algier, wo (nach Beauss., Delap., Cherb. und Marc.) „souliers, chaussure“ صباط (aus span. zapato) heisst (vgl. unten صباط), soll in demselben allgemeinen Sinn auch das Wort مشاية *mes-sâje* gebraucht werden ¹⁾.

Das gewöhnliche, schwarze Wichsleder heisst گلد بوجا *gild bôja*, manchmal auch nur بوجا, das oriental. Maroquin, Corduan, سیطیجان und das Glanzleder lammâ²⁾. Das Oberleder vorne heisst far^a oder gewöhnlich wiss (wiss) el-ig^r, oft auch einfach wiss³⁾ (vgl. oben دائرة), die Sohle نعل, „Halbsohle“ (das Neube-

1) مشاية, bei Dozy (nach P. Smith) mit „semelle“ übersetzt, wurde mir von meinem Lehrer in Paris (einem geborenen Algierer) als das dem franz. „chaussure“ am meisten entsprechende moderne Wort (statt des schriftar. حذاء bei Hamb. 20)

genannt. Beauss. erklärt jedoch مشاية mit „machine pour apprendre à marcher aux enfants“, und dies ist auch die jetzige Bedeut. des Wortes in Äg., wo messâje oder سنادة *sennâde*, f. i. d. Wb.) ein dreieckiges Holzgestell auf Rädern oder Rollen mit Stäben an jeder Ecke und zwei Griffen (*idén*), an welchen das innerhalb des Gestelles stehende Kind sich hält, bezeichnet.

2) Das bei Dozy fehlende Wort بوبية (türk. بوبا *bôja*, Mikl. I, 29, Nachtr. II, 88, Meyer 40, Farbe, Wichse), das sich sonst nur mit der Bedeut. Wichse (Cad. ¹ 98, Wolff 312 und Hartm. 278 *bûja*, Wahrm. (s. v. Wichse) *bôja*, *bâja*, Landb. 207 (*bôyd*)) verzeichnet findet, bedeutet auch „zugeriebene Farbe“ (bei den Malern). — Zur obigen i. d. W. f. B. des Wortes نعل vgl. Nof. 148 لاستيك نعل bottines vernies“.

3) Zu dieser bei Dozy fehlenden Bedeut. der WW. قبة und وجه vgl. Boct., Cherb., Heury, Bergg. s. v. empeigne, und Landb. 234. In Äg. heisst nach Cad. ¹ 100 „empeigne غشاء *ghichâ*“.

sohlen alter Schuhe) *nuṣṣ nāʿl* ¹⁾, das Hinterleder (der Hacken) *kāʿb* (in Alg. nach Beauss. und Delap. 92 *قَدَم* *qdem*), der Absatz *kāʿb nāʿl* oder, wenn kein Missverständniss zu befürchten ist, einfach *kāʿb* (in Alg. nach Beauss., Ben Sed. und Cherb. *قَدَم* *qdem*, bei Dozy nachzutragen), Lappen *šaʿfet wiṣṣ*.

فَتْرَنَات *fetrenāt*, die Seitenstücke des Oberleders (zwischen *wiṣṣ* und *kāʿb*).

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht richtiger *فَتْرِيَات* als ein Plur. des Duals *فَتْرَيْنِ* (hier etwa „zwei Zwischenstücke“) zu schreiben.

بُوز *būz* oder auch *būs*, die vorne aufgebogene Spitze der Sohle, Schnabel.

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. besonders alban. *buze*, Lippe; Spitze, Schnabel eines Gefässes“ ²⁾.

ذَنْب *deneb* [Syr.], *ذَلْمَة* *zellūme* [Äg.], der keilförmige, hinten einige Zoll hinaufgehende Teil des Hinterleders.

Diese Bed. der beiden WW. f. i. d. Wb.

مَسَاكَة *messāke*, 1) = *اِذْن* *udn* (*widn*), Strippe (zum Anziehen) an europ. Halbstiefeln; 2) Geländer an der Treppe europ. Häuser.

Das Wort *مَسَاكَة* und die obige Bedeut. des Wortes *اِذْن* f. i. d. Wb. Eine andere auf Schuhe bezügliche Bedeut. des letzteren Wortes s. unten.

1) Nach Hartm. 109, Z. 4 bedeutet „*nuṣṣ nāʿl*“ auch ein und eine halbe Sohle (= *nāʿl unuṣṣ*).

2) Meyer 57 scheint sowohl das wohl zunächst aus dem pers. *پوز* („spatium inter labia et nares, rostrum avis“ Vull.) entlehnte arab. *بُوز* „Maul, Schnauze“ (vgl. Dozy s. v.) als auch das arab. und pers. *بُوسَة*, türk. *پوشنه* (vgl. Mikl. Nachtr. I, 19, II, 91) auf ein lat. * *bucium* (nicht *basium*) zurückführen zu wollen.

ضبان *dabân* (aus türk. *طبان*, Fusssohle, Sohle, Mikl., II, 167, Nachtr. II, 43), die sehr dünne, am häufigsten weisse, innere Sohle in feineren Schuhen, „Bindesohle“. — F. i. d. Wb.

منستر *m(u)nastar*, lose Sohle zum Einlegen in Stiefel und Schuhe. — F. i. d. Wb.

لستيك (لاستيك) *lastik* [Syr.], in Äg. auch *لستك lastik*, Pl. -ät, 1) Gummizug (in Stiefeln), élastiques; 2) Halbstiefel europ. Façon, für Männer und Frauen (nicht notwendig mit Gummizug); 3) [Äg.], häufiger *lastika*, Sprungfedermatratze, sommier.

Findet sich nur mit der Bedeut. ad 2) bei Hartm. 257, Nof. 148, Heury 49 „لستيك“ und Bel. Franç. *لستيك*. Auf dem Damenstiefel befindet sich gewöhnlich eine Rosette (*warde*) mit Schnalle *b(e)zime*, (äg. *masbak*), oder ein Knoten aus Posamentirarbeit (*semse*, vgl. Dozy s. v.) mit einer Troddel (*turra*, s. oben S. 324.

بوتين *butin* [Beir.], Pl. -ät, europ. Halbstiefel für Männer und Frauen. *بأزرار* *bäzrâr*, Knöpfstiefel, *بشریطة* *bšrīṭa*, Schnürstiefel.

F. i. d. Wb. — Der Plur. ist selten; man sagt (wie überhaupt bei allen Arten von Schuhen) *فردة* *ferde* b., ein Stiefel, *زوج* *gōz* b., ein Paar Stiefel. Zwischen *lastik* und dem später eingedrungenen *butin* macht man oft den Unterschied, dass das erstere die in Syrien nach europ. Façon verfertigten, das letztere die aus Europa importirten Stiefeletten bezeichnet.

سكربينة *skarbine* [Syr.], *سكربين* *skarbin* [Äg.], feine, aus Europa importirte Schuhe (ital. scarpino; vgl. *كندرة*). — F. i. d. Wb.

كالوش (كلوش) *kālūš*, Pl. -ät und *كواليش*, Überschuh, Gummischuh, Galosche.

Findet sich mit *ك* nur Heury 208 *كالوش*, Hartm. 265 *gālosch'*; Bel. und Muḥ. *قالوش*. Das Wort ist ursprünglich das neugriech. *καλαπιδι(ον)*, Leisten (vgl. Brachet, Dict. etym. s. v.

Galoche und Mikl. Nachtr. I, 56, II, 141), wovon auch das arab. قالب (s. oben S. 294) stammen soll.

بنتوفلة *bantufle*, mitunter auch *mantufle* [Syr., Äg.], Pl. -ât, Pantoffel europ. Façon.

Nur bei Hartm. 233.

بابوج *bābūġ*, Pl. برايج, gelber Schuh mit *bāz* (s. oben S. 333) und, statt Seiten- und Hinterleders, einem sehr niedrigen, steifen und festen Rand und harter Sohle, ohne Absatz; wird von Frauen, manchmal auch von Männern, entweder als „Pantoffel“ am Fusse (resp. Strumpf) oder häufiger als „Überschuh“ über *huff*, *mest* oder *alsîn* getragen (vgl. كندرة).

Dieses wohlbekannte Wort (pers. پاپوش, türk. پاپوج, Mikl. II, 139, Nachtr. II, 10) wird allgemein (Bel., Wahrn., Beauss., Dozy, Hartm., Cad.¹) nur mit „Pantoffel“ übersetzt. Zur Bed. „Überschuh“ vgl. Wetz. Z D M G. XI, 484 „*bābūs* Überschuh“, Bergg. (s. v. Vêtement) „espèce de galoches“, Dozy, Vêt. 50, und Lane, Eg. I, 57. Nirgends findet sich eine genauere, der jetzt allgemeinen Form entsprechende Beschreibung. Nach Bergg. (s. v. pantoufle) ist der *bābūġ* „garni, au lieu du talon, d'un petit fer épais... courbé en fer de cheval“, und auch in Alg. sind (oder waren früher) nach Dozy, Vêt. 52 „les babouches... des souliers plats ferrez sous le talon“.

شكاطة *šahḥāṭa*, schwarzer Pantoffel ohne Hinterleder, aber mit einem sehr niedrigen Absatz.

Diese i. d. Wb. f. Bedeut. geht aus dem vulgären Sinn von شحط (im Gehen) mit den Füßen „schleppen“ hervor; vgl. auch die zweite, moderne Bedeut. von شحاطة „Streichhölzchen“. Auf denselben Grundbegriff „tirer“ (une ligne, Landb. 311, bei Dozy nachzutragen) geht auch eine andere (i. d. Wb. f.) vulgäre Bedeut. von شحط „(die Wasserpfeife) rauchen“, شحطة *šaḥṭa* „ein Zug aus der Nargile“, zurück; vgl. bei Dozy (nach Muḥ.) „sucer (quelque liqueur au moyen d'un tuyau)“.

نكتة بابوج *taḥṭe bābūġ* („Pantoffelabsatz“), Pantoffel mit sehr niedrigem Absatz, wie an der *šahḥāṭa* (siehe das vorherg. Wort),

aber feiner und nicht nur von schwarzem, sondern auch von farbigem Leder. — F. i. d. Wb.

شفشة *šiftiše*, جرارة *gerrāra*, شبشب *šebšeb* [Äg.], Pantoffel nach europäischer Façon.

Das Wort شبشب und diese Bedeut. der WW. جرارة (eig. „traineuse“ = شكاطة) und شفشة f. i. d. Wb. Das letzte Wort findet sich nur bei Dozy, wo es (nach Lane Eg. II. 320) mit „ornement dans la chevelure des dames“ erklärt wird.

برطوشة *bartāše* [Beir.], alter, abgetragener Pantoffel.

Zu der Bedeut. dieses Wortes („savate, vieux soulier“, Dozy nach Boct.) vgl. das bei Dozy mit Unrecht davon getrennte „بُطاش seuil d'une fenêtre ou d'une porte“ (Bel., syrisch).

خف *ħuff*, مست *mest*, Stiefeletten (bottines) von weichem, meistens gelbem Leder, ohne besondere Sohlen und Absätze. Der Unterschied ist (in Dam.) der, dass der nur von Frauen getragene *ħuff* oben sehr weit ist, während der gewöhnlich nur von Männern getragene *mest* an der Seite durch Gummizüge (*lastik*), eine Schnalle (*ibzīm*), oder ein paar Haken und Ösen (*da-kar wa-unsā*) ans Schienbein anschliesst (vgl. die zwei folg. WW.).

Nach Lane, Eg. I, 39, 55, 57 wird der *ħuff* von Frauen im allgemeinen, der *mest* von Männern und feineren Damen getragen; eine nähere Beschreibung wird dort nicht gegeben (vgl. Dozy, Vét. 155 ff.). Die Formen مَرْد, مَرَّة (Lane l. l., Dozy) sind mir nicht vorgekommen, wie auch nicht die bei Bergg. 801, 807 in Bezug auf *mest* erwähnte Gebrauchsweise „ordinairement attachés aux pantalons ou aux caleçons“. Bei Beauss., wo auch, wie hier, *ħuff* und *mest* als Synonyme gegeben werden, kommt neben مَسْت nur die neue Form بَسْت vor; vgl. übrigens Zenk. s. v. und Mikl. II, 127.

قلشين 'alsīn, Pl. قلاشين, sehr niedrige Halbstiefel (oder hohe Hausschuhe), für Männer, von weichem, am häufigsten gelbem Leder (etwa „Ledersock“). Wie *mest* und *ħuff* haben

sie keine besonderen Sohlen und Absätze, und werden, wie diese, auf der Strasse in der Regel nur mit *bābūq* (s. oben S. 335) getragen. Von *huff*, *mest* und *lab(e)sīn* (s. unten) unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht, wie jene (einige Zoll) über die Fussknöchel hinaufreichen.

Dieses Wort (ital. calzino, türk. *قالچين*, vgl. Mikl. I, 87, Nachtr. II, 140) findet sich bei Dozy (nach Humb., Boct., Bergg. und Muḥ.) mit den Formen *قَلَشِين*, *قَلْجِين*, *قَلْجِين*, *قَلْشِين*, *chausson*, Bel. und Heury *قَلْشِين*, bas, chaussees, chausson, Hartm. (s. v. Pantoffel) *kaltschīn*. Keiner giebt eine genauere Erklärung.

لبشين lab(e)sīn, Pl. -āt, Halbstiefel für Männer, von schwarzem, weichem Leder, ohne besondere Sohlen und Absätze, werden an der Seite geschnürt (vgl. die beiden vorhergeh. WW.).

Findet sich nur Cad. ¹ 98 *لبچين* neben *ترليك* und *مرد* mit „chaussons“ erklärt (vgl. Dozy s. v. *ترك* und Fl. I, 18).

كندرة kundra (in Äg. häufig *gundra* ausgesprochen), Pl. *كنادر*, 1) [Syr., Äg.] Schuh europäischer Form, sowohl der schwarze für Männer als der schwarze oder farbige für Damen; gewöhnlich feiner als die übrigen synonyme *tāsīme* (vgl. Dozy, s. v. und Hartm. 108, Z. 1, 15; 2) [Äg.] auch mitunter: Überschuh europäischer Form, nicht wie der *bābūq* (s. oben), sondern mit *dāira* (s. oben *دايرة*) und manchmal einem niedrigen Absatz.

Dieses wohl aus dem griech. *κόβορος* stammende, bei Dozy fehlende Wort schreiben Wolff und Hartm. (s. v. Schuh) wie ich, Bel. und Muḥ. *كُنْدُرَة*, Cad. 26 *كوندرة condourah*; vgl. Zenk. s. v. *قنطوره* und Mikl. I, 98, Nachtr. I, 64, II, 151, Meyer 197). Die obige Pluralform und die Bedeut. ad 2) f. i. d. Wb.

صباط ṣubbāt hoher, schwarzer Mönnerschuh europäischer Form mit Schnalle od. dgl.; geht höher auf den Rist hinauf als die *kundra* (s. oben).

Ganz anders bei Dozy (nach verschiedenen Quellen) s. v. *سَبَّاط*.

تَلِيج *tellig* [Äg.], Pl. **تَلَالِج**, ehemals gebräuchlicher Frauenschuh von dickem, blauem, rotem, gelbem oder schwarzem Wollenstoff, wie *huff* auf der Strasse immer mit *bäbüg* getragen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl aus *terlig* (türk. **ترليك** *terlik* „gelbe Damenstiefel“, Zenk., vgl. Mikl. II, 175, Nachtr. II, 54, Meyer 427), vom Sprachbewusstsein als eine Umstellung von *tergîl* (**ترجيل**) aufgefasst, entstanden.

بُلْغَة *bulra* [Äg.], Pl. *bular*, Männerschuh (meistens nur von Musulmanen getragen) von gelbem, sehr dickem, aber weichem Leder, mit dicken, aber nicht harten Sohlen; geht höher auf den Spann hinauf als der *merkûb* (von rotem, dünnem und ziemlich hartem Leder, mit dünnen, harten Sohlen) und ist vorne ziemlich breit, während der *merkûb* einen spitzen *bûz* hat. Das Hinterleder wird häufig eingebogen (*metnî*), sodass die Ferse darauf ruht. — **مَشْرِبِلَة** *b. muşerbile* oder *muşerbine*, eine Art *bulra* mit sieben...¹⁾. — **سَرْكَسِي** *serkesi* („tscherkesisch“?) heisst eine andere Art *bulra* mit *zellûme* (s. oben S. 333) und mit der Sohle an der Mitte nach der Form der Fusshöhle (**خَصَر** *haşr*) gebogen (**مَخْصُور**).

Die Erklärung des Wortes **بُلْغَة** bei Dozy „espèce de chaussure qui ressemble soit à nos souliers soit à des pantoufles ou babouches“ ist sehr ungenügend, etwas besser bei Beauss. „espèce de pantoufles, de souliers, ordinairement en cuir jaune couvrant tout le pied“ und Wort. Mulh. 690 „yellow shoe from Barbary States.“ — Die obige Bedeut. des Wortes **مَخْصُور** f. i. d. Wb. — Zu dem i. d. Wb. f. W. **مَشْرِبِلَة** (مشربلة), etwa „şerbîl-ähnlich“, vgl. bei Dozy **شَرْبِيل** (esp. *servilla*) sorte de chaussure en maroquin... dont les servantes faisaient usage“.

صُرْمَايَة مَكْسِيَة *şurmâje meksî(je)*, Winterschuh für Männer, dauerhafter gearbeitet, und sowohl vorn als hinten ein wenig höher hinaufgehend als die gewöhnliche *şurmâje* (= *merkûb*, Äg., s. oben **بُلْغَة**).

Das Wort **مَكْسِي** f. i. d. Wb.

1) Die Fortsetzung meiner Aufzeichnung ist leider unleserlich.

زَبُول *zərbûl*, Pl. زَبَائِل, grosse, starke, rote Bauernschuhe mit *bûz*, *deneb* (s. S. 333), hoch auf den Spann hinaufgehendem Oberleder, und (häufig) mit Nägeln beschlagenen Sohlen (*musammar*); etwas besser und vornehmer als der übrigens synonyme مَدَاس (s. unten). Beide werden über dem Spann durch zwei mit Löchern versehenen Lederschleifen *adân*, „Ohren“¹⁾, durch welche ein auf dem Oberleder befestigter Riemen gezogen wird, festgehalten (vgl. die zwei folg. WW.).

Cuche-(Bel.)'s „زَبُول“ *chaussure à talons hauts*“ erklärte mein Gewährsmann entschieden unrichtig. Der *zərbûl* hat, wie überhaupt alle echt orientalischen Schuhe, keine Absätze. Die Erklärung bei Dozy (nach Wetz.) lautet jedoch auch: „botte rouge à tige ample . . . garnie de talons ferrés“, aber soviel ich weiss heisst der oriental. Schaftstiefel immer جَزْمَة *gezme* (aus türk. چَرْمَة, Mikl. I, 42, Nachtr. I, 24, II, 97) und die orientalischen Schäfte sind immer sehr weit. Vgl. auch Landb. 379 „زَبُول“ *soulier, non pas une botte . . . dont la semelle est garnie de caboches*“. Zum griech. Ursprung des Wortes vgl. Dozy s. v., Mikl. II, 165, Nachtr. II, 41, Meyer 439.

بَحِيرِيَّات *behērījāt*, grobe, starke Bauernschuhe, wie *zərbûl*, aber mit sehr breiten und harten, ringsum hervorragenden Sohlen (aus Kamelhaut).

Dieses Wort findet sich nur Landb. 234 in der Form مَكْبِيرِيَّة und als synonym mit زَبُول, مَدَاس und (dem mir nur aus Muh. bekannten W.) شَدَّة.

عَكَامِيَّة *‘akkāmīje*, grosse, rote Bauernschuhe, wie *zərbûl* (s. oben), aber mit dem Unterschied, dass die Spitze vorne (*bûz*) nicht nur hinauf, sondern auch zurückgebogen ist.

F. i. d. Wb. — Zur eigentl. Bedeut. des Wortes vgl. عَكَام bei Dozy (Waarenpacker, Auflader, Kameltreiber).

1) Nach Landb. 234 heissen sie mit einer anderen vulgären Form *dinân* [= اَدْنَان].

مداس *medäs*, 1) [Syr.] gewöhnlicher, grober Bauernschuh gleich dem *zərbül* (s. S. 339); 2) [Oberäg.], Pl. مَدَس *muds, mudus*, Sandale für Weiber, zum Unterschied vom *nāʿl* für Männer.

Die Bedeut. ad 2) und die obigen Pluralformen f. i. d. Wb. Eine andere Pluralform مَدَاسَات findet sich nur bei Dozy (nach Quatrem. und Bergg.); in den arab. Wbb. ist nach Lane (s. v.) اَمْدَسَة „the only Plur. mentioned“.

بسطار (بستار) *bustār*, Pl. بِسَاطِير, Schnürstiefel für Soldaten; wird an der Seite geschnürt.

Nach Landb. 234 ist dieses Wort = جَرْمَة, aber mit kürzerem Schaft, bei Dozy (nach Bergg. 801) „bottines des paysans“. Zu dem slav. Ursprung dieses zunächst aus türk. پوصطال, پوستال („Pantoffel wie sie früher Janitscharen trugen“, Zenk.) entlehnten Wortes vgl. Mikl. II, 144, Slav. 18 und besonders Meyer 42.

طبق *toboʿ*, Pl. -āt, hoher („englischer“) Schnürstiefel für kleine Mädchen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl so viel wie das türk. طوپق *topuk*, Fussknöchel, vgl. serb. *topuk*, Fussbekleidung (Mikl. II, 178, Nachtr. II, 57).

تبقاب كندرة *ʿabʿāb kundra*, eine Art Stelzschuhe mit Hinterstück (quartier, كعب) aus Holz. — زحافى *ʿa. zahāfi* („Schlepp-ʿabʿāb“), Holzschuhe, unten ganz flach, ohne die zum gewöhnlichen *ʿabʿāb* gehörigen Unterfüsse von Holz.

Diese Ausdrücke f. i. d. Wb. — Das i. d. Wb. f. زحافى, das mir so aufgeschrieben wurde, ist vielleicht richtiger زحافة (das ebenfalls fehlt) zu schreiben.

جلدة *gilde*, 1) das breite, feste Band aus Leder (Sammt oder Silber), womit der *ʿabʿāb* am Riste des Fusses festgehalten wird; 2) Ledergürtel mit Schnalle.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

Frauenkleider und Toilette.

مشد *m(e)šedd* [Syr.], بـسطو (*busto* [Äg.], Schnürleib, corset.

Das Wort **مَشَد** findet sich nur bei [Dozy nach] Muḥ., dessen Erklärung **نطاق تشد به المرأة نفسها**, von Dozy mit dem nächstliegenden „ceinture de femme“ übersetzt, möglicherweise ein „corset à lacer“ bedeuten soll. — **بـسطو** (ital. *busto*) findet sich nur bei Sal. 18 als Übersetzung (neben **صديري**) von „corset“ (vgl. oben **صدريّة** (S. 326) und das folg. Wort). — Das Schnüren (an Schnürleibern, Schnürstiefeln u. dg.) heisst in Äg. manchmal **عاشق ومـعشوق** *‘āšiq umā‘šūq* („Liebender und Geliebte(r)“), ein i. d. Wb. f. Ausdruck, der in der Tischlerei den „Schwalbenschwanz“ (die gewöhnliche Art des Zusammenfügens der vier Seiten einer Schublade u. dgl.) bezeichnet.

فرملة *fermala*, 1) [Syr.] das auf dem Kleid getragene, mit Stickereien verzierte Mieder; 2) [Oberäg.] eine Art *gellābije* (s. unten **جلابية**) ohne Ärmel.

Nach Dozy ist **فرملة** „veste, gilet à larges galons d’or“, nach Beauss. „veste d’homme sans manches; casaquin, corset de femme très-court, sans manches, attaché sur la poitrine avec un bouton“; vgl. **فُرَيْمِلَة** corset (Beauss., Ben Sed. Suppl. 901 **فارملة** *faremla*), **فرملية** (oben S. 317) und türk. **فرمنه** *fermene*, gilet court soutaché et arrondi par devant (Fraschery, Dict. turc-français, Const. 1885; „veste à larges galons d’or“, Barb.; Mikl. Nachtr. I, 38, II, 115, Meyer 101).

بـوف *bóf* (fr. *pouf*), eine Art langer, weiter Jacke (Oberkleid, tunique) von demselben Stoff wie das Kleid, zum Unterschied von **تونيك** *tūnik*, tunique von einem anderen Stoff als das Kleid; beide sind „*mōḍa*“. — F. i. d. Wb.

موضة (**مودا**) *mōḍa*, 1) die Mode; 2) Pl. *mōḍāt*, Modeartikel, Confections, Nouveautés.

Nur bei Hartm. 226 „Mode *mūḍa*, pl. *muwād*“.

ملكف *malakof*, Krinoline. — F. i. d. Wb.

Wohl eigentlich eine besondere, nach dem aus dem Krimkriege bekannten Turm benannte grosse Art Krinoline.

سرکس *serkas* oder شرکش *serkaš*, Pl. سراكس (شراكش), 1) kurzes, nur bis unter die Waden reichendes, vorne ganz offenes, blusen- oder pudermantelähnliches Kleid ohne besonderen Leib; wird um die Taille durch einen Gürtel (*zennâr*) zusammengehalten, und meistens nur von „türkischen“ Damen getragen; 2) Kittel, Bluse für kleine Kinder.

Zu diesem i. d. Wb. f. W. vgl. Zenker „türk.-orient. جرکسی sorte de vêtement“.

قميص مسكوبى 'amîš moskôbî, weiter, blusenähnlicher Leib („Garibaldihemd“) von anderer Farbe als der Rock. — F. i. d. Wb.

جلابية *gellâbîje*, بنوار *benwâr* [Äg.], weites, vorne ganz offenes, ziemlich kurzes Morgenkleid (Leib und Rock in einem Stück), dem syr. *serkes* (s. oben) ähnlich, aber gewöhnlich vorne mit einer von oben bis unten gehenden Knopfreihe zum Zuknöpfen versehen.

Das Wort بنوار (franz. peignoir) f. i. d. Wb. Zu جلابية vgl. die ziemlich abweichenden Erklärungen bei Dozy und Wort. Mulh. 693 „long blouse“.

تنورة *tannûra*, Pl. تنانير, 1) [Jerus.] Unterrock; 2) [Dam.] = فستان, فستان *fustân*, Pl. فساتين, Kleid nach europ. Façon gemacht, mit Leib und Rock.

تنورة in der Bedeut. ad 1) nur Nof. 146 und Hartm. 98, Z. 2. Die Bedeut. ad 2) nur angedeutet bei Heury „robe pour femme“, Bel. Franç. „robe de femme“, und Bel. „robe non fendue“ (Wahrm. „nicht geschlitztes Kleid“). فُستان (türk. فُستان, vgl. Mikl. I, 60, Nachtr. I, 38, II, 115, Meyer 115, Baist 38), das in obigem Sinn von ganzem Kleid allgemeineres Wort [Dam., Jerus., Äg.], wird von Dozy (nach Roct. und

Bergg.) wie **تنورة** bei Bel., mit „jupe, robe non ouverte par le milieu“ erklärt. Wie diese nicht ganz deutlichen Erklärungen zu verstehen sind, erhellt aus Folgendem. Bei den orientalischen Frauenkleidern, welche jetzt, wenigstens bei den Christen, sehr allgemein nach europ. Façon gemacht werden, ist der Leib (*beden*, *mītān*, s. oben S. 302) in der Regel an den Rock (**خرّاة** *ḥarrāta*) angenäht. Der letztere braucht dann keinen besonderen Schlitz, da der Kopf und die Arme durch die entweder vorn oder hinten angebrachte Öffnung der Taille, passiren können (vgl. **فغفوف** S. 301). Zu *fustān* s. **فستان** S. 320.

قنباز نسوانى. Der *'umbāz niswānī* ist von dem *'umbāz* für Männer, der am meisten einem ziemlich dünnen und engen Schlafrock gleicht und dessen Art des Zuschnitts oben unter den WW. **مردة**, **ركوب** und **بنيق** beschrieben worden ist, ganz verschieden. Der Leib hat jetzt ganz europäische Form; der Rock reicht an beiden Seiten grade so weit hinab wie der *širwāl* (oder der *sintjān*); der Vorderteil desselben reicht aber nicht nur bis an die Füße, sondern läuft noch weiter in eine (etwa 60 cm. lange) keilförmige Schleppe aus, welche aufgebogen und mit ihrem spitzen Ende am Gürtel (*zennār*, äg. *hezām*) befestigt wird. Der Hinterteil des Rockes endet in einer gleich langen Schleppe, die aber nicht keil-, sondern trapezförmig () ist, mit der breiteren Seite nach unten, und hier wird nicht die ganze Schleppe, sondern nur einer der unteren Zipfel derselben aufgehoben und am Gürtel befestigt.

Hiernach ist Dozy s. v. **غنباز** ¹⁾ zu berichtigen, da die Beschreibung bei ihm, ungeachtet des Zusatzes „pour homme ou pour femme“, wie bei den meisten Anderen sich nur auf den *'umbāz* für Männer bezieht. — Von dem Frauenumbāz giebt es in Dam. zwei Arten: **مصرى** und **استنبولى**. Bei dem *maṣrī* bilden der Leib und Rock ein ganzes, zusammenhängendes Stück; die Ärmel haben die *Bórka*-Form (s. S. 297), und der Rock ist an beiden Seiten bis an die Taille aufgeschlitzt, während der *stambūlī* wie der Männerumbāz an den Seiten nur un-

1) Die Aussprache *rumbāz* ist in Dam. sehr selten.

ten einen kleinen Schlitz hat. Ausserdem ist der zu dem *maṣrī* gehörige und von demselben Stoffe verfertigte *širwāl* beinahe um das Doppelte weiter als der zum *stambūlī* gehörige. Der *'umbāz* ist bei den muhammedanischen Frauen in Dam. noch immer die gewöhnlichste Kleidung, während er bei den Christen, abwechselnd mit der einfacheren und nach europäischer Façon gemachten *tannūra*, als feineres Kleid getragen wird.

ثوب *tób* [Syr., Äg.], 1) Kleid für Bauern- und Beduinenweiber. Der *tób*, gewöhnlich von tiefblauem, seltener braunem Baumwollenstoff oder von schwarzem, braunpunktirtem *'azz* (قز) verfertigt, reicht hemdenähnlich bis an die Füße hinunter; die Ärmel sind an und für sich sehr lang, werden aber so getragen, dass die spitz auslaufenden Zipfel hinten auf dem Rücken zwischen den Schultern gebunden werden, wodurch nur ein Teil des Oberarms bedeckt wird ¹⁾. Mit dem lose über den Kopf geworfenen Tuch von demselben Stoff (vgl. unten جنبير) macht der *tób* gewöhnlich die ganze Kleidung aus, da die Bauern- und Beduinenweiber in der Regel kein Hemd, keine Hosen oder Schuhe, und keinen Schleier tragen; 2) [Äg.] = *seble* (s. unten سبله). Hiernach sind die paar Zeilen bei Dozy (nach Burton) zu vervollständigen; vgl. auch weiter unten ثوب سيدة.

ماتة (?) *málte* [Nablús], langes, hemdenähnliches Kleid mit langen Ärmeln, auf dem blossen Körper getragen; dasselbe; was sonst *tób* (s. oben) heisst. Das dazu gehörige Kopftuch heisst in Nabl. *hálík* = جنبير.

Beide WW. ماتة (?) und خالك f. i. d. Wb. Das letztere Wort ist wohl richtiger خالق zu schreiben; vgl. خَلَق bei Dozy.

سبله *seble* [Äg.], auch *tób* oder *tób sebli* genannt, ein gros-

1) Solche Ärmel des *tób* nannte man mir in Salt *ardān* (اردان) und die Zipfel *bes*. Das letztere Wort (بَس؟ بَس) scheint mir zweifelhaft; sonst bedeutet in Syr. eben رُتَن (Pl. رُتَان) Ärmelzipfel, bout de la manche.

ser, länglicher, rechteckiger, seidener Überwurf, beinahe ebenso breit wie lang. Die Halsöffnung (*ǧā'a*), gewöhnlich mit *ǧā* (s. oben *أية*, S. 287) od. dgl. verziert, geht vorne in einen dreieckigen, etwa $\frac{1}{2}$ Elle tiefen Ausschnitt über; sonst ist die *seble* vorne zusammengenäht. Die Ärmel sind in der Regel nicht angenäht, sondern werden jedesmal beim Anziehen an den Schulterstücken mit Nadeln oder Schnallen befestigt. Ohne die Ärmel sieht die *seble* einer vorne zusammengenähten *ʿabǧe* völlig ähnlich.

Ganz verschieden wird die *seble*, deren Pl. *سبل* i. d. Wb. f., von Dozy, Vêt. 199 (nach Lane, Eg. I, 56) und Lex. s. v. (nach Ouaday) beschrieben. Der jetzige Anzug der Frauen der mittleren Stände in Kairo setzt sich in der Regel aus folgenden Kleidungsstücken zusammen: 1) *ʿamīš tull* oder bei den ärmeren *ʿamīš šās*; 2) *ǧudérī mulawwan* aus *šit*; 3) 2 oder 3 Paar *šintǧān* oder nunmehr häufiger *bantalondt* (europ. Façon); 4) ein *fustān* oder *gellabǧe* (s. oben), welcher jedoch in der Regel erst bei eintreffendem Besuch oder beim Ausgehen angezogen wird. In letzterem Falle kommen noch folgende Kleidungsstücke dazu: manchmal ein *ʿanterī* auf dem *ǧudérī*, darüber eine *seble* und zuletzt eine Alles umschliessende schwarze *ḥabara* mit dem schwarzen *burku*. Statt des letztern mit seinem *ʿašba* auf dem Kopf und *ʿašaba* (s. unten *قصبة*) auf der Nase, tragen Damen aus den höheren Ständen den bekannten, feinen, weissen, sehr durchsichtigen *ǧasmak* (türk. *ياشمق*, Mikl. I, 80), auf die *litām* genannte Weise angeordnet. Wenn die Dame in elegantem, eng anschliessendem Kleid erscheint, heisst sie *zenne*, ein i. d. Wb. f. Wort, das wohl mit *زين*, *zén*, beau, joli (s. Dozy) und *زينة*, parure (Bel.), zusammenhängt ¹⁾.

تقبطة ta'mūta, 1) Gürtel, gewöhnlich aus einem breiten Atlasband (*شريطة زنار*) bestehend, wofür auch das allgemeine *zennār* ebenso gebräuchlich ist; 2) Ledergürtel für Frauen und Kinder, der nicht *zennār* heisst. — F. i. d. Wb.

1) Im Sudan entspricht *zén* auch als Adverb ganz und gar den ägypt. *tajjīb* und *kwajjis*, syr. *mlīḥ*, *mnīḥ* und *zarīf*.

ازار *izār*, Pl. ازَر *juzr*. Dieses bekannte Kleidungsstück — ein grosser, weiter Überwurf von weissem Baumwollenzeug (s. oben S. 305 يزَر), welcher den ganzen Körper und den Kopf, mit Ausnahme des vom *mendīl* verhüllten Gesichts (vgl. Dozy s. v. und Vêt. 24—38 und s. oben s. v. رَمَة) bedeckt, — wird, wie manchmal die Tischservietten bei uns, zur Verzierung auf verschiedene Weise gefaltet, wodurch die sonst glatte Oberfläche ein gewisses regelmässiges Muster erhält. In Dam. sind folgende vier Weisen gebräuchlich, wovon jedoch die drei letzten als mehr oder weniger kokett gelten: 1) فنارات *fenārāt*, gestreift, a) بالطول, der Länge nach, b) بالعَرْض, der Quere nach; 2) وَرْب *warb*, schräg gestreift; 3) ورق الخس *wara' el-ḥass*, wie Salatblätter, d. h. mit einer langen, scharfen, vertikalen Mittellinie im Rücken, und von da aus nach beiden Seiten hin mit schräg hinauflaufenden, feineren Linien (); 4) تقطيع البقلادة *ta'ṭī' el-be'lāwa*, so wie man gewöhnlich die *be'lāwa* (bekannte Konfitüre, vgl. unten) zerschneidet, d. h. in schrägen Rauten ().

Diese Bedd. f. i. d. Wb. Zum Wort وَرْب, bemerke ich, dass *warbe* eigentlich nicht „bande oblique que les femmes portent au Liban“ (Dozy nach Muḥ.), „petit turban, petit bandeau“ (Bel.), sondern ganz allgemein jedes schräg nach der Diagonale gefaltete Kopftuch (*mendīl*) bezeichnet. Der zum *izār* gehörige *mendīl* heisst m. *kenār*, wenn er nur mit einer Borte كَنَار; Mikl. II, 108, Meyer 222) verziert ist, zum Unterschied von مَعْرَق, منديل معرّش (s. diese WW. oben).

كَاكْنُوس *kāknūs*, تَبْلِيَّة *tāblije* (franz. „tablier“) [Jerus.], blaue Nonnenschürze. — F. i. d. Wb.

بَلَكْرِيْنَة *pellegrīne* (franz. *pélérine*, ital. *pellegrina*) [Jerus.], grosser, schwarzer Nonnenkragen. — F. i. d. Wb.

غطا *raṭā* (manchmal auch *raṭṭā*), 1) Schleier (im allgemeinen, auch der europ.), wofür auch die schriftar. WW. **ستر** *sitr*, **برقع** *burqu*¹⁾ und (seltener) **نقاب** *niqāb* gebraucht werden; 2) eine besondere Art grossen Schleiers für Mädchen, entsprechend der *tarḥa* für die Erwachsenen, welche letztere (vgl. Dozy, Vêt. 257—262) in Dam. bei den Muhammedanern der Brautschleier und bei den Christen der feinere Sonntagsschleier ist; 3) ein grosser weisser Überwurf für ärmere Frauen, statt des bei den mehr wohlhabenden allgemeinen *izār*. Dieser *raṭā* ist nicht fusslang wie der *izār*, sondern reicht nur bis an die Kniee, wo die beiden unteren Zipfel hinten zusammengeknüpft werden. Vorne bedeckt er höchstens die halbe Stirn (niemals das ganze Gesicht), und der *mendil* hängt nicht wie beim *izār* über das Gesicht herab, sondern wird als *kaltuma* (s. unten) oder manchmal auch als *ʿaṣba* (s. Dozy s. v.) getragen.

Für das schriftar. **غطاء**, womit das moderne *raṭā* durchaus identisch ist, geben die Wbb. (Freyt., Kazim., Lane, Muḥ.) nur den allgemeinen Sinn „Bedeckung, Decke, Überzug, (couverture, housse), Deckel (couverture)“, der auch für *raṭā* ganz gewöhnlich ist. Nur Heury (und nach ihm Wahrn.) und Bel. Franç. (s. v. Voile) geben für **غطاء**, wie auch Beauss. und Nof. 147 für **غطا** die allgemeine Bedeut. „Schleier“. Dozy hat (nach Boct. und Bergg.) Folgendes: „grand voile de femme qui couvre la tête et le corps tout entier“, was mit der obigen Beschreibung unter 3) nicht übereinstimmt.

جنبير 1) *gambar* (seltener *sambar*) [Syr.], langes, schmales Kopftuch für Beduinen- und Bauernfrauen, „*mendil fellāḥa*“. Der *gambar*, der immer dunkelfarbig (blau, schwarz, braun oder blumig) ist, wird um den Kopf über die Stirnbinde *ʿasdbē* (**عصبة**, s. Dozy) so geworfen, dass von den herabhängenden Zipfeln der eine entweder vorn oder hinten bis ans Knie, der andere immer hinten bis zu den Füßen reicht; 2) *sambar* [Äg.], Pl. *sandbir*, jedes Stück Zeug, gross oder klein (Fetzen, Lappen,

1) Über die besondere Form von **برقع** in Äg. s. Dozy s. v. und Lane, Eg. I, 60, und vgl. unten das Wort **قصبة**.

šarmūta u. A.), das um den Kopf, den Hals, die Augen, einen verwundeten Arm oder einen anderen Körperteil gebunden wird.

Wetz. (Z D M G., XXII, 94) giebt für *sembar* (und nach ihm Dozy s. v. **شنبر**¹⁾) eine Erklärung, welche in der Hauptsache mit der obigen unter 1) übereinstimmt. Beauss. hat „**شنبار** voile latine triangulaire“ und „**شنبر** crêpe, gaze; voile de femme en gaze de couleur rouge ponceau surtout“, womit der Schluss des Artikels bei Dozy zu vervollständigen ist. Der oben unter 2) gegebene Sinn f. i. d. Wb. Schliesslich hat Krem. Beitr. I, 87 „**شنابر** eine Art Schiffe (aus dem türk. **چنبر**)“.

طيارة *tajjāra*, 1) papierner Drache, cerf-volant; 2) ein ehemals allgemein, jetzt nur bei den muh. Frauen gebräuchliches Kopfzeug, aus einem Seidentuch mit einem *ḥarǧ* (س. ج) (S. 293) aus Seide derselben Farbe bestehend.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb.

كازة *kāze*, eine Art Kopftuch aus feinem, weissem Seidentüll (*brunǧuk*), mit einer schmalen, roten oder gelben Borte. Die *kāze* wird entweder: a) gleich einem Turban um den Kopf gewunden und mit Blumen und Diamanten verziert; oder b) schräg nach der Diagonale gefaltet, über den hinteren Haarflechten getragen; oder endlich c), besonders wenn das Haar dünn geworden ist, *mulattam* (ملثم), d. h. auch dreieckig gefaltet, über den Scheitel gelegt und unter dem Kinn gebunden. Zuweilen wird die *kāze* auch von dem gröberen, *kāz* genannten Stoffe (s. oben **كار**) gemacht, und dann nur auf die letztgenannte Weise getragen.

Das Wort **كازة** f. i. d. Wb. — Der oben gegebenen Erklärung von *mulattam* (eig. „wie ein *litām*“) füge ich hinzu, dass **لثام** eigentlich nicht, wie es in den Wbb. steht „un voile, ou bandeau, servant à couvrir le bas du visage, cachez“ (Bel.) bedeutet, sondern jedes Kopftuch (*mendīl*), auf die Weise

1) Eine andere Form des urspr. pers. **چنبر**, Stirnband, vgl. Mikl. I, 39, Nachtr. I, 22, II, 95.

getragen, dass es erst über den Kopf bis an die Haarwurzel vorne, dann über die beiden Wangen und um das Kinn gelegt wird, wonach die beiden Zipfel unter dem Kinn entweder gebunden, oder häufiger einfach gekreuzt und zurückgeworfen werden (vgl. folg. Wort). Das Kopftuch auf diese Art und Weise anzulegen, heisst in Äg. auch **بشنق** (vgl. Dozy), und ein so getragenes Kopftuch **بشنوقة**.

كلثوم *kaltūm* (**مكلثم** *mukaltam*), unterscheidet sich dadurch von **لثام** (**ملثم**, s. das vorhergeh. Wort), dass das Kopftuch auch die Stirn bis an die Augen bedeckt, und dass die beiden Zipfel unter dem Kinn oder am Nacken unter dem Hinterhaar gebunden werden.

Aus dieser i. d. Wb. f. Bedeut. scheint mit ziemlicher Sicherheit hervorzugehen, dass **كلثوم** (*kaltūm*) und das denomin. Verb **كلثم** aus dem Ausdruck **كاللثام** entstanden sind, und dass der demnach ursprünglich identische Sinn sich später ein wenig differenziert hat. Der eigentliche Sinn der einzigen in den Wbb. für **كلثم** (resp. **كلثوم**, **مكلثم**) gegebenen Bedeutung, „avoir les mâchoires un peu épaisses et les joues charnues“ (Kazim.), ist denn auch wohl der, dass die Wangen und das Kinn schon von Natur aus so gross sind, als ob sie mit einem **لثام** um-bunden wären. Das i. d. Wb. f. W. **تكلثم**, „sich das Kopftuch auf die oben beschriebene Weise anlegen“, unterscheidet sich von dem ebenfalls i. d. Wb. f. **تلقم** so, dass bei diesem die Zipfel nicht wie bei jenem gebunden, sondern entweder zurückgeworfen oder noch einmal über den Scheitel gelegt werden.

طاسة *tāse* „Schale“, altmodischer Kopfputz, auf folgende Weise angebracht: eine Silberschale wird auf den **ṭarbūs** umgekehrt gestellt, durch zwei an den Seiten befestigte Bänder unter dem Kinn festgehalten, und darüber ein sehr langer **mendīl** gelegt.

Hiernach ist die bei Dozy (nach Boct.) gegebene Beschreibung zu vervollständigen. Derselben Art, doch nicht damit identisch, sind die unter dem Namen **ṭartūr** (*ṭantūr*) und **finḡān** be-

kannten Kopfputze (s. Dozy, Vêt. 262 ff. und „Suppl.“, s. v. **فنجان**). — Die Kopfbedeckung der Frauen bestand früher regelmässig aus einem *tarbûs*¹⁾ und einem *mendîl* darüber. Bei feierlichen Gelegenheiten wurde zwischen diesen eine *tâse* oder *saife* und vorne ein *sâtîh* getragen (vgl. unten **صفة وشاطح**). Jener nunmehr ziemlich seltene *tarbûs* ist etwas niedriger als der gewöhnliche Männerfez und die Troddel *hûs* ist wie die *turra* am Männerfez (s. oben S. 324 **طرة**) von Seidenfäden gemacht, die aber zusammengedreht sind.

عزيرة *‘azîze* [Äg.], eine Art Kopfputz für Frauen: ein sehr kleiner und niedriger Hut (oder Mütze) ohne Krämpe, aus Karton gemacht, mit Seide überzogen, und mit hangenden Seidenbändern und Spitzen nach europ. Geschmack verziert. — F. i. d. Wb.

كرنية *garnêta* oder **شبكة** *seb’a*, eine Art Kopfputz (*‘aşba*), höher in der Mitte und niedriger gegen die Enden zu; nur bei den „Türkinnen“ gebräuchlich. Häufig wird hierzu ein kleines, besonderes Gestell aus Karton gemacht, und darüber ein langes breites Seidenband gelegt, dessen beide Zipfel in einer Länge von ungefähr 1 bis 1½ Elle auf den Rücken hinabfallen und mit *kurtêle* (S. 274) verziert sind.

Das Wort **كرنية** f. i. d. Wb. — **شبكة** (türk. **شايقة**, **شبكة**, „Hut“, aus dem Slav., nach Fl. III, 3 und Mikl. II, 162, Nachtr. II, 37; aus dem lat. *cappa* nach Meyer 399) findet sich nur bei (Dozy nach) Bergg. 799: „chapeau à trois cornes à Alep“.

شطوة *satwe* [Betl.], hohe Mütze für die Frauen in Betlehem, mit Baumwolle, Watte od. dgl. dick ausgestopft, hart wie Holz und sehr schwer. Um den grössten Teil des oberen Ran-

1) Dieses urspr. pers. Wort **سپوش** *serpus* („Kopfbedecker“, „nitra mulierum“, Vull) bedeutet im Türk. (*serpos*, vulg. *tarpos*) Kopfbedeckung der Frauen, gewöhnlich die Haube der Jungfrauen“, Zenk. s. v. **سپوش**; vgl. Mikl. II, 170, Nachtr. II, 48, Meyer 221. In Tun. bedeutet **طربوشة** (nach Ben Sed. Suppl. 898) capuchon.

des geht eine dicke, runde Wulst, hinten eine etwa 6 cm. weite Öffnung lassend, wovon 4 oder 5 schmale, mit etwa 10 bis 15 Münzen verzierte Flechten, von der Länge der Mützhöhe, herabfallen. Vorne ist die *ṣaṭwe* am oberen Rand mit einigen Reihen von silbernen Münzen (etwa 20—30 in jeder Reihe) verziert; gleich darunter folgt eine Reihe silberner „Halbmonde“ od. dgl. und zuletzt, der Stirn am nächsten, eine Reihe Goldmünzen. An beiden Seiten sind kleine, unten spitze Ohrenklappen angebracht, und von diesen gehen silberne Ketten aus, welche unter dem Kinn umeinander geschlungen und an den herunterhängenden Zipfeln mit Münzen verziert sind. — F. i. d. Wb.

صادة *ṣmāde*, *iṣmāde*, lange, dick ausgestopfte Wulst, von Zeug, über den Scheitel gelegt und an den Schläfen herunterfallend; in der Regel mit aufeinander gelegten Silbermünzen (*zahrāwi*, *'amarī*) dicht besetzt.

Dieses Wort findet sich nur bei Bergg. 808 in der Form **سماده** *smādeh* und ganz anders erklärt: „plaque d'argent, travaillée en écaille, portée au front“. Zur Bedeut. vgl. **صبد** (vulgärar.), orner (Bel.)¹⁾, und **صباد**, „couvercle avec lequel on couvre l'orifice d'un vase, linge que l'on met sur la tête sous le turban“ (Kazim.).

قمبجة, Kopfnetz mit Münzen (*rūbāʿi*²⁾) besetzt; wird mit *ṣaffe* zusammen getragen.

Dieses Wort hängt vielleicht mit dem algier. Wort **قمبجة**, **قمبيجة**, chemise (Pl. **قماجي**, **قمايج**, s. Dozy) zusammen, das seinerseits wohl mit **قميص** (s. S. 322) identisch ist. Delap. 74 hat „**قمبجة** *qmedj-dja*“ (chemise), Pl. 98 ff. „**قمايج** *qmdidj*“, Ben Sed. „**قمبجة** *qmedja*, Pl. **قمايج**“, Beauss. „**قمبيج** Pl. **قمايج** chemise, **قمبيجة**“.

1) Muḥ. s. v. **الآنية الجميلة** *zaytne balmfarṣ* und **الآنية الجميلة**.

2) Das bekannte Wort **رباعي** (s. bei Dozy) wurde mir hier von meinem Gewährsmann als Plur. von einem Sing. **ربعية** *rabʿiye* gegeben.

Pl. **ات chemisette**. In Tun. heisst „chemise“, nach Ben Sed. Suppl. 899 und Mach. 437, **سورية souriya**.

صفة saffa, ehemals gebräuchlicher Kopfputz, welcher aus vielen (bis an 40) schmalen, vom Scheitel über den Rücken und die Schultern bis zur Taille herabhängenden Seidenflechten (*gedile*) besteht. An jedem Glied (*gedle*) der Flechten ist eine längliche Goldpaillette *bar'a* (**برقة**) mit einem kurzen Faden festgesetzt, und am Ende jeder Flechte hangen entweder alte Goldmünzen (*rübd'i*, s. die Note S. 351) oder *'ardis*, d. h. kleine Dreiecke von feiner Filigranarbeit mit daran hangenden *rübd'i*. Die Flechten selbst werden durch zwei in passender Entfernung von einander angebrachte, horizontale Nähte (**قضب**, S. 280) an ihrem Platz gehalten.

Diese Beschreibung von *saffa* stimmt in der Hauptsache mit der von *safà* (d. h. **صفاء**) bei Lane, Äg. II, 321, überein. Die Form **صفة** findet sich nur bei Bergg. 808, dessen Erklärung „*safyyé* ou *saffé* des sequins ou petites monnaies d'argent attachées en écailles sur un ruban et portées au front, de la même manière que *smâdé*“ (und ungefähr ebenso bei Dozy nach Muḥ., s. v. **صَفِيَّة**) von der obigen sehr verschieden ist. Entweder sind also **صفة** und **صفية** zwei verschiedene Sachen, oder es bezeichnen beide Wörter denselben Kopfputz, und die Erklärung bei Bergg. und Muḥ. ist ungenügend. Das Letztere ist schon darum das Wahrscheinlichere, weil nach Muḥ. auch **صفية** und **شاطح**¹⁾ nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache sein sollen. — Das N. vicis **جدلة** (das einmalige Flechten, durch dessen gleichförmige Wiederholung eben die Flechte hergestellt wird) f. i. d. Wb., wie auch die oben gegebene Bed. von **عُرُوسَة** (Pl. **عرائس**). Nur Muḥ. hat ein selbständiges Subst. **جدلة** mit dem Sinn von „Mörserkeule“ (bei Dozy nachzutragen).

الشاطح عند بعض العامة دنابير تشك كالقلادة وتتعصب بها 1)
المرأة وهى المعروثة عند الجمهور بالصفية

تفافيح *t(ē)ḥāfiḥ*, apfelförmige Zierate von Silber, welche die Frauen am Ende der herabhängenden Haarflechten tragen.

Dozy (nach Cartâs) hat „**تَفَاح**, ornement en forme de pommes, de boule“.

صوغ *ṣmūr*, eine Art *ʿarāḍis* () für die Haarflechten (vgl. oben **صفة**). — F. i. d. Wb.

قطائف *ʿatāife*, Pl. -āt, runder Haar- oder Brustschmuck aus Diamanten, grösser als der *fanās*¹⁾.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist ein Nom. un. von **قطائف** (bekanntes Backwerk; in kollektivem Sinn bei Masʿūdi, s. Dozy s. v.), hier vielleicht mit Demin.-Bed. (vgl. unten **قطائف مقلية** im Abschn. „Speisen“).

عوينات *ʿawēnāt*, silberne Zierate für die Schläfe, etwas kleiner und dünner als ein *fanās* (s. die Note unten) mit kleinen Gehängen in der Grösse von *abu-l-ʿasara* (Zehnparastück aus Kupfer). Sie werden durch eine mit Münzen verzierte Schnur über der Stirn zusammengebunden.

Diese Bedeut. des modernen Wortes **عُيُنَات** (eig. zwei Äuglein, d. h. „Brillen“) f. i. d. Wb.

ماية الماس *mājet (mājet) almās*, grosser Stirnschmuck von Diamanten, gewöhnlich aus mehreren Stücken (**قطعة**) bestehend. Die mittlere *keʿa* ist rund und hat drei mit kleinen Diamanten verzierte Gehänge (*ṣenšūle* oder „weniger gut“ *dendūse*), wovon das mittlere bis zur Nasenwurzel hinabreicht.

Die WW. **ماية (?)**, **شنشولة** (Plur. **شنشيل**) und **دندوشة** (Pl. **دنداديش**) f. i. d. Wb. Das erste Wort, bei dessen arab. Form

1) Das i. d. Wb. f. Wort **فَنَس**, synonym mit dem ebenfalls i. d. Wb. f. **منوت** *manūt* oder *rijāl manūt*, bezeichnet eine russ. Silbermünze (Silberrubel?).

schon in meinen Aufzeichnungen ein Fragezeichen steht, ist wohl so viel wie ماء (vulg. *môje*), Wasser. Das zweite steht vielleicht für سنسولة, und geht auf eine der vielen Umbildungen des Wortes سلسلة (سرسولة, سنسولة, s. bei Dozy) zurück. So ist wohl auch das dritte Wort mit dem modernen دندل (für دلدل) „baumeln lassen, laisser pendiller“, in Verbindung zu setzen.

برقاشان (*bera'sân*), Stirnschmuck, ähnlich dem vorher erwähnten, aber von gröberer, altmodischer Arbeit und mit Silbereinfassung. Die Gehänge, hier *lā'la'a* genannt, sind auch viel kleiner und haben nur einen kleinen Diamanten.

Die WW. برقاشان (?) und لعلوعة, Plur. لعالیعة, f. i. d. Wb. Das erstere Wort ist deutlich genug Fremdwort, vielleicht mit volksetym. Anlehnung an براق الشان „glänzend“. Die eigentliche Bedeut. des letzteren Wortes ist unzweifelhaft „etwas durch schwingende Bewegung Schillerndes, Schimmerndes“; vgl. لعلع, briller d'un mouvement oscillatoire, لَعْلَع, Fata morgana, mirage; in Alg. (nach Beauss.) Anémone, und das Plur. tant. bei Kazim. لعالع, oscillations.

شاطح *sātīḥ*, Plur. شواطح, ehemals gebräuchlicher Stirnschmuck, aus einer Reihe in der Weise aufeinander gelegten Münzen (*rūbdā'i*), dass jede etwa $\frac{3}{4}$ bis $\frac{1}{2}$ von der Oberfläche der vorhergehenden bedeckt. Gewöhnlich reicht der Schmuck von der einen Schläfe bis zur anderen, und ist aus etwa 40 Münzen zusammengesetzt. Mitunter kann der *sātīḥ* deren bis an 80 enthalten und reicht dann an beiden Seiten viel weiter nach hinten zu, wie dann auch ein noch kleinerer Teil jeder Münze sichtbar ist. Der Schmuck wird an ein auf den Kopf gelegtes Stück Seide angenäht und hat seinen Platz gerade in der Mitte zwischen Haarwurzel und Nase. Wenn auf dem Kopf ein *mendil* getragen wird, lässt derselbe nur einen schmalen Rand des Schmuckes sehen. Es giebt auch, obschon seltener, *sawdīḥ* aus Silbermünzen bestehend.

Ganz verschieden lautet die Beschreibung des *sātīḥ* bei Lane,

Eg. II, 314 („three or more strings of pearls with a pierced emerald . . .“), auf welche Dozy hinweist; vgl. oben **صفة**.

قَرْنفلة 'erunfle, kleine Kette aus Silber oder Messing, als Schmuck im Nasenflügel getragen.

Dieses Wort findet sich nur bei Muḥ., und zwar dort nur in seinem eigentlichen Sinn als N. un. von **قَرْنفَل**, Gewürznelke (Fränk. 144, Mikl. I, 91, Nachtr. I, 59, II, 143, Meyer 177).

قصبَة 'aṣaba [Äg.], eine etwa 2¹/₂ Zoll lange, mit drei hervorragenden zackigen Ringen verzierte Röhre aus Messing oder vergoldetem Holz, die auf der Nasenwurzel ruht, und durch welche die Schnur geht, die, oben am Kopftuch ('aṣba) und unten an dem fusslangen Schleier (*burku*) befestigt, zum Aufhalten des letzteren dient.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Auf den Tafeln bei Lane, Eg. I, 58, 59, 61 findet sich die **قصبَة** vielfach abgebildet, aber im Text wird sie weder erwähnt noch beschrieben.

كردان *kirdān*, Pl. -āt, ist nicht nur Halsband (wie bei Dozy nach Boct. und Bergg.; vgl. Mikl. II, 114, Nachtr. I, 74, II, 162), sondern auch Armband oder, sehr häufig, Kopfkranz aus Gold und Diamanten; wird mit einem Schlüssel geschlossen und geöffnet.

شَلَة *šylle*, Halsband aus (einem oder häufiger) mehreren Fäden mit Glasperlen **خَزَز** od. Ähnl. bestehend.

Diese Bedeut. des Wortes **شَلَة** (S. 272) f. i. d. Wb.

صنوبرَة *snōbara*, Halsband von Gold (oder Silber) mit Diamanten zum Unterschied sowohl von *šylle* (s. das vorhergeh. Wort) als von **طوق** *ṭō'*, Halsband von kleinen, auf einem Faden aufgereihten Kugeln aus Amber, Bernstein, Knochen oder Glas.

Diese Bedeut. von **صنوبرَة** („eine Pinie, eine Piniennuss) f. i. d. Wb. Zu **طوق** vgl. die (auch untereinander) abweichenden Beschreibungen bei Lane, Eg. II, 323 und Bergg. 809.

ضفائر *dafdir*, Halsband mit Gehängen.

Diese Bedeut. des Wortes ضفيرة („Flechte“) f. i. d. Wb.

حُرْز *harz*, dreieckiger oder cylinderförmiger Silberschmuck, der an einer kleinen Kette um den Hals getragen wird, und oft, aber nicht immer, dazu eingerichtet ist, ein Amulett (Korancitat od. dgl.) zu verwahren.

In diesem Sinn wird حُرْز (Boct. حُرْز) sonst nur mit Amulett, préservatif, übersetzt, und wenn Dozy erwähnt, dass „selon Ouaday“ [d. h. Muḥammed el-Tounsy, Voyage au Ouadây, trad. par Perron] „*hourouz* ne signifierait pas proprement amulettes, mais les étuis cylindriques dans lesquels ils sont placés“, fügt er etwas zu schnell hinzu: „c'est une erreur, car ces étuis ont d'autres noms“.

حمائل *hamâili*, grosses, taschenförmiges Etui von Silber mit einem darin eingeschlossenen Amulette; wird an einer kleinen Kette um den Hals getragen, und an dieser Kette sind gewöhnlich zwei viel kleinere, cylinderförmige Etuis befestigt. Das Ganze wird anstatt *hamâili* auch einfach حجاب (Amulett, Talisman) genannt.

Diese Nisbabildung von حمائل findet sich nur bei Zenk. (nach Kam. s. v. وشاح), und zwar dort mit der Bedeut. „kreuzweise über Brust wie ein Säbelgehänge“. Vermutlich ist aber das Wort richtiger حمائلة zu schreiben, wie Bergg. 809 hat: „*هائلة* [ح unrichtig für د] *hamâilé* talisman porté en médaillon autour du cou“. Von der Sache selbst, nur einer viel feineren und kostbarern Art, findet sich eine genaue Abbildung nebst Beschreibung unter dem Namen *hegâb* bei Lane, Eg. II, 322. Der Plural حمائل wird wie auch der Sing. حمالة bei Dozy (s. v. حمالة) mit „*cordon* (servant à porter l'étui qui renferme un livre ou un amulette), aussi l'amulette même qui est suspendu au cou“ erklärt¹⁾; vgl. auch حميلة pl. حمائل *ceinture* composée etc.“ (Dozy).

1) Gelegentlich bemerke ich hier, dass, wenn Dozy am Ende des Artikels حمالة hat: „Le plur. branches d'une tribu Z D M G. XXII, 115“, so gehört dieses حمائل

ناعورة *nā'ūra*, Pl. **نواعير**, grosser, zirkelrunder, mehr oder weniger radähnlicher Diamantschmuck für die Brust.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Sache findet sich abgebildet und beschrieben bei Lane, Eg. II, 317 unter dem ganz synonymen Namen „*sākiyeh* water-wheel“ (was bekanntlich auch **ناعورة** heisst).

دخيرة *dahīra* (häufig auch *tēhīra*), Pl. **دخائر**, 1) Reliquie etc., s. Dozy, und vgl. Wolff 248, Note; 2) Medaillon europ. Arbeit oder wenigstens europ. Façon.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb.

ثوب سيدة *tób sejjide*, kleines Medaillon oder Beutel aus wattirter und gesteppter Seide mit dem Bildniss der heil. Jungfrau; wird, natürlich nur bei den Christen, unter dem Kleid getragen. — F. i. d. Wb.

مدالية *medāl(i)ja* [Betl.], geschnittene Brosche aus Perlmutter.

F. i. d. Wb. — Die grossen, geschnittenen Perlmutter-schalen, welche als Zierate für Fenster und Wände in Betlehem verfertigt werden und gewöhnlich Scenen aus der heil. Geschichte darstellen, heissen **قونة** *kūne* (aus *εἰκών*, ngr. *εἰκόνα*, Meyer 158), bei Dozy nur mit „image“, bei Bel. und Heury (welcher **إيقونة** schreibt, Bel. Franç. **أيقونة**, **قونة**) nur mit „médaille“ übersetzt.

بروش *broš*, *bóroš*, Pl. **-ât**, Brosche europ. Façon, gewöhnlich mit Diamanten.

Dieses i. d. Wb. f. W. bedeutet in Ustād (s. Abschn. „Speisen“ Anf.) „Spieß“.

nicht zum Sing. **حمالة**, sondern, nach Klein (Z D P V. IV, 112) zu „*hamûle* clan,

Familie, Verband“, bei Dozy **حاملة** *tribus* (nach Burekh. Syria).

شكلة *sakle*, Brustnadel (auch für Herren); heisst auch *sóket šadr*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

بكلة *bukle*, Pl. *bukal*, 1) = *buklet zennár*, تَقْلُ زَنْار, 'afl zennár, Gürtelschnalle; 2) = *buklet šadr*, Brustspange, Brosche.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb. Vielleicht hat بكلة diesen Sinn in dem Citat bei Dozy, Vêt. 318, wo dieser nur als Konjekture *بكلة* (mit einer Rose) lesen will. Im „Suppl.“, wo er übrigens *بكلة* boutonnière (nach Muḥ.) ohne Grund von *بكلة* boucle (nach Boct.) trennt, sagt er nur, dass der Sinn an jener Stelle unsicher sei.

حبسة *habbase*, eine Art Schnalle, gewöhnlich von dieser Form (), welche auf den beiden Gelenken einer Doppelkette läuft und dieselbe zusammenhält.

Dieses Wort f. i. d. Wb. — Verschieden von der *habbase* ist die *góze*, ein Stück dieser Form (), welches die beiden Enden einer Kette zusammenhält, eine Bedeut. des Wortes *جوزة* (bekannte vulgäre Umstellung von *زوجة*), die i. d. Wb. f.

سليتات *slétát*, Armband aus mehreren (etwa 4 bis 12), parallellaufenden Ketten bestehend, zum Unterschied von dem gewöhnlichen Armband *سوار* *suwár*, Pl. *اساور*, Fränk. 56), das in der Regel aus einem einzigen, oder einigen wenigen zusammengefügteten Stücken besteht.

Dieses Wort findet sich nur bei Bergg. 807 (in der Form *سلاتات*) als Benennung einer besonderen Art *asdwir*: „*اساور* *asdwir salátát* bracelets à ouvrir et à fermer moyennant un petit ressort (Jérus.)“. Nach meiner Erfahrung werden jedoch die *slétát*, wie oft auch die *asdwir*, nicht durch eine Feder sondern mittels eines silbernen Stifts (*cheville*, *goupille*) geschlossen, welcher durch drei oder mehr übereinandergreifende kleine Ösen an beiden Enden des Armbandes durchgesteckt

wird. Übrigens giebt Bergg. a. a. O. sieben andere Arten von *asäwer* an, deren manchmal eigentümliche Benennungen (alle aus Jerus.) von Dozy nicht berücksichtigt worden sind.

خاتم كبس *hätim kabs* heisst der Fingerring, wenn mehrere kleinere Diamanten rings um einen grösseren sitzen, und **خ' قبعلي**, wenn ein grosser Diamant auf einer gewölbten Unterlage ruht.

Diese Bedd. f. i. d. Wb. **قبعلي** ist **قبع** (s. bei Dozy) mit der bekannten türk. Endung. — Zu **خاتم** vgl. Fränk. 252.

فُستقة, kleine, pistazienförmige Parfümdose.

Diese Bedeut. des N. un. von **فُسْتَق**, Pistazie, f. i. d. Wb.

مهوية *mahwäje* oder **مَرْوْحَة عربية** *marwaha 'arabîje*, kleiner Wedel für das Feuer oder um sich zu kühlen, zum Unterschied sowohl von dem grossen und ganz anders eingerichteten, in allen Häusern befindlichen **مَنْفَح** *manfah* „Blasebalg“ (nur für das Feuer) und der **مِنْشَة** *mnešše*, Fliegenwedel, chasse-mouche, als auch von der nur als Toilettenartikel für Damen gebräuchlichen *marwaha frenġġje*, Fächer.

Das Wort **مهوية**, was schriftar. **مهواء** sein würde, f. i. d. Wb.

منكاش *minkâš*, Plur. **مناكيش**, nicht nur 1) Ohrlöffel **م' اذنين**, wie bei Heury, Bel. Franç. (s. v. cure-oreille) und Dozy (nach Boct.), sondern auch 2) Zahnstocher, **م' اسنان**.

Mit diesem **منكاش** (für welches auch die von Bel. gegebenen Bedd. „instrument à curer un puits“ und „pioche“ bei Dozy nachzutragen sind) ist wohl das Wort **منقاش** *mingâš* [Bed.] ursprünglich identisch, welches bei den Beduinen eine kleine, mittelst eines dünnen Strickes (*rasan*) am Pfeifenschaft (*muṭrag*) befestigte, eiserne Nadel zur Reinigung des Pfeifenkopfes (*raġġün*) bezeichnet. Diese Bedd. der WW. **منقاش** (pinceau, burin), **مِطْرَق** und **رسن** f. i. d. Wb. — Für „cure-dent“ giebt Heury (neben dem schriftar., in Dam. auch sehr gewöhnlichen **مِسْرَاك**) als speziell syr. Wort

مككاش (الاسنان), welches in seiner sonstigen Bedeut. (s. bei Dozy) auch mit منكاش und مناقش beinahe zusammenfällt.

فرشينة *furséne* [Äg.], Pl. -át, Haarnadel. — F. i. d. Wb.

قنبه 'ömbe, Pl. قنب 'ineb, ein etwa 15 cm. langes Holzstäbchen, um welches das Haar gewunden wird, damit es sich lockt, Lockenstock.

Die Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes schliesst sich dem Sinn von قنب „tendre, bander, tirer une corde“ (Dozy) an. Das andere Mittel, das Haar in Locken zu legen, die Papillote, ist in Dam. unbekannt. Wenn die kleinen Haarbüschel (خصلة, Pl. خصل) nicht mit der ömbe, sondern mit einer heissen Zange lockig gemacht werden, heisst das Haar شعر ملاقط *ša'ar melâ'it*.

حلقة *hal'a* oder *hal'et ša'ar*, kleine Locke in der Mitte der Stirn; wird ohne ömbe (s. das vorhergeh. Wort) nur mit der Hand und etwas dühn *ša'ar* (oder *zét ša'ar*) geformt.

Danach Dozy s. v. zu vervollständigen.

قرن *garn* [Bed.], Haarlocke.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

برمة *burma*, gedrehtes (Haar), mitunter auch *leff* genannt; لفروق 'د', rückwärts, und لتكت 'د', vorwärts gerolltes Haar; beides wird hinter die Ohren gelegt und dann geflochten.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.; vgl. بريمة (S. 273).

قشط 'ast, glatt (rückwärts) gestrichenes (Haar), im Gegensatz zu *burma* (s. das vorhergeh. Wort).

Dieses Wort findet sich nirgends als selbständiges Subst., sondern nur als Masdar zu قشط (= كشط), ôter, découvrir.

شاليش *šālīs*, kurz geschnittenes Haar, bei denjenigen muhamm. Frauen, die keine Flechten, sondern loses, nur bis zu den Schultern herabhängendes Haar tragen. — F. i. d. Wb.

صبغة *ṣabṭa*, schwarze Farbe für das Haar; zu Hause gemacht und in Dam. allgemein von Frauen und alternden Herren gebraucht; hält sich schwarz 4 bis 5 Monate lang.

Danach Dozy s. v. zu vervollständigen.

ترابّة *tērābe*, Plur. -āt, ein Waschmittel für Haar und Kopf, zu kleinen Ringen geformt aus einer gewissen Erdart — die aus Aleppo (**ق' حلبية**) ist die beste ¹⁾ —, der folgende Dinge zugesetzt sind: **مسك**, **ما ورد**, **عطر ورد**, **خضيرة**, **عبيطران**, **ما زهر** (von *lemūn ḥāmod*), **زر ورد بلدی**, ²⁾ **تقطيرة**, als Pulver oder in Wasser aufgelöst (vgl. die Noten S. 362 f. 364 f.). Man legt die Ringe in eine Schale, giesst Wasser darauf, und wenn die Erde weich geworden ist, wird damit der Kopf unter Begiessung von Wasser eingerieben. **ق' ينسونية** *t. jansūnīje*, für schwangere Frauen, welche davon eine Unze täglich essen sollen.

Diese Bed. f. i. d. Wb.

خطوط *ḫūtūt*, Pulver um damit die Augenbrauen zu schwärzen. Nur bei (Dozy nach) Muḥ.; Bergg. s. v. Peindre hat die Form *kethāth*, d. h. **كطاط**, das mit dieser Bed. i. d. Wb. f.

سیداش *spīdās*, eine Art weisser Schminke.

Diese Bedeut. des schriftl. **اسفیداج**, Bleiweiss, f. i. d. Wb.

حنا معقدة *ḥenna mēʿaʿade* ³⁾. Auf der inneren Handfläche wird mit Teig oder einem Faden eine Zeichnung gemacht, *ḥenna* darauf gelegt, und die Hand 12 Tage lang mit darumgebundenen Lappen getragen. Gewöhnlich wird auch die Zeichnung mit *rēsūs* schwarz gefärbt.

1) Vermutlich dieselbe „terre savonneuse“, welche die Basis des von Bergg. s. v. Bain (Schluss) beschriebenen „sapon aromatique“ (**بیلون بورد**) der aleppinischen Frauen bildet. Im Droguier arabe (s. v. *Bolus*, terre argilleuse) schreibt er **طراب**.

2) Was dieses i. d. Wb. f. Wort hier eigentlich bedeutet, weiss ich nicht.

3) *Henna* wird häufig auch *henne* ausgesprochen, als ob es **حناء** statt **حناء** zu schreiben wäre.

Diese Bedd. der WW. معقد und غشوش f. i. d. Wb. — Von Henna (مكاوية) ^د ist die beste) giebt es in Dam. drei Arten: *h. sôda*, schwarz, zum Färben des Haares gebraucht, *h. hamra*, grün, die gewöhnliche Sorte, womit Hände und Füße rot gefärbt werden, *h. bêda*, weiss, macht aber schwarz beim Färben. Henna wird in Dam. oft mit Myrtenblättern (ورق آس) verfälscht. Das *rêsûs* besteht aus *h. bêda*, *nesâder* (نشادر, Ammoniakgeist) und 'eli (s. unten قلى im Abschn. „Speisen“), mit ein wenig Öl zu einem feinen Teig geknetet.

لزة *lez'a*, Pflaster, hinten aufs Kreuz gelegt, für impotente Männer und für Frauen nach einem Missfall.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

جداد *gedâd*, ein Waschmittel für Wöchnerinnen, drei Wochen nach der Entbindung gebraucht. Es besteht aus drei verschiedenen Mischungen, eine für den Kopf, die zwei anderen (wovon eine rot und eine gelbweiss) für den übrigen Körper bestimmt ¹⁾.

1) Die Mischung N^o. 1 besteht aus folgenden Ingredienzen: بزر رشاد *bîz rebâd*, Kressesamen (Lôw 397); بزر لغت *b. list*, weisser Rübsamen; بزر حرمل *b. har-mol*, Rantesamen (Lôw 370); قرفة *örfe*, Zimmt; زنجبيل *genzebil*, Ingwer (Lôw 38, 282, Mikl. II, 188, Nachtr. II, 67); خردل *hardal*, Senf; شرس بنفسج *šîrš be-nesefj*, Veilchenwurzel (Mikl. II, 126, Meyer 269); جوز سرو *ğoz seru*, Cypressenfrucht (Lôw 388); جوز الطيب انثاية *ğ. et-tîb untâje*, Muskatnuss (s. Lôw, 85, Bergg. Drog. arabe s. v. Moschata „*djauz eth-thaib*“ und s. v. Nux Myristica „*dj. et-h-thîb*“, f. bei Dozy); لسانة العصفور *lisânet el-‘asfûr*, Wachablume oder Eschenfrucht (Lôw 244, Bergg. Dr. ar. s. vv. Cerinthe und Fraxinus); عود الصليب *‘ud es-ṣalîb*, Päonie (Lôw 308); ارزنبه *azrambe* (deutlich genug ein N. un. von زرنب „Männertreu, panicaut“; s. Bergg. Dr. ar. s. v. Eryngium, Lôw 222, vgl. Dozy s. v. زرنب); كبابه صيني *Kubeben* aus China; دار فلفل (Muh. حب الحبشة *habbelḥabaka* (vermutlich

Die Wöchnerin nimmt Platz mit den Händen auf den Knien im *bét-en-nár*, d. h. im Zwischengang zwischen zwei Mastaba in der innersten Abtheilung des Bades. Der ganze Körper mit Ausnahme des Kopfes wird nacheinander mit den Mischungen N^o. 1 und N^o. 2 bestreut, und dann der Kopf nebst dem Gesicht, besonders aber der Haarspalt auf dem Scheitel, mit der Mischung 3 (*dulúk*) eingerieben. Nachdem die Frau gut geschwitzt hat, kommt die Hebamme (*dáje*) und wischt das *gedád* unter leichtem Frottiren wieder ab. Das vom Kopfe abgewischte *dulúk* wird den begleitenden Freundinnen gegeben, welche sich damit die Stirn und die Wangen bestreichen. Auch das vom übrigen Körper Abgewischte wird sorgfältig aufgesammelt, nach Hause gebracht und später als kräftiges Geheimmittel von unfruchtbaren Frauen verwendet. Eine Woche danach wird die Frau noch einmal im Bade mit einer Mischung von rohen Eiern, Honig und *habb el-barakát* (s. Dozy s. v. *بركة*) gewaschen. Das Wort *جداد* (möghlicherweise *جدان*) in dieser Bedeut. (etwa „Restaurierungsmittel“) f. i. d. Wb. Bergg. s. v. Purifier giebt eine kurze, in der Hauptsache übereinstimmende

so viel wie *جوز الحبشة*, *Nux Abyssinica*; *أبكر* *abkar* (? , prune, nach Dozy); *خولنجان* *holangán*, „Galgantwurzel“ (Bergg. Dr. ar. s. v. Galanga, vgl. Dozy s. v. *حلج*, Baist 13, 55); *عبيطران* *‘abetrán hegdzi* (? *عبيطران*, wohl = *عبوثران* Löw 424, ist viell. mit *أبوطانون* „sorte de bitume de Judée“ (Dozy) identisch. — N^o. 2 besteht aus *زر ورد* *zerr ward*, Rosenknospen; *ورق زعتر* *wará’ zā’tar*, Thymianblätter; *مردكوش* *merdakúš*, Majoran (Löw 41); *جوز الطيب ذكر*; *خزمة مغربية* (sparte, vgl. Dozy s. v. *خزمة*). — N^o. 3, für den Kopf, heisst einfach

dulúk (*دلوك*), „Frottir- oder Polirmittel“. Über seine Zusammensetzung habe ich nichts erfahren können. Es soll aus etwa 20 verschiedenen, geheim gehaltenen Ingredienzen bestehen. Der *dulúk* wird meistens bei dem Droguisten (*‘affár*) fertig gekauft, während die Ingredienzen der beiden anderen Mischungen oft einzeln gekauft und zu Hause gestossen und gemischt werden. Auch ausser dem *gedád* wird der *dulúk* mit ein wenig Wasser als Waschmittel für das Gesicht verwendet, um Sommersprossen (*zahra*) und sonstige Flecken (*زبان* *zīwān*) zu vertreiben und das Gesicht ganz *ndqī* („sans tache“) zu machen. Jene Bedeut. der WW. *زبان* und *زهرة* f. i. d. Wb. Es giebt noch sonstige Sorten von *dulúk* für andere Zwecke. *د ببيض* besteht aus Eierschalen, die 40 Tage hindurch in Wasser, das täglich erneut wird, liegen. Dann werden sie pulverisirt und etwas *flb* (d. h. wohlriechende Sachen) zugesetzt.

Beschreibung der Reinigung einer entbundenen Frau. Vielleicht hängt sein Wort „شَدود“ *schedoūd*“, das sich nirgends anderswo findet, nach der bekannten Aussprache von ج ش als ش ج mit meinem جَدَان zusammen. Doch scheint bei ihm شَدود eher die Behandlung selbst („aller au bain pour être purifiées et recevoir le *schedoūd* ce qui se fait de la manière suivante ...“) als das zur Verwendung kommende Frottirmittel (bei ihm „pommade ou savon aromatique“) zu bezeichnen.

كُمَان ضيق *kummān dejjī*“, ein Hausmittel für neugeborene Kinder; عَرِيض *k. 'arīḍ*“, ein gleiches für die Mutter.

Was das i. d. Wb. f. Wort كُمَان eigentlich ist, weiss ich nicht zu sagen. Möglicherweise ist es nur eine Nebenform zu dem allgemeinen كُمُون *kemmūn*, Kümmel, wovon es somit eine „schmale“ und eine „breite“ Sorte geben würde. Die Anwendungsweise ist folgende: Ein baumwollener Lappen mit *kummān dejjī*“ wird auf den Scheitel (*nāfūḥ* = schriftar. يافوخ) des Kindes gelegt, der ganze Körper mit *šīrs benefseg* (Veilchenwurzel) und *neša* (Stärke) bestreut, *warā' el-ās* (Myrtenblätter) in die Ohren und Armhöhlen und schliesslich Salz in die Nase gelegt. Alle diese Dinge wie auch *kummān 'arīḍ* und *sukkar nabāt* (weisser Kandiszucker) für die Mutter werden in einer besonderen Gewürzdose (*madhana*) aufbewahrt, welche sechs, sieben Fächer enthält und die Form einer kleinen *iskemle*¹⁾ (das bekannte orientalische, runde oder häufiger achteckige, sehr niedrige Tischchen) hat, dessen Platte wie ein Deckel aufgeschlagen werden kann. Das Wort مَدَهْنَة findet sich nur bei Lane (nach einer einzigen Quelle, Zamahšari's *Muqaddamet el-adab*) in der Bedeut. „oil-mill“.

عَفْوَة *'afwe* (oder nach Anderen قَفْوَة *'afwe*), eine Art „feinsten Parfüms“, in der Form von kleinen, runden, braunen Küchelchen, die wie alter Kot aussehen und sehr schlecht riechen²⁾.

1) Zu اسكملتة aus scamnum vgl. Mikl. I, 76, Nachtr. I, 48, II, 130, Meyer 408.

2) Die *'afwe* soll aus folgenden Ingredienzen bestehen (vgl. hierzu die Note auf Seite 362 f.): ورد بلدى; شرس بنفسج; عود; عود الصليب; Aloe (Löw 295);

ماكرولات Speisen.

Die grösste Sammlung hierher gehöriger Wörter giebt mit guten Erklärungen Bergg., welcher (s. v. Cuisine) mehr als hundert verschiedene Sorten von Fleischgerichten, Gemüsen, Backwerk, Süssigkeiten u. dgl. verzeichnet. Vieles findet sich auch bei Landb. und Wetz. (Z D M G. XI), weniger bei Lane, Eg. (I, 184 ff.), Hartm. und Huart. Am vollständigsten ist dieser Gegenstand natürlich in dem grossen arab. Kochbuch **تذكرة الخواتين واستاذ الطباخين** (Beir. 1885, 496 SS. 8^o) behandelt, das ich im Folgenden mit „Ustâd“ citire¹⁾. Auch im türkischen Kochbuch **مدجأ الطباخين** (neue Aufl. Konst. 1290, im Folg. mit „Meldja“ citirt) findet sich, in Folge der im ganzen gleichartigen Beschaffenheit der arab. und der türk. Küche, vieles hierher Gehörige erklärt.

Das Essen (*akl*, *ta'âm*) zeigt in den Städten grössere Mannigfaltigkeit, als man es vielleicht vermuten könnte, besonders in Damaskus, wo die Eingeborenen auf ihre Küche sehr stolz sind. Zwar ist das Fleisch in der Regel immer Schafffleisch, sodass mit *lahm* (vgl. Fränk. 30) ohne nähere Bestimmung

1) Der erste Teil des Buches (SS: 1—403) ist der europ. Küche gewidmet und deutlich genug eine Bearbeitung irgend eines französ. oder italien. Originals. Der viel kleinere, aber für uns mehr interessante zweite Teil (SS. 404—492) handelt von den **اشكال الطعام على الطريقة الشرقية**, und die vier letzten Seiten des Buches (**الخاتمة في اصطلاحات الطباخين**) geben einige nützliche Sach- und Worterklärungen. Übrigens vergesse man nicht, dass im Orient noch mehr als im Occident ein Kochbuch die Zubereitung der Speisen natürlicherweise vielfach so beschreibt, wie sie am besten sein würde, und nicht wie sie im wirklichen Leben tatsächlich stattfindet.

immer *lahm ranam*, *lahm dānī*, gemeint ist, aber die Art und Weise, dasselbe mit oder ohne Gemüse zuzubereiten, ist eine sehr mannigfaltige, wie es denn auch von Gemüsen allein eine Menge Gerichte giebt. — Meine hierhergehörenden Worterklärungen verteile ich unter die drei Rubriken: Gekochtes, Backwerk, Früchte.

1. Gekochtes, Gebratenes u. dgl. طبخ.

Zuerst erinnere ich daran, dass das einfache „Kochen“, wenn es sich um Fleisch, Fisch, Eier u. dgl. handelt, سلق (sudanarab. *naḡḡad* ¹⁾), zum Unterschied von شوى und قلى, „braten“, heisst. شوى ist am Spiesse (*sīḥ*, im Ustād 138 ff. بروش, vgl. oben S. 357) oder auf dem Roste (*mišwāje* ²⁾)

□	□	□	□	□	□	□	□	□	□
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

 oder auch in

der Asche (vgl. unten بيض مشوى „braten, grillen“, قلى (oder قلى, s. Fl. IV, 355) hingegen in der Pfanne (مقلاية *me'lāje*) mit Butter (*semn*, *beurre de cuisine*, zum Unterschied von *zibde*, *beurre frais*) oder mit anderem zugesetzten Fett, in fester oder flüssiger Form (*dūhn*), „braten, frire“. „Kochen, siedend“, vom Wasser, Kaffee und anderen Flüssigkeiten, heisst غلى (in Syr. auch انغلى), und danach غلى (in Syr. auch غلى) ³⁾ etwas Flüssiges „kochen machen“.

Sodann gebe ich auch hier ein Verzeichniss der arab. Namen

1) So auch *naḡad*, gekocht werden. Dieses i. d. Wb. f. Wort ist offenbar eine Umstellung von der Wurzel نضج, être cuit, mûr. Die IIte Form vertritt im Sudan vielleicht noch häufiger als in Syr. und Ag. die schriftarab. IVte (vgl. Muh. s. v. نضج).

2) Neben diesem Worte in der Schriftform مشواة giebt Heur. (s. v. Rôtissoire) auch شواية als speziell syrisches Wort. Alle drei Formen مشواة, مشوائية, شواية f. b. Dozy.

3) انغلى und غلى in den obigen Bedd. finden sich sonst nur bei Bel. Nach Beauss. hat غلى in Alg. den speziellen Sinn „cuire à la vapeur“.

der gewöhnlichsten, unten in den Worterklärungen erwähnten Gewürze (*behārāt*, vgl. Mikl. I, 24, Nachtr. II, 84) und Gemüse (in Syr. *ḥudra* oder *ḥudar*, in Äg. *ḥudār*): ملح *milḥ*, *melḥ* (in Äg. oft *malḥ*), Salz; فلفل *fulful* (Äg. *filfil*), Pfeffer (Löw 317); سكر *sukkar*, Zucker (Mikl. II, 164, Nachtr. II 40); خردل *ḥardal*, Senf (Löw 177, Fränk. 141, Mikl. I, 71, Nachtr. I, 45); قرفة *'urfa*, 'örfe, Zimmt (Löw 346); بقلاونس *ba'dūnis*, Petersilie (in Alg. معدنوس *me'dnūs*, aus *μακεδονήσι*, Löw 225, Mikl. II, 120, Nachtr. II, 167, Meyer 253); كزبرة *kuzbara*, Koriander (Löw 209); نعنع *nā'na'*, Minze (Löw 259); بقلة *ba'la* (Äg. *rigle*), Portulak (Löw 320) ¹⁾; يانسون *jānsūn* (Äg. auch das schriftl. آنيسون *ānīsūn*), Anis (aus *ἄνισον*, Löw 383, Mikl. I, 12, Nachtr. I, 5); كمون *kemmūn*, Kümmel (Löw 206, Meyer 227); زيت *zēt*, Öl (Löw 136, Fränk. 148, Mikl. II, 187, Nachtr. II, 67); خل *ḥall*, Essig; حمض *ḥamḍ*, saurer Saft (besonders *ḥamḍ rummān* (Fränk. 142), von Granatäpfeln, und حصرم *ḥ. ḥōšrum*, von unreifer Frucht ²⁾); بصل *baṣal*, Zwiebeln (Löw 74); ثوم *tūm*, Knoblauch (Löw 393); فول *fūl*, Bohnen ³⁾ (Löw 312, Fränk. 143); فاصولية *fāṣūlije* (Mikl. I, 61, Nachtr. I, 39) oder فاولة *fāwle* ⁴⁾, haricots verts; قمرمس *turmus* (Äg. *tirmis*, Alg. *termes*), Lupinen (aus *θέρμος*, Löw 394); لوبية *lūbiye* (Löw 234, Fränk. 145), „Schnittbohnen“ (Hartm. 323), „Buschbohnen“ (Anderl. 9); عربية *'l*, lange, schmale, dünne; فرنجكية *'l*, kurze und breite; بسلا *bisella*, *bzelle* (ital. *piselli*, in Dam. häufig *msellāt*, f. i. d. Wb.), petits pois, „Zuckererbsen, Felderbsen“ (Anderl. 14) ⁵⁾; حبص *ḥömmuṣ*, Kichererbsen (Löw 171, Fränk.

1) Türk., serb. *bakla*, alban. *baklé* bedeutet „Bohne“ (Mikl. Nachtr. II, 80, Meyer 24), aber pers. بخله *Portulak*.

2) Nicht nur von unreifen Trauben (wie bei Krem. Beitr. I, 43), sondern von unreifen Früchten jeder Art.

3) „Saubohnen“ nach Hartm. 307, „Ackerbohnen“ nach Anderl. 4, mit zwei Arten: *fūl šāmī* (oder *beledī*) und *fūl rāmī*.

4) Dieses seltenere, i. d. Wb. f. W. ist vielleicht eine volkstümliche Zwitterform, aus dem üblicheren Fremdworte فاصوليا und dem einheimischen فول entstanden. Vermutlich steckt es in dem bei Bergg. (Cuis. 46) vorkommenden لحم في فولة *lahm fi fāwle*, viande avec une espèce de haricots longs“.

5) In Alg. heissen petits pois nach Beauss. جلبانة, nach Ben Sed. جلبان *gelbān*; in Äg. ist *gulbān* (Löw 104, 173) nach Soc.-Bred. 87 „Platterbsen“.

141); ارز, ruzz, Reis (Löw 358, Mikl. Nachtr. II, 16); عدس 'adas (Äg. 'ads, 'ats), Linsen (Löw 182, nach Anderl. 6 "Speiselinsen", zum Unterschied von „Kamellinsen“, kirsenne كرسنة, welches Wort sonst mit „vesces noires“, schwarze Wicken (Linsenwicken, Löw 228) übersetzt wird); صنوبر gnôbar (in Äg. auch gnêbar oder فسْتُق ابيض), Piniennüsse (Löw 57); باميا bāmija (Huart 57 auch بامية bāmé), Bamien, Griechenhorn (Mikl. I, 20, Nachtr. I, 10); بادنجان اسود bādīngān eswed (häufig nur bādīngān, in Äg. oft bētingān, bētilgān, in Alg. nach Beauss. und Ben. Sed. bedengāl, in Tun. nach Ben Sed. Suppl. bitengāl), Eieräpfel, Melonzenen (türk. پاطليجان, alban. melindzān, russ. badidzān, Mikl. II, 140, Nachtr. II, 11, Meyer 269); بنادورة banadōra (aus pomi d'oro) oder bādīngān ahmar (in Äg. auch bētingān 'ūta oder, wie in Tun. und Alg., طماطم tomātum), Liebesäpfel, Tomaten¹⁾; بطاطة botāta (in Äg. بطاطس, in der Bekā^c nach Anderl. 7 „elās“, was so viel wie قلقاس ist), Kartoffeln; ملفوف melfūf (in Dam. auch لحنة lahana²⁾, in Äg. كرنب korumb), Kohl; قرنبيط 'arnabūt³⁾, Blumenkohl; كرنب krumb, Kohl-

1) Soc.-Bæd. 88 schreibt tomātīn. In Alg. kommt auch die Form طماطيش aus türk. دوماتيز (Meldja 91), vor. Das zunächst aus ngr. τομάτα, span. tomate, entlehnte Wort soll ursprünglich mexik. toma-tl sein. — بيتنجان قوطة findet sich nur Nof. 171. Nach Muḥ. ist قوطة eine vulgäre Form für قوط و bedeutet جلة كبيرة للثمر, bei Dozy s. v. قوطة (nach Muḥ. und Boct.) „bannette, panier de petites branches“. Nach Bel. ist قوطة grand panier dans lequel on met les dattes, und دattes قوطة en bloc, en pâté. Beauss. hat قوطة pl. قواطي, boîte ronde de bois très mince où on met de la confiture.

2) Dieses aus gr. λάρων entlehnte Wort schreibt Wetz. (Z D M G. XI, 520) lahana. Seine Übersetzung „Weisskraut“ ist von Dozy (s. v.) als „espèce d'absinthe“ missverstanden (s. Fl. VI, 161). Bergg. 267 und Nof. 172 schreiben wie ich mit خ (vgl. Fl. VII, Nachtr. 210, Mikl. II, 117, Nachtr. II, 165, Meyer 236).

3) Nach Dozy (s. v. قنبيط) ist dieses Wort nicht nabatäisch, wie Djawāliki [und Muḥ.] meint, sondern „plutôt le grec κράμβη“; eher wohl κραμβίσιον, während dem κράμβη das arab. كرنب entspricht (vgl. die folg. Note). Nach Fl. IV,

394 ist aber die Form قنبيط (vgl. Löw 214, Fränk. 144) die ursprünglichere (und daraus قرنبيط durch Verwandlung von nn in rn* entstanden), indem das Wort

rabi¹⁾; خيار *hijār*, Gurken²⁾; كوسا *kūsa* (Äg. *kōsa* oder *karʿa kōsa*), Kürbisgurken³⁾.

nicht auf κράμβη, sondern auf κωνωπιδι(ον), κουνουπιδι, Blumenkohl, zurückgehen soll. Indess haben Beauss., Ben Sed. und Mach. 429 das (bei Dozy fehlende) کرنبيت *krenbīt* (Ben Sed.), *kroumbīt* (Ben Sed. Dial. 222) chou (ganz gleichbedeutend mit کرنب *kerneb*, während »Blumenkohl« ital. Namen trägt: in Alg. فلور *flūr*, in Tun. بروكلو *bruklu*), und dieses کرنبيت, »Kohl« ist einerseits von κράμβη, »Kohl«, und andererseits von کرنبيت gar nicht zu trennen. Das Türk. hat nur die Form mit *r* کرنبيت (neben der volkstümlichen an بهار, »Frühling«, angelehnten *karna-behār*,

karyn-behār). Meiner Meinung nach muss man also das arab.-türk. قرنبيت (ugr. карнамет, Mikl. Nachtr. II, 144), aus gr. κράμβη, von dem synonym arab. قنبط, aus κουνουπιδι, gänzlich trennen.

1) Das aus dem gr. κράμβη entlehnte Wort کرنب (Löw 213; wegen der im Schriftar. wechselnden, bei Dozy fehlenden Vokalisation vgl. Lane s. v.), pers.

کرنب (woraus jetzt کلم, chou, geworden ist) bezeichnet in Syr. eine besondere Art Gemüse, die nach meinen Aufzeichnungen »einer knorrigten Kartoffel ähnlich sieht, so gross wie eine kleine Melone ist und wie die weisse Rübe (*lift*) schmeckt«. Muh.,

erklärt das Wort unrichtig mit سلق او نوع منه [*sal*, Bete, Mangold, Löw

273, Fränk. 143], ebenso falsch Nof. 172, Heury und Bel. mit »chou pommé« (Bel.¹ hingegen und Cuche wie Wahrn. mit »chou-fleur«). Richtig bei Huart 74 »chou-rave« und Anderl. 16 »Kohlrabi« (viell. noch richtiger »Unterkohlrabi«). In Äg. bedeutet کرنب Kohl, chou. Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

2) Neben diesem persischen auch in Äg. und Alg. allgemein gebräuchlichen Wort wird in Dam. auch das schriftar. قنأ *qittā*, 'itta (Löw 330) gebraucht, manchmal mit dem Unterschied, dass 'itta »grosse Gurken« bezeichnet. In Äg. ist 'atta eine Art kleinerer und feinerer *fa'ūs* (vgl. die folg. Note).

3) So nach der Übersetzung bei Wolff 203 und Hartm. Beim Letzteren heisst es, S. 217: »Kürbisgurke *kūsa* [Syr.], »agūr [Äg., s. jedoch weiter unten] und S. 322: »*kūsa* gurkenähnliche Frucht«. Klein (Z D P V. IV, 74, 82) und Anderl. (I. I. 12) geben nur den engl. Namen »vegetable marrow« (so auch Wort. s. v., vgl. Fl. V, 88). Französ. wird كوسا gewöhnlich mit »courage« übersetzt (so bei Dozy, Boct.,

Landb., Nof.). Der allgemeine Gattungsname für »courage, Kürbis« ist jedoch قرع (Löw 351, Fränk. 143) oder vielleicht auch يقطين. Dieses letztere Wort bezeichnet nach den älteren Lexikographen »jede stängellose Pflanze«, bedeutet aber jetzt في العرف nach Muh. القرع المستدير. Das N. un. يقطينة wird jedoch bei ihm nicht mit قرعة قرعة, sondern, wie bei den älteren, mit رطبة erklärt. Andererseits er-

قِرَاص هَبْرَة 'erdš habra, Fleischklösse von geklopftem, nicht gehacktem Fleisch („lahme mad'ū'a [مدقوقة] lā mafrūme“), die nur mit Salz und Pfeffer — nicht wie die **كبابَة** „Fleischklöschen“ mit Eiern, Petersilie und Piniennüssen — in einer me'lāje mit Butter gebraten werden.

Nach Muḥ., Bel., Wort. und Huart 60 (dessen **حَبْرَة** bei David 195 in **هَبْرَة** korrigiert wird) bedeutet **هَبْرَة** (هَبْرَة) „viande sans os“, nach Boct. und Humb. (s. Dozy) „viande sans graisse“.

klärt Muḥ.: **قَرع نوع من اليقطين طويل الى نحو شبر دقيق**. Hartm. 217 giebt **jaḳṭin** als das syr. und **kar** als das äg. Wort für „Kürbis“. Nach meinen Aufzeichnungen aus Dam. ist **قَرع** der allgemeine Gattungsname und **يقطين** „langer قَرع“, so auch bei Bel., welcher **قَرع**, wie auch **كوسى**, mit „courage; citrouille“ und **يق** mit „courage allongée“ übersetzt. Die „Kürbisflasche“, gourde („courage vidée servant de bouteille“), heisst, neben **كرنيب** (Bel.) oder **بطنة** (Heury), nur **قَرعة**, nicht **يقطينة**, was wiederum zu beweisen scheint, dass nur **قَرع** der allgemeine Gattungsname ist. Nach meinen Aufzeichnungen aus Ag. ist dort der **ق** sehr gross, beinahe halbcirkelförmig () , mit glatter grüner Schale, **فقوس fa'ūs** (oder häufig **fa'ūs**,

Löw 331) lang, aber kleiner als **قَرع**, und von krummer, unregelmässiger Form

() , mit knorriger (**مكرومش**) hellgrüner Schale

[Bel. „sorte de melon“, Wort. „syrian melon“, Mach. 429 (**فقوس**) und Ben Sed.

422 (**fegḡās**) „melon vert“, Beauss. „**فقوس** concombre long et mince à peau cannelée, Tun.“], **عاجور 'agūr** von derselben Form und Grösse wie **hijār**, aber mit dickerer Schale und gröberem inneren Gewebe (**mansūg**), und **حرش hirs** ein noch nicht reifer, grüner und kleiner **'agūr** (nach Boct. hingegen „melon“). Hiernach Dozy s. vv. zu vervollständigen. — Als N. un. von **كوسا** giebt Muḥ. die Form **كوسا**. Landb., welcher die Formen **كوسَة** und **كوساء** als „des formes d'annexion“ betrachtet, bemerkt hierzu (S. 435): „Si **كوسَة** était n. unit. on entendrait quelquefois la prononciation **كوساية**, ce qui n'a pas lieu“. Indessen findet sich in meinen Aufzeichnungen besonders notirt: **كوساية** eine Kūsa; ebenso bei Wolff 203. Die Form **كوساء** bei Muḥ. ist natürlich nur die nach der Analogie regulierte schriftl. Wiedergabe von der **كوساية** der gesprochenen Sprache. Übrigens wird das Wort **كوسا**, wie so manches andere auf -a endigende Fremdwort im modernen Arab. häufig mit **ة** (oder seltener **ى**) statt **ا** im Auslaute geschrieben.

In Dam. ist *habra* ein (ziemlich grosses) Stück Fleisch ohne Fett und Knochen.

هبرة مدودة *habra mamdúda*. Das fett- und knochenfreie Fleisch wird in einem Mörser (*gurn*, Fränk. 25) ganz zerstoßen („*mad' á'a ná'im*“), dann, bei gewöhnlicher Quantität, etwa 2 *rotl*, auf einer **طواية نحاس** (längliche, rechteckige Platte mit niedrigem, aufstehendem Rand) ausgebreitet und zum Bäcker geschickt, um in seinem Ofen (*furn*, aus ngr. *φοῦρος*, Mikl. I, 62, Fränk. 27, Meyer 114) gebraten zu werden. Bei geringerer Quantität wird das Fleisch statt in der *tawáje* in einem **صكن بره** [?] (grosser Teller von Eisenblech) zu Hause gebraten.

Das Wort **طواية** findet sich nur bei Bergg. (s. v. Poêle) „poêle à longue manche **طواية**“, und Landb. 277: „**طواية** ou **طواية** est le turc **تاوه** = ar. **مقلّى** ou **مقلّاة**“. Dozy (s. **طوى**) hat: „**طوة** poêlon, Boct. (du turc, selon Beauss.)“. Der Letztere giebt aber (s. **طوا**) nur „**طواية** (du turc) poêlon en terre ou casserole en métal avec manche“. Das Wort ist urspr. pers. **تابه**, in moderner Aussprache *tavé* (türk. **تابه**, **تاوه**, vgl. Mikl. II, 167). — Was das Wort, das hier **بره**, aber an einer anderen Stelle in meinen Aufzeichnungen *ber'i* geschrieben ist, eigentlich bedeutet, kann ich nicht sagen. Ob es wohl mit **بَری** (in moderner Aussprache *béri*) zusammenhängt? — Wie *habra mamdúda* werden auch viele andere gebratene oder gebackene Gerichte oft zu Hause zubereitet und dann zum Bäcker geschickt, um dort auf einer Backplatte (*beşinîje* oder *beşahñ*) gebacken zu werden. So z. B. **لکمة بصکن**, fein gehacktes Fleisch mit fein geschnittenen Zwiebeln, und **مشوى بصينية** *meşwî beşinîje* (oder *m. beşahñ*), Fleisch, mit unreifen Djenerek (oder *hõh dubb*)¹⁾ und Zwiebeln (oder Tomaten) gebraten.

1) *Génerek* — so hörte ich immer die Aussprache (vgl. serb. *dzenarika*, Mikl. Nachtr. I, 32), als Schriftform wurde mir aber **جانرك** angegeben — bezeichnet eine Art kleiner, roter Pflaumen, wovon es zwei Sorten giebt, eine saure, **ج' حامص**, und eine süsse, **ج' سكرى**. In Muh. heisst es: **جَنَرِك شَجَر لَه ثَمَر احمر**. bei Huart 59 dagegen: **جانرك** *djanérek*, sorte de petite prune **يوكل فارسى**.

دوبو *dôbo*, Lendenstück mit Essig, Zimmt, Pfeffer, Orangenschalen, Lorbeerblättern u. Ähnl. Die Kasserolle wird mit in einen Lappen gelegter Erde umgeben und auf einen *tabbâh* (potager, s. Dozy s. v. **طباخ**) gestellt, um bei gelindem Feuer zu kochen.

Dieses Wort (franz. daube) findet sich nur bei Bergg. (Cuis. 44): „**ضربة** *dhowba*, daube ou boeuf à la vénitienne avec de l'ail et du lard“.

روستو *rôsto*, der grosse auf europäische Weise angerichtete Rostbraten.

Findet sich nur bei Hartm. 334 „*rôsto* Braten“ und Ustâd 138 **روستو**.

مشوى بالكوق *mešwi bilhûq*, Fleisch, mit Zwiebeln in einer besonderen Pfanne (**حوق**) gebraten.

Diese Bedeutung des Wortes **حوق** findet sich sonst nur bei Muh., wo es mit **دست صغير من النكاس** erklärt wird.

مزاد مدبغ *muzâd mudebbar*, einfach mit Salz gekochtes Fleisch.

Das i. d. Wb. f. **مُزاد** ist wohl nur eine moderne Aussprache von **مَزاد**, sac de provisions (à voyage). Zu **مدبغ** im obigen Sinn ist vielleicht **دبغ**, fortifier (l'estomac), bei Dozy zu vergleichen.

طعية *tā'miye* [Äg.], 1) fertige, warme Speisen, die auf der Strasse beim *tā'magî* zu haben sind; mitunter ganz allgemein = **طبيخ**; 2) besonders = **قريصة** (s. unten).

Die WW. **طعية** und **طعيجي** f. i. d. Wb.

rouge, hâtive, du turc **جان اريكي** (nach Zenk. s. v. **اريك**, „Orleanspflaume“). Sonst finde ich das Wort nirgends erwähnt, aber höchst wahrscheinlich ist das letzte Wort in der bei Lane s. v. **برقوني** gegebenen Erklärung: small plums ... known in Syria by the name of **جابرک** (T.A.)“ ein Druckfehler für **جانرک**, da ein Wort **جابرک** weder bei Lane noch sonstwo zu finden ist. Wegen **دوب** *dubb* s. **خوخ** unter der Rubrik „Früchte“.

غَمُوز, غَمُوس [Äg.], Zukost zum Brod (Fleisch, Datteln oder was es auch sein mag).

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. غَمَز, mordre (bei Dozy) und غَمَّاس, mets à sauce où on peut tremper son pain (Beauss.).

كباب عربي *kebāb 'arabī*. Gehacktes Fleisch wird mit Pinien-nüssen und Salz zu kleinen, runden Klösschen (*dā'būlle*) gerollt und mit etwas darauf gegossener *dühne* in eine mit Fett geschmierte Bratpfanne gelegt, welche darauf zum Backofen geschickt wird.

Sonst bedeutet كباب allein, wie bekannt, kleine am Spiess geröstete Fleischstücke (vgl. Dozy s. v. und Bergg. Cuis. 28), im Türk. überhaupt „Braten“ (vgl. Zenk., Mikl. II, 106, Nachtr. II, 155).

كبة *kubbe*. Dieses syrische Nationalgericht, das auch in Äg., wenn auch nicht allgemein, üblich ist und dort كبيبة *kubébe* heisst, wird in Dam. auf folgende Weise zubereitet: Vier اوقية *awqīya* wird zusammen mit ein wenig Zwiebeln, Salz und Pfeffer in einem grossen Mörser mit einer Holzkeule zu Teig gestossen. Dann werden neun okīje *burkul*¹⁾, das zuerst etwas befeuchtet wird, zugesetzt und eine Stunde lang zusammen mit dem Fleisch gerieben. Wenn die Masse ganz gleichmässig gemischt ist, wird sie mit den Händen auf verschiedene Weise geteilt und geformt. Entweder werden dünne, runde Kuchen gemacht, je zwei auf einander mit *dühne* dazwischen gelegt (²⁾ ك' ملبشة oder ك' ممدودة), und dann beim Bäcker gebraten

1) Über diese bekannte arab. Weizengrütze (الحنطة المسلوقة) جريش خشن من الحنطة (Muh.) vgl. Dozy s. v. يرغل oder Wetz. (Z D M G. XI, 483). Die bei Muh. (u. Dozy) angegebene Aussprache يرغل hörte ich nie. Auch im Türk. wird dieses aus dem pers. بَغرل stammende Wort *burgul* oder *bolgur* (pers. auch بلغور) ausgesprochen (vgl. Mikl. I, 33).

2) لَبَّش (Denom. von لَبَّش Gepäck), seine Sachen zusammenlegen (vgl. Dozy), sich beeilen (Krem. Beitr. II, 49). Vermutlich ist jedoch hier ملبشة nur ein Schreibfehler für ملبسة (s. Dozy s. v. لبس).

(ك' بصينية), oder man macht lange, schmale Streifen, *nāmūse*, Sarg, oder *māsūra*, Röhre¹⁾, genannt, welche dann am Spiess gebraten werden (ك' مشوية), oder endlich man macht, und zwar dies am gewöhnlichsten, ziemlich grosse, mehr oder weniger kugel-oder eiförmige Stücke (*kubbe*)²⁾, steckt zuerst einen und dann zwei Finger durch die *kubbe*, rollt dieselbe um die Finger, bis sie ganz hohl wird, legt ein bischen *dühne* in die Mitte hinein, und macht die beiden Öffnungen zu. Das hierzu verwendete *dühne* besteht aus *šahm*, Schaffett (vorzugsweise das an den Knochen sitzende), und einem Stück *līje*³⁾. Diese Art von Kubbe wird entweder in Fleischbrühe (مرقة) gekocht (ك' مسلوقة) oder mit etwas 'eli (قلى) gebraten (ك' مقلية). Endlich wird die Kubbe auch „roh“ (ذية) mit Knoblauch gegessen, und trägt dann den sonderbaren Namen دبابية. Auch Bergg. (Cuis. 19) beschreibt mit einigen Worten die Zubereitung der (gewöhnlichsten Art von) Kubbe und des Burṭul, und verzeichnet ferner fünf andere, je nach den verschiedenen Zusätzen von Gemüsen verschieden genannte Kubbegerichte. Weniger genau sind die Erklärungen bei Dozy (s. v. كبة, nach Boct.) und bei Landb. 430.

1) ناموس (من كلام العامة) ناموس für ناوس, cercueil, sarcophage, Bel., Muḥ. (f.

b. Dozy). Das N. un. in diesem Sinn f. i. d. Wb. — Zu مأسورة (Pl. مواسير) vgl. Z D M G. XII, 333—335, Dozy s. v. ماصورة, Mikl. Nachtr. II, 171 und Meyer 262.

2) Diese Operation heisst *ta'riṣ*, und demnach bedeutet قرض: couper la pâte en pains ronds, nicht notwendig „ronds et plats“, wie es in den Wörterb. steht.

3) So heisst bekanntlich der grosse, runde Fettklumpen in der Mitte des Schwanzes einer besonderen Schafart, „Fettschwänze“ genannt (zu der vulgären Form لبة statt des schriftar. آلية vgl. Lane s. v. الية). Ohne die *līje* würde das *šahm* schwere, harte Knollen in der Kubbe bilden.

4) In dieser, i. d. Wb. f. Bedeutung ist قلى synonym mit قلبية, nach Muḥ.:

القلبية ما قلى فجعل مع الطبخ ليطيبه. Andere Bedd. von قلبية s. bei Dozy, Bel., Zenk. s. v. und vgl. Mikl. I, 88. Das gewöhnliche 'eli besteht aus mit Butter zusammengeschmolzenem Schaffett, welches für das jeweilige Bedürfnis in einem Steintopf aufbewahrt wird.

بسمشكات *besmaškát*, grosse, mit Zwirn umbundene „Kuben“ mit Reisfüllsel und Tomatensauce.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht eine halb türk. Zwitterform, aus dem türk. پشمش, gekocht, und dem (aus dem griech. παξιμάδιον) stammende) arab.-türk. Fremdwort بقسماط, بشماط (s. Dozy), بكسمات (Zenk.) entstanden. Oder hängt es gar mit türk. بشمق *bašmak*, „Pantoffel“, zusammen?

داود باشا *Daūd bāšā*, kleine Fleischklösschen (*kufte*), mit Zwiebeln und Tomaten gebraten; wird wie das gewöhnliche *iahni* (يخني, Ragout, Mikl. I, 78) immer mit Reis (oder Burul) gegessen.

Etwas verschieden bei Dozy (nach Boct. und Bergg.); hingegen im Ustād 422 ganz wie oben ... داود باشا بالبنادوى. — Das dem Pers. entlehnte Wort كفتة wird bei Dozy und Muḥ. كفتة vokalisirt und beim Ersteren etwas verschieden erklärt. Die richtige Aussprache ist aber im Arab. wie im Pers. und Türk. mit *u* (*ü*) (Fl. V, 80, vgl. Mikl. Nachtr. II, 160), und die allgemeine Bedeut. ist „Klösschen“ (Meninski „polpettes“), ebenso bei Cad. 17 „*kofa* des poulpetons“. Vgl. auch: شوربة كفتة *šorbet kufte*, potage aux fricadelles, und Ustād 420 فصل ٤ فى الكفتات.

شيشبرك *šišbárak*, ganz kleine und runde Klösschen aus Brotteig, mit fein gehacktem Fleisch gefüllt und mit Knoblauch, Koriander etc. in Fleischbrühe und saurer Milch gekocht.

Findet sich nur Ustād 448 nebst einer langen Beschreibung, wo es neben شيشبرك auch شيش برک geschrieben wird.

عجة اسكندرانية, Fleischklösschen, mit Eiern, Mehl und Petersilie gebraten.

Das Wort عجة (Fränk. 34) entspricht bekanntlich dem europ. „Omelette“.

معلق مطبخ *mö'âl mutafgan*, Herz, Leber und Lunge in

einer besonders dazu bestimmten Pfanne (*tāgen*) zusammen gebraten.

In der Küchensprache heisst die Leber اسود البعلاق, die Lunge حبرا المع (Fem. wegen الرئة), und das Herz قلب المع. Entsprechende Benennungen für Leber und Lunge finden sich auch im Türk., Ngr. und Alban. (Meyer 271). Bei Dozy (nach Boct.) und Bel. wird unter مع auch die Milz mit einbegriffen. Bei Muh. (s. v.) heisst es dagegen: وما علق بالقصة¹⁾ من الكبد والرئة والقلب طاجين (in Alg. nach Beauss. طاجين) aus ngr. τηγανον, τηγάνι vgl. Dozy s. v. und Meyer 69, 430.

زغل مغل *zaral maral* [Äg.], der Magen (*kirs*) vom Schaf oder Kamel, in kleine Stücke geschnitten, mit Reis und *hijā* in Wasser gekocht.

Dieses Gericht ist vermutlich dasselbe, das bei Mehr. 26 „جغل مغل“ [ohne Vokale] *tripes*“ heisst; wohl unrichtig, da es keine arab. Wurzel جغل giebt. Der Sinn des sonderbaren Namens (vulgärar. زغل, Betrug) soll der sein, dass der Magen zu gleicher Zeit Fleisch und doch nicht (richtiges) Fleisch ist. *Maral* ist der bekannte *itbā* mit *m*, wie er besonders bei den Türken in arab. Wörtern beliebt ist, z. B. *ḥuṣḍān muṣḍān*, Pferd; *ʿamīṣ mamīṣ*, Hemd; vgl. قارش مارش, viande de mouton au riz (Dozy, nach Mehr. 32). — Das Wort حياق findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit „assaisonnement“ übersetzt, ebenso nur bei Dozy (nach Boct.) der Stamm حَيَّق „assaisonner“. Nach meinen Aufzeichnungen bedeutet حَيَّق mit dem N. act. جياق in Äg. eigentlich „mit einem Löffel oder auf einem Teller kosten, déguster“, um zu wissen, ob die Speise genug gewürzt (d. h. gesalzen und gepfeffert) ist. Dann ist حياق auch, und am gewöhnlichsten, das rechte Mass von Salz und Pfeffer an einer Speise, z. B. wenn man sagt: حَطَّ الحياق في الحلة.

1) الرئة ʿ, die Luftröhre (äg. *ḥungara*, schriftl. حَنْجَرَة und حَنْجُور);

ʿ, die Speiseröhre.

قَبَاوَة 'abāwe, Pl. -āt, Schafmagen, mit Reis, Erbsen u. Ähnl. gefüllt.

Nur bei Bergg. (Cuis. 9) und [Dozy nach] Muḥ.: الْقَبَّةُ مِنَ الشَّاةِ الْكَفْتِ وَهُوَ هَنَّةٌ ذَاتُ أَطْبَاقٍ مُتَصِلَةٌ بِالْكَرْشِ وَيُقَالُ لَهَا الْقَبَّةُ أَيْضًا بِالتَّخْفِيفِ وَبَعْضُ الْعَامَةِ يَسْمِيهَا الْقَبَاوَةَ وَابَا جُلَيْطِ الرَّاعِي. Zum Verständniss dieses (bei Dozy kurz mit: „le troisième estomac d'un animal ruminant“ wiedergegeben) vgl. Lane s. v. حَفْتٌ.

سَجُوقِ *seguk, suḡu', siḡi'* (türk. سَجُوق, Mikl. II, 160), Wurst aus gehacktem Fleisch und Reis in Schafdärmen. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

نَقَانِقِ *ne'dni'*, Beir. مَقَانِقِ (urspr. لُقَانِقِ, aus griech. λουκανικον, s. Fl. VI, 166; Fränk. 38, Meyer 250), Wurst aus gehacktem Fleisch mit Petersilie, Zwiebeln und Piniennüssen, auch شَلْشِيشَة *šelšiša* genannt.

Vgl. Dozy s. v. نَقَانِقِ; Hartm. 281 hat „mekānik, kleine Würstchen“, zum Unterschied von „salsiša Wurst“. Das letztere Wort (ital. salsiccia) findet sich sonst nur bei Wahrn. (deutsch-arab.) „Wurst شَلْشِيش“.

بُودِينَ *būdīn* [Jerus.], Pudding.

Findet sich nur bei Abcar. s. v. Pudding.

سَفِينَة *sfīne*, das weisse Fleisch an den Flügelknochen der Hühner. — F. i. d. Wb.

قَاوَرْمَة *kaurma*, geschmolzenes Schaffett, das mit Zusatz von ein wenig Salz für den Winterbedarf aufbewahrt wird.

Dieses bekannte türk. Wort قَاوَرْمَة *kavurma*, vgl. Mikl. I, 94, Nachtr. I, 61) bedeutet sonst so viel wie Frikassee (s. Dozy

s. v., Nof. 169, Cad. 16 „*kawirmah*“). Zu der obigen Bedeut. (etwa „das, womit das jeweilige Frikassee zubereitet wird“) vgl. Bergg. (Cuis. 66), „viande ... frite avec de la graisse; versée dans une jarre d'argile, elle s'y conserve pendant longtemps, et toutes les fois qu'on en veut, on en réchauffe pour servir à table“.

دمعة *dem'a* [Äg.], Sauce (= Syr. **مرقة**); neben dem in beiden Ländern auch gebräuchlichen italien. **صلصة** *salza*.

Das Wort **دمعة** in diesem Sinn findet sich nur bei Cad. 17 *dim'ah* und Mal. 157. — **صلصة** schreiben Cad., Mal. und Bergg. (s. v. Sauce) so wie ich, dagegen Dozy, Hartm. 243, Bel. Franç. und Ustâd **سلسة** oder **سلسا**. In Alg. heisst „Sauce“ nach Humb. 15 neben **مرقة**¹⁾ und **تغيسة**, auch **يدام**. Dieses sonst nirgends verzeichnete Wort kommt auch bei Humb. 13 neben **مرقة** in der Bedeut. „bouillon“ vor, hier aber mit Fragezeichen. Mein algier. Lehrer in Paris erklärte, für „bouillon“ sei **مرقة**, für „sauce“ aber **يدام** das gewöhnliche Wort. Eine Art Sauce heisst in Syr. **طَرَطُور**, wozu ausser (Dozy und) Muh. besonders Ustâd 94 **السلسلة او الطراطور** zu vergleichen ist. Schliesslich gehört auch das Wort **عقيدة** hierher, das nach den Wb. nur „Überzeugung, Glaubensartikel“ u. Ä. bedeutet²⁾, aber im Ustâd einen gewissen, mit den Bedd. von **عقيد** (thickened, inspissated, Lane) und **معقود** (s. unten **مقعود**) verwandten, technischen Sinn (etwa „Fleischextract“) hat, welcher aus den folg. Citaten (S. 92 u. 93) zu ersehen ist: **الفصل الثاني (في العقيدة) اي الروبة ان العقيدة تستعمل في المطابخ لتخول المرقة التي هي ركن السلسات قواماً ... (الروبة) الروبة تصنع بالسمن والطحين وتطبخ على نار هادئة ... وصفها في قصعة واحفظها للاستعمال ... (عقيدة السمن) تدعى روبة السمن ذلك الجزء من السمن الذي يضاف الى الخضرة والسلسات عند اخراجها عن النار وتقديبها على السفرة ... (عقيدة بالسمن والكريمة)**

1) Mach. 377 hat **مرقة** sauce, bouillon, Ben Sed. Franç. sauce *marga*, bouillon *merqa*, aber Dial. 173 *marga* bouillon.

2) Nur Wahrn. giebt daneben auch die Bedeut. „Rosenconserven, Bonbon“.

تلك الروبة تستعمل للشوربا والخضرة وتكون من سمن وكريما تضعها في شوربية. Jene kulinarische Bedeut. des hier- nach mit عقيدة ganz synon. Wortes روبة, wie auch die WW. كريما (crème??) und شوربية f. i. d. Wb.

زفرة *zefra*, das von Fleischsuppe u. Ä. abgeschäumte Fett.

Diese Bedeut. findet sich nur bei Huart 62, welcher *zafre* schreibt, und im Ustâd, z. B. واتشط الزفرة عنه (S. 420, passim).

بيض مشوى *béd mešwî* [Äg.], Eier in der Asche gebraten — das Ei zerbricht (يطق), ein Teil des Gelben fließt in die heiße Asche, und wenn dieses nebst dem in der Schale zurückgebliebenen hart geworden ist, wird Alles aus der Asche herausgenommen und gegessen — zum Unterschied sowohl von مسلوق (oder مغلي), in Wasser gekochte Eier, als von مغلي, in der Pfanne mit Butter oder Öl (häufig unter Zusatz von Honig, Datteln oder Käse) gebratene Eier.

بيض مفصوص *béd maf'ûs* [Äg.], „geknetete Eier“. Die Eier werden hart gekocht (*meštawî*), geschält und mit Öl (oder Butter) und Käse zusammengeknetet.

Die Wurzel فعض, die bei Freyt., Kazim., Lane, Muḥ., Bel. und Wahrm. fehlt, und bei Dozy sich nur mit der einzigen Form مفصوص, *écrasé*, *aplati* (nach Boct.) vertreten findet, bedeutet in Äg. „mit den Fingern zerdrücken, zerkneten“ (wie eine Dattel, um den Kern herauszudrücken), zum Unterschied von لت, „mit beiden Händen kneten, rollen, dann und wann mit Faustschlägen (*lukkāmīje*¹) klopfen“ (wie einen Dattelteig). In Alg. bedeutet hingegen فعض (nach Beauss.) „fouler, luxer, enfoncer, forcer (porte, coffre); fausser (clef)“. Die Wur-

1) Das Wort لكامية findet sich nur bei Dozy (und zwar ohne Vokale), wo es (nach Boct.) mit „coup de la main sur la tête“ übersetzt wird. *Lukkāmīje* scheint jedoch, wie auch das i. d. Wb. f. Fremdwort بنية *buṇja* (neugr. *μπονιά*) „geballte Faust“ (ohne Schlag) zu bedeuten. Zur Bedeut. der Wurzel vgl. unten عجمية.

zel **فصص** ist wohl ursprünglich nur eine Umstellung von **عفس**, terrasser, lutter (Bel.); écraser (Dozy, Beauss.); kneten, reiben (Wahrm.); vgl. **عفس**, vaincre dans la lutte, courber, plier (Bel.) — Für **مُستوي** in dem obigen, i. d. Wb. f. Sinn giebt Hartm. (s. v. **Éi**) als syrisch: *maslūk taijīb*, Ustād 313 sonderbarer Weise: **مسلوق رخوًا**. In Dam. hörte ich oft das einfache **مسلوق** in demselben Sinn. „Weich gekocht“, in Syr. **برشت** *berist* (aus pers. **پُرشته**, gekocht, im Ustād **فبرشت**, vgl. Dozy s. v. **فبرشت**), heisst in Äg. **نص سوا** *nussē siwa*, oder etwas härter **ثلثين سوا** *tultén siwa* (in den Wb. nachzutragen).

بيض مكبر *béd muḥammad* [Äg.]. Die Eier werden weich gekocht (*nuss* oder *tultén siwa*, s. oben), geschält, in eine Pfanne mit geschmolzener Butter (*mesli*) gelegt, und, wenn sie so viel Butter wie möglich aufgesogen, sind sie fertig zum Essen.

Die kulinarische Bedeutung des Stammes **حبر** ist bei Dozy (nach Boct.) nur die gewiss ursprüngliche „rissoler, rôtir pour donner une couleur rousse, faire rôtir“. Nach Beauss. hat das Wort vier verschiedene, hieher gehörige Bedeutungen: „dorer, en faisant rôtir, frire; rôtir à la casserole; rissoler; gratiner“, wovon die erste und dritte mit Dozy und die zweite mit meinen Aufzeichnungen aus Äg. übereinstimmt. In diesen heisst es: „**حبر** [Äg.], das Fleisch in einer zugedeckten Kasserolle mit Wasser und Butter so lange braten, bis es davon so viel wie möglich in sich aufgenommen hat, schmoren, **لحم ناشف** = **لحم مُش مكبر**“. Die letzte Bedeut. bei Beauss., „gratiner“, findet sich im Ustād, wo unter den **اصطلاحات** (S. 493) das Wort **حبر** folgenderweise erklärt wird: ¹⁾ **حبر يكبر المكموم على المصبع** او قليًا واخصها ان تحوّل الاشكال رونقا باضافة مسكوق... **الخبز اليها**. Zu der von mir und Beauss. gegebenen Bedeut. „rôtir à la casserole“ (d. h. „schmoren“) ²⁾ vgl. **كبر** dünsten,

1) Das Wort **مصَبَع** bedeutet in Syr. Rost (**للحديد يشوق**) **اصابع مشتبكة من الحديد يشوق** (عليها اللحم, Muh.). Der i. d. Wb. f. Plur. ist im Ustād **مصبعات**.

2) Dieselbe wird auch durch die im Ustād gegebene, genaue Beschreibung von der Zubereitung der *lahme muḥammara* faktisch bestätigt. Es heisst nämlich dort, S.

dämpfen (eine Speise)“ (Krem. Not. 22), „خمر tremper, s'imbi-ber, خمر faire tremper, détremper“ (Beauss.) und تخمر (s. unten كشك, S. 388). An diese Wörter خمر, حمر, كمر reiht sich innerhalb derselben Begriffskreise endlich auch قمر an. Im Ustâd heisst es S. 117: الفصل الثاني في المكمرات ان التكمير او التقير فعلى المصبع (1) قمر (nach Boct.) mit „griller (le pain)“ und (nach Mehr.) mit „cuire“, wie auch مقمر (nach Boct.) mit „rôti (morceau de pain)“ und (nach Mehr.) mit „pain frais“ übersetzt. Nach meinen Aufzeichnungen ist مقمر braun gebraten (von Kubbe u. dgl.), braun gebacken, mürbe (von Backwerk)“.

بيض مبشش *béd mümaššis* [Äg.], angefaulte Eier, zum Unterschied einerseits von تازه *b. tâze*, frische, und andererseits von متن *b. munattin*, ganz faule Eier.

Diese Bedeut. des Wortes مبشش f. i. d. Wb. Das in Äg. wie in Syr. sehr gewöhnliche pers. Lehnwort تازه (Mikl. II, 172) findet sich nur bei Nof. 165, Sal. 36, 39, 40 und Nakh. 53 verzeichnet. Von den meisten Dingen (Fleisch, Butter, Früchten, Eiern, Gemüse, Brod) werden *tâze* und das synom. arab. طرى *tari* fast unterschiedslos gebraucht. Von anderen (wie Milch,

خذ كيلواو .. جرام من اللحم وانزع منه العظام 146, unter jener Rubrik: وشكة بشحم الخنزير وضعه في طنجرة ومعه من المرقة دسيلتران وضعها على النار ولا تزال تغلى حتى تخثر المرقة واحذر من ان يلصق اللحم في قعر الطنجرة ومتى اخذ زوم العجل صبغة مصفرة ... اصف اليه ٩ دسيلترات من المرقة واطبخ ساعة. بوقف الى ان تخثر المرقة والطنجرة مغطاة نحو ثلاثة ارباعها حتى اذا انتهى الغليان ارفع الغطاء وضع مكانه غطاء من صفيحة كباب حلة 106 Cad. 1. Endlich wird Cad. 106 als synonym mit لحمه محمرة angegeben, was ganz wörtlich dem schwed. Namen für dieselbe Sache „Grytstek“ („Kochtopfbraten“) entspricht.

1) Bei Freyt., Kazim., Lane, Muḥ., Bel. und Wahrn. fehlt diese IIte Form gänzlich; bei Beauss. bedeutet sie „jouer de l'argent“, was sonst قامر heisst.

Wasser u. dgl.) kann nicht *ṭari* (urspr. „weich, feucht“ = رطب), sondern nur *tāze* gebraucht werden. Der Unterschied liegt wohl eigentlich darin, dass der Gegensatz von طري يابس (oder ناشف), von تازه aber بائت (türk. بايات), übernünftig, alt.

شكشوكة *saksūka* [Äg.], Köpfe von grossen Fischen (قرموط und بياض, Welsenarten, قشر كبير, Barsch, خشابي u. A.), mit Öl, *kisk* (s. unten S. 388) und *hijā* (s. oben مغل gekocht).

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes شكشوكة vgl. مشكشك bei [Dozy nach] Mehr., Name eines Fischgerichts, und زقزوقة (bei Dozy) ein Nilfisch. Das i. d. Wb. f. Wort خشابي bezeichnet vielleicht eine der im Nil so zahlreichen Welsenarten.

كوسا مكشي *kūsa meḥši*, Kürbisgurken, mit Fleisch und Reis gefüllt, und mit Djenerek (oder Granatäpfeln), Salz und Pfeffer gewürzt.

Bergg. (Cuis. 6) hat: „قثا مكشي *qoḥusa mouḥshi*, petites courges farcies“, mit Verwechselung von قثا, concombre, und كوسا, cource; vgl. die Note 3, S. 370 f. wie auch zu „Djenerek“ die Note S. 372.

كوسا مفركة *kūsa mufarraka*, grosse, in Scheiben geschnittene Kürbisgurken, mit fein geschnittenem Fleisch und Eiern in Wasser gekocht.

Der Stamm فرك bedeutet sonst nach den Wb. nur „zwischen den Fingern heftig zerreiben“. Als Subst. kommt das Wort مفركة nur Uṣṭād 318 (٢١٨) ¹⁾ in der Rubrik (مفركة البصل) vor, ohne dass der eigentliche Sinn des Wortes aus der folgenden Beschreibung hervorgeht, es sei denn, dass er in den Worten واقطع كل بصلة قطعتين steckt. Andere Speisennamen von derselben Wurzel s. bei Dozy s. vv. مفروكة und فريكية.

1) Die Paginierung des Buches ist an drei oder vier Stellen ganz auf Abwege geraten.

(? قبلما) *kûsa 'ablama*, kleine Kürbisgurken, mit gehacktem Fleisch gefüllt und mit einer Sauce von Milch und Piniennüssen.

Das i. d. Wb. f. Wort 'ablama¹⁾ ist wohl türkisch, vielleicht قبلما *kablama*, Einhüllung, Umwicklung.

(? بسطة) *kûsa abu-başı*, grosse Kürbisgurken, in Stücke geschnitten und an der Sonne getrocknet.

Was *abu-başı* eigentlich bedeutet, weiss ich nicht. Hängt *başı* mit türk. باصدرمه, پاسطرمه (griech. παστράμας), an der Sonne gedörrtes Fleisch (Zenk., vgl. Dozy s. v. بسطرمه, Mikl. II, 140, Nachtr. II, 11), mit قبلان بصطى, léopard (Dozy nach Boct.), oder mit dem in Äg. neben بفتيك, بفتيك *bifték* gebräuchlichen كولباصى *kulbasti* (türk. كولباصدى), Beefsteak, zusammen?

كوسا صيامه *kûsa şijâme*, (etwa) courge maigre (vgl. Dozy s. v. صيامه). Reis, Tomaten, Eieräpfel, Kichererbsen, Zwiebeln, Nüsse, Knoblauch, Koriander, Petersilie, Salz und Pfeffer wird, Alles zusammen, fein geschnitten, gestossen, mit Öl und hamd (s. S. 368) in Kürbisgurken gefüllt und in Wasser gekocht.

كوسا حامض *kûsa hâmod*, Kürbisgurken mit „Bärenpflaumen“ (s. unten خوخ), Minze, Knoblauch und Öl; wird mit ruzz bezét wabaşat me'î gegessen.

كوسا مقلى ببقدونس *kûsa me'î beba'dûnis*, Kürbisgurken mit Petersilie gebraten; wird häufig als Salat (*şalata*) gebraucht.

Das Wort سلطة (bei Dozy سلطة, bei Hartm. 336, Mal. 158, Cad. 17 سلطة, bei Ben Sed. Franç. شلاصة *cheldâa* ou سلطة *slâta*, Beauss. شلاطة und شلاصة, Pl. شلائص,

1) Es findet sich nur Ustad 424 in der Rubrik قبلما الدجاج, allein die folgende Beschreibung der Zubereitung, wo ebenfalls gehacktes Fleisch und Pinien-nüsse als wichtige Ingredienzen erwähnt werden, giebt gar keinen Aufschluss über den eigentlichen Sinn des Wortes قبلما.

Mach. 430 شلاضة, meistens aber سَلْطَة geschrieben) bedeutet Salat im allgemeinen, als Zukost. Die gewöhnliche Salatpflanze, Lattich, heisst bekanntlich خَسّ *ḥass* (Löw 175, Fränk. 142); eine andere ist ägypt. كَبَر *kabar*¹⁾. Weitere in Dam. beliebte Arten zubereiteter Salate sind: كوسا بزيت, fein geschnittene Kürbisdurken, an der Sonne getrocknet, mit Petersilie, Essig und Öl; خيار مخلّل (oder مكبوس), Essigdurken, Durken-salat; خ' بلبن ونعنع, Durken mit saurer Milch und Minze; قرّة حرة²⁾, bittere Kresse.

روحه طَبَّخ *ṭabbah rūḥu*, Eieräpfel und Fleisch, mit Tomaten, Zwiebeln, Knoblauch, Minze und *ḥamd* gekocht.

Dasselbe Gericht wird Ustād 445 unter dem Namen الطباخ beschrieben, nur mit Kichererbsen statt Tomaten und *ḥamd rumḥān* statt *ḥamd* (vgl. S. 368).

منسفة *mnessefe*, geschälte, und in Scheiben geschnittene Eieräpfel, mit grossen Stücken Fleisch und Salz zusammen gekocht.

Zu der Bedeutung dieses i. d. Wb. f. Wortes vgl. bei Dozy (nach Muḥ.) مَنَسِف الرز *monceau de riz cuit*, und bei Beauss. نَسَف *souffler, gonfler, bouffer*.

1) Nach Mehr. 34 bedeutet dieses كَبَر (bei ihm ohne Vokale wie bei Dozy كَبَر?) „feuilles de la plante *labaṣān*“, d. h. von *Sinapis arvensis* (Dozy s. v. لبسان), „Acker-

rettig, grauer Senf“, خردل برّی (Löw 178). Nach meiner Aufzeichnung ist: كَبَر *kabar* [Äg.] eine Art Salatpflanze (nicht dieselbe wie der Senf, wie bei Soc.-Bæd. 87), die unter dem Getreide auf den Kornfeldern wächst. Ob dieses Wort wohl mit dem aus dem Pers. entlehnten schriftar. کَبَر (vulgärar. کَبَار, nicht mehr كَبَر wie bei Dozy und Löw 262), Kapern, ursprünglich identisch oder später damit zusammengefallen ist?

2) Die Form *ḥurra* (statt *ḥarra*) ist nur wegen des Reimes da; vgl. die Wortspiele mit حَرّة, Durst, und قَرّة, Kälte, bei Muḥ. (s. v. قَرّة). Übrigens giebt es auch eine 'urra *ḥolwa*.

مفصح *mfaṣṣaḥ*, gebratene Eieräpfel, mit Knoblauch und Salz zu einem Teig geknetet; werden die Eieräpfel roh gebraucht, wird Öl oder saure Milch zugesetzt.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist wohl richtiger mit **س** zu schreiben, da die Bedeutung des übrigens sehr seltenen Stammes **فصح** „sich nicht bekümmern um“ (**تغابى عن**, Muḥ.), sich nicht leicht mit dem Namen einer Speise vereinbaren lässt. Vgl. dagegen **فسح**, *dépêcer* (Spitta, Contes V, 5), **فسح** *fṣiḥ*, *poissons salés* (Hering, Anchovis etc.).

منزلة *mnezele*, Eieräpfel, in Butter gebraten, „*belahme şarîre*, *bel. kebîre*“, mit kleineren oder grösseren Fleischstücken darüber (vgl. Dozy s. v.). — **منزلة بنادورة**, grüne Tomaten, in Butter gebraten.

بابا غنوج *bâbâ ṭannâḡ*, Eieräpfel, Zwiebeln und Knoblauch, mit Öl, Salz und *ḥamd* gekocht (eine sehr schlechte Speise). — F. i. d. Wb.

مجدة *mugeddara*, Linsen und Reis (oder Burṭul) zusammen gekocht, mit kleinen Streifen von gebratenen Zwiebeln darüber; wird mit Fleisch, oder, als Fastenspeise, mit Öl gegessen.

Die genaue Beschreibung bei Landb. 77 erwähnt nur die Zubereitung mit Burṭul, Bergg. (Cuis. 68, 48, 49) und Ustâd 468, 470 nur mit Reis. Den sonderbaren Namen, etwa „pockenarbig“, erklärt Muḥ. folgenderweise: **فيكون حبّ العدس على وجهه [يعنى وجه الطعام] كحبّ الجدرى**

كرنب مكبور *krumb makmûr* [Äg.], Kohl (*krumb*), mit Knoblauch und *ḥijâ* (s. oben S. 377) gekocht, und, wie gewöhnlich in Äg. alles *tabîḥ ḥudra*, mit *ta'lije* übergossen.

Diese Bedeut. des Wortes **مكبور** f. i. d. Wb. (vgl. das folg. Wort). Nur Dozy hat in ähnlichem Sinn ein Subst. **مكبور**,

étouffade, ragoût (nach Boct.). Sonst bedeutet مكبر in Syr., wie bekannt, „umwickelt, eingehüllt“ (vgl. م'بالازهار, Krem. Beitr. II, 47), und wird in Dam. besonders von Obst (Apriksen, Birnen u. Ä.) gebraucht, das, um früher zu reifen, mit ورق جوز umwickelt wird. — تقلية ist in Äg. Butter mit Zwiebeln und Knoblauch, „sauté“, in einer besonderen kleinen Pfanne, *táset ta'láje*, von Eisen oder Kupfer, zum Unterschied von der gewöhnlichen *me'láje* von *fuḥār* (vgl. Dozy s. v. تقلية).

مكمورة *makmúra*, kleine Stücke Kohl (*me'fáf*) oder Kohlrabi (*krumb*) mit gebratenem Fleisch und Koriander.

Dieses Wort findet sich nur Ustád 463 in der Rubrik مكمورة الملفوف. Zur Bedeut. vgl. das vorhergeh. Wort.

حرق اصبعه *ḥorra' ašba'u(h)*, Zwiebeln, Knoblauch, Minze und Brod, mit *ḥamd summák* (vom Sumachbaum, Mikl. II, 161, Nachtr. II, 30, Löw 43) und Salz in Wasser gekocht. — F. i. d. Wb.

مدفونة *medfúne*, Reis, mit Piniennüssen, Zwiebeln, Zimmt, Pfeffer und *ḥamd summák* gekocht.

Bei Dozy (nach Muḥ.) „mets composé de légumes et de riz“, bei Bergg. (Cuis. 69) „choux au riz“.

قربصة *'uréša* [Äg.], kleine Klösse von Bohnen, in Öl mit Koriander und Pfeffer gebraten; von der Grösse eines Riál, aber dreimal so dick. — F. i. d. Wb.

كزبرية *kuzbaríje*, besteht heutzutage aus Zwiebeln und Piniennüssen, ohne allen Koriander (*kuzbara*), mit Öl und Essig gekocht. Mit oder ohne Reis ist die *kuzbaríje* besonders als Fastenspeise sowohl bei den Muslimen als den Christen sehr beliebt.

F. i. d. Wb. — Die allgemeine Relationsendung يّة wird

sehr häufig verwendet, um Speisennamen zu bilden; vgl. Landb. 78 und Bergg. (Cuis.) N°. 19 b—e, 30—32, 100, 102, 108 (alle bei Dozy nachzutragen). Aus dem kleinen Wörterverzeichnis bei Mehr., das Dozy glaubt gänzlich verwertet zu haben, erwähne ich hier die zwei bei ihm fehlenden Wörter „بغلية“ *lentilles au riz* und „بدية“ *plat à lait*. Dazu kommt bei Krem. Beitr. II, 59 „نرجسية“ eine Art Eierspeise“ und in den Not. حصرمية, خيطية, ريباسية, رخية, Alle bloß mit „eine Speise“ erklärt.

تفاحية *tuffāhīje*, Äpfel und Fleisch zusammen gebraten; wird immer mit Reis gegessen.

Nur bei Krem. Not. 10 „eine aus Äpfeln bereitete Speise“.

كشك *keš(e)k* (pers. كَشَك). Burṭul (s. die Note 1, S. 374) wird mit Milch übergossen und vier bis fünf Tage lang der Sonne ausgesetzt. Wenn es ganz trocken ist, reibt man es zu feinem Mehl, das für kommenden Bedarf aufbewahrt wird. Bei der Zurichtung zum Essen wird es mit etwas Fleisch in Wasser gekocht (eine furchtbar saure, nur bei den Bauern gebräuchliche Speise); vgl. die anderweitigen Erklärungen bei Dozy. — مطبوخ *kisk maṭbūḥ* [Äg.]. Der *kisk*, bei den Bauern oder auch beim *ḥudārī nāsīf* fertig gekauft, wird in so viel Wasser gelegt, als eben der *kisk* in sich aufnehmen kann (يتنخمّر oder يبوش). Dann wird der *kisk* gekocht, und je nachdem er sich verdichtet (يجمد), wird Wasser und *ḥijāʿ* (s. S. 377) zugesetzt. Wenn die Speise fertig ist, servirt man (يغرفو) sie auf Tellern mit *taʿhīje* (s. S. 387) darüber (يرش رشوها عليه).

Der Gemüse- und Fruchthandel in Kairo ist auf verschiedene Kleinhändler verteilt, von denen ich hier ein gewiss nicht vollständiges Verzeichnis gebe, wörtlich so, wie dasselbe sich in meinen Aufzeichnungen findet, nur mit der zwischen eckigen Klammern hinzugefügten Erklärung derjenigen Wörter, die nicht oben (S. 368 ff.) oder unten im Abschnitte „Früchte“ erwähnt sind.

خَضْرَى ناشف *ḥuḍarī nāsif*¹⁾: ruzz, 'ads, tirmis, m(u)lū-
ḥīje [Corchorus olitorius, Löw 250] nāsfe, nā'na' nāsif,
kišk, tām, baṣal, kurrāt [كُرَات, Lauch, Löw 226, Fränk.
144], malḥ, filfil, ba'dānis, ḥaṣab [Holz], isrāk اشراق²⁾
[Splitter von trockenem Holz zum Feuermachen, Kien;
ein Splitter, isrākā].

خَضْرَى اخضر *ḥuḍarī aḥḍar*¹⁾: 'ul'ās قلّاس [Colocasia,
Löw 240], betingān eswed, betingān aḥḥad [?], bet. aḥmar
(oder bet. 'uṭa), fūl aḥḍar, ḥubbēze [Malven, Löw 360],
lūbiye, fāṣōliye, rigle, ḥass, s(a)bāniḥ [Spinat, Löw 385,
Mikl. Nachtr. I, 48, Baist 59 „aus ngr. σπανάκι mit Vo-
kalassimilation der ersten Silbe aus mgr. σπινάκι“, Meyer
390], k(o)rumb, 'arnabūt, ḥarsūf [Artischocken³⁾, Baist 35,
Mikl. Nachtr. II, 125], gezer rūmī [Möhren, gelbe Rüben⁴⁾,
Löw 86], baṭātis, kurrāt abu sūša [?, viell. so viel wie ابو
شوشة sauge (Salvia)“, Dozy s. v. ابو], šebet شَبِت, Dill,
Löw 373], kar'a asfar, kar'a kōsa, kar'a meddādi [?].

1) F. i. d. Wb.

2) Dieses i. d. Wb. f. Wort, wohl eigentlich *asrāk* auszusprechen, ist natürlich
zunächst als Plur. eines ächterab. شَرَق „Splitter“ zu betrachten. Möglicherweise
könnte es jedoch aus dem bei Meyer 19 angeführten „cat.-alb. *askra* „legna di quercia
secche“, cat.-prov. *ascla* „Splitter (aus lat. *assula* = *astula*)“, mit Anlehnung an شَرَق
fendre; شرَق brillen, entstanden sein.

3) In Syr. ارصى شوكة *ardī šōke* (aus Artischocke), in Alg. قَرْنُون, قرنين,
in Tun. (nach Mach. 429 und Beauss.) فَنَارِيَّة (Löw 293).

4) In Alg. heisst „carotte“ nach Beauss. und Ben Sed. زُرْدِيَّة *zrūdīje* oder
سَنَارِيَّة (Beauss. „carotte sauvage“, in Tun. nach Ben Sed. (Suppl. 898) und Mach
429 سَفَنَارِيَّة *sfennārīja*. Bei Dozy werden سَنَارِيَّة, سَفَنَارِيَّة und سَفَرَانِيَّة mit
„panais“ [Syr. جَزْر ابيض] übersetzt, und in seinem Gloss. des mots espagnols 224
„peut-être comme une très-forte corruption de *pastinaca*“ betrachtet; eher könnte
wohl σπαφυλῖνος, اصطفلين (= جَزْر, s. Löw 86) zur Erklärung heran-
gezogen werden.

جَنَانِي *gendinī* oder بَخْشَوَانْجِي *baḥšawāngī*¹⁾: *ḥummēd* [Sauerampfer, Löw 169], *k(e)rafš* [Sellerie, Löw 222, Fränk. 144], *hendeba* oder *hendebje* [Cichorien, Löw 255], *bengar* [rote Rüben, Mikl. II, 139, Löw 273, Meyer 321 in Syr. شَوْنْدَر oder öfter شَمْنْدَر²⁾] und Blumen.

طَرْشَجِي³⁾ *tursagi* oder مَخْلَلَاتِي⁴⁾ *muḥallilātī*: *lift* [weisse Rüben, Löw 241], *ḥijār muḥallil*, *baṣal muḥallil* und alle anderen Sorten sauer Eingemachtes.

حَمَارِ رِفِي *ḥammār rīfī* (*fellāh*): *mellāne*⁴⁾ [?] mit grünen Erbsen darin, *ḥummuṣ aḥḍar*, *fūl aḥḍar*, *mulūḥje aḥḍar*, *ḥijār*, *besilla*, *mišmiš*, *ḳāūn*, *bersīm* [Klee], *tīb* [Stroh, Löw 160, Fränk. 124].

نَقْلِي *no'alī*: *ḥarrūb* [Johannisbrod, Mikl. I, 72, Nachtr. I, 45, Löw 176, Fränk. 141], *ṣnēbar*, *lōz* [Mandeln, Löw 374, Fränk. 145], *fustuk* [Pistazien, Löw 69, Fränk. 143, Mikl. I, 61, Nachtr. II, 116, Baist 34; nach Meyer 104 „wahrsch. persisch“], *tīn*, *belah*, *mišmiš ḥamawī nāsif*, *‘enndb* [عَنْاب, Jujuba, Löw 285], *zebīb* [Rosinen] (aber nicht *‘enab*), *wišna* [Weichseln, griottes, aus ngr. βύσσινα, slav. višnja, Meyer 473], *bunduḳ* [aus (καρυον) ποτικον, Haselnüsse, Löw 48, Fränk. 139, Mikl. I, 60, Nachtr. II, 116], *gōz beledī* [Wallnüsse, Löw 84], (aber *gōz hindī*, Kokosnüsse, bei einem besonderen Mann „bejjā‘ gōz hindī“), *gastana* oder *abu ferwe* [كستنة, Kastanien, Mikl. II, 110, Meyer 191], *‘amareddīn*,

1) Dieses aus dem türk. باغچوان stammende Wort findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 15 „بَخْشَوَانْجِي“ Gärtner.

2) Vgl. Landb. 79. Bel. hat nicht شَوْنْدَر, aber neben شَمْنْدَر auch شَمْنْدُور. Die beiden letzteren Formen, wie auch die in Alg. gebräuchliche Form بَنْجَار (Beauss.) oder بَانْجَار (Ben Sed.) f. b. Dozy.

3) Dieses i. d. Wb. f. Wort sollte wohl eigentlich تَرْشِيَجِي (aus pers. تَرْشِي) geschrieben werden, vgl. Dozy s. v. تَرْشِي. Cad¹ hat „cornichons طَرْشِي“ (s. قَشَّة S. 393), Beauss. „fruits طَرْشِي, légumes confits au vinaigre“, und Wort. (Melh.

703) „pickles (طَرْشِي), مَخْلَل“.

4) F. i. d. Wb.

sukkar (weisser und roter Zucker), *melabbis* [Dragee, Zuckermandeln u. Ä.], *neša* [Stärke].

فكهاني *fakāhānī*: 'enab, ḥōḥ, bar'ūd, kummētra, tuḥḥāḥ, mīsmīs beledī, kāūn, belah 'amri, s(e)fargal [Quitten, Löw 144], tūt frengī [Erdbeeren¹⁾], neḥk [vgl. Dozy s. v. und Löw 283], baṭṭiḥ, burtukān, turung, līmūn [Mikl. II, 119] ḥelu, aber nicht līmūn ḥāmod, mōz [Bananen, Löw 336], kerāz²⁾ [Kirschen], tīn, 'agwa und 'agamīje [s. unten عجبية].
معاجيني³⁾ *ma'āgīnī*: ma'āgīn [s. Dozy s. v. معجون], ḥašš, 'er' gindḥ [عرق جناح⁴⁾], eine Pflanze, die mit 'asal abjad ein Universalheilmittel bildet.

برغل بفرش *burṭul befars* oder *ruzz befars*, Burṭul oder Reis, mit einer Schicht von gehacktem und gebratenem Fleisch darauf. — F. i. d. Wb.

يهودي مسافر *jehūdī m(e)sāfir*, Burṭul, mit Eieräpfeln oder Tomaten gekocht. — F. i. d. Wb.

لقمة القاضي *lu'met el-kādī* [Äg.], feine Fastenspeise in der Form runder Datteln (بلح مكبت) und mit der Farbe von Sesamöl (*sīreg*); wird auf folgende Weise bereitet: Öl, aber nicht Olivenöl, sondern *zēt el-ḥass*, *zēt ḥārr*, oder *sīreg*, wird in einer *tāse* (*sīni* oder *nehās*) gekocht (*zēt ma'dūḥ*), dann werden aus gewöhnlichem Brotteig, ohne Sauerteig (*ḥamīr*), aber mit Zusatz

1) So auch in Syr. In Algier heissen sie توت الارض (Beauss., *Dozy*) oder القاع (Beauss., *Ben Sed.*); in Tun. tragen sie den ital. Namen *fraoula* (Ben Sed. Suppl., ngr. φράουλα; Mach. 428 ist wohl nur Druckfehler).

2) In den Wbb. finden sich nur die Formen كرز و قراسيا, vgl. *Dozy* s. vv. und Löw 151.

3) Bei *Dozy* معاجيني.

4) F. i. d. Wb.

von 'er' *heláwe*, kleine, runde Stücke mittelst eines Tüsschens (*fingál*) herausgestochen, in das Öl gelegt, und wenn sie dasselbe aufgesogen, was durch den 'er' *heláwe* erleichtert wird, mit Honig oder Zucker gegessen.

Bei Dozy findet sich *لقمة قاضي* (nach Boct.) nur mit „*échaudé*“, bei Cad¹ 105 *loucmít il càdi* mit „*brioche*“ erklärt. — Über *زيت حار* vgl. Dozy (s. v. *زيت*); *ز' الخس*, Lattichöl, finde ich nirgends erwähnt. — *قدح* wird in Äg. häufig, in Bezug auf Öl, Butter u. dgl. mit dem i. d. Wb. f. Sinn von „kochen“ (= dem allgemeinen *غلي*) gebraucht. — Welche Pflanzenwurzel unter dem i. d. Wb. f. *عرق حلاوة* zu verstehen ist, habe ich damals sicher gewusst, aber leider versäumt aufzuschreiben. — *فنجال* ist eine vulgäre, besonders in Alg. allgemeine Aussprache des Wortes *فنجان* (aus dem pers. *پنجان*, türk. *فلجان*, vgl. Mikl. I, 61, Nachtr. I, 39, II, 116, Meyer 105).

فتوش fettús, fetús. Altes, trocknes Brot wird ins Wasser gelegt; weich geworden, wird es, nachdem das Wasser herausgedrückt ist, mit fein geschnittenen Gurken (oder Zwiebeln), Minze, Portulak, Oliven, Salz, Essig und Öl gegessen.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

بشار busár, geröstete Maiskörner; wird meistens nur von Kindern gegessen. — F. i. d. Wb.

زعتار (*سعتار, صعتار*, Löw 325, 426, Fränk. 143) *zâtar* heisst ein auf folgende Weise zusammengesetztes Frühstückessen: 2 *okúje* Thymianblätter (*ورق زع*), $\frac{1}{2}$ ok. geröstete Kichererbsen (*قُضامة 'odáme*), $\frac{1}{2}$ ok. Fruchtkerne (*بز bizr*) und eine grüne Wassermelone, Alles mit *da''a* gewürzt und mit Brezeln (*كعدك kâk*, Fränk. 35) gegessen.

Die *دقة* ist eine Mischung von Gewürzen, welche nach der Aussage meines Gewährsmannes in der Regel aus Salz, trockenem Koriander, Anis, *habbet baraka* (s. Dozy s. v. *حب*), Zimmt

und Fenchel (*sumār*¹) besteht. Dozy hat (nach Muh.) nur **دقة** **الكرش** (eine ganz andere Mischung). Die in Äg. gebräuchliche **دقة** besteht gewöhnlich nur aus Salz und Pfeffer und wird auf Reisen in grossen hornähnlichen Gefässen mit schmalem Hals und enger Öffnung (mit Pfropf) aufbewahrt.

عقوم, eine Art Gemüse, die vom Gebirge kommt und im Schnee wachsen soll.

F. i. d. Wb. Ob es wohl mit **عكوب**, cardon, vgl. Dozy s. v. **عكوب** und Löw 272, identisch ist?

قشة 'ašša [Äg.], kleine, halbreife Gurken, in Essig einge-
macht.

Findet sich nur Sal. 39: „**قشة** **خيار** *khiaṛ kacha* cornichons“, und Cad¹ 105: „**قشة**, **طرشي** *tourchi*“ (vgl. S. 390, Note 3), „cornichons“.

2. Backwerk, Süssigkeiten, Konfitüren u. dgl.

مرَبَّيات, (**حلاوى**, schriftar. **حلويات**, **حلاويات**, **معجنات**).

Der Teig heisst im allgemeinen **عجين** 'aġīn, der für besondere Zwecke bereitete, dünne Blätterteig **ورق** *wara'*²). Das Brod (Syr. **خُبز**, Äg. **عَيْش**)³ wird in den Städten immer von Weizenmehl (Syr. **طحين**, Äg. **دقيق**, Fränk. 33) gemacht.

1) Diese vulgäre Form f. i. d. Wb. Zu den schriftar. Formen **شَمَر**, **شمار** (Lane), **شُمرة** (Muh.), **شُمرة** (Freyt., Kazim.), **شُمرة** (Löw 382) giebt Dozy (nach Boct. und Mehr.) **شمر** und Bel. **شمر**, Löw *šemmār* als vulgärer. Das Wort bedeutet übrigens hier und da auch „Dill“.

2) Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

3) Im Sudan bedeutet **عيش** Durra (Getreide), bei den transjordan. Beduinen hingegen „gekochte Speise“ = **طبيخ**.

Der gewöhnliche runde „Laib“ „un pain“, heisst رغيف *rērif*¹⁾, mitunter رغيفة, und, wenn er, soeben vom Bäcker gekommen, ganz hoch aufgegehren ist, مرقدة²⁾ *mra'ade*. Die Krume heisst in Syr. libb oder lubb (schriftl. لُب), in Äg. libābe (nicht لِبَابَة wie bei Dozy), und das Probebrod, woran man sieht, wie das Gebäck ausgefallen ist, wird تجربة (f. i. d. Wb.) genannt.

خبز ملح *hubz mlawah*. Der Teig wird zu sehr dünnen, grossen, weichen Kuchen geknetet, welche dann, schwachgelb gebacken, wie Zeug zusammengerollt werden. — خ' عسكى *h. askari* (Kommissbrod), einfaches, wohlfeiles Brod in grossen, runden Laiben (à 10 para). — خ' إسبانيا *h. isbānia*, pain d'Espagne, bekanntes, europ., nunmehr auch bei den Pastetenbäckern in Dam. (*fatâtiri*, *sambūsekî*) befindliches Backwerk.

Die obige, denomin. Bedeutung von لَرَح (etwa „abplatten“) und das Wort سنوسكجي f. i. d. Wb. — Bergg. giebt (s. v. Pain) ausser anderem Backwerk sechs verschiedene Arten von خبز, die nicht bei Dozy verwertet worden sind.

فرنجونة *frenġune*, eine längliche Semmel. — F. i. d. Wb.

بقسمات *buksumât*, *baksamât*, grosse, europ. Zwiebäcke, besonders als Vorrat auf Schiffen, Reisen u. s. w. verwendet. — كعب بق' sehr kleine Zwiebäcke.

Zu den bei Dozy (s. v. بِقْسِمَات und بِشْبَات) gegebenen Formen sind auch بِقْسِمَات, بِجْمَات (Muh.) und بِقْصَات (Bel. Franç. s. v. Biscuit) nachzutragen. Die Aussprache *buksumât* findet sich nur Cad. 16, wo auch das sonst i. d. Wb. f. Wort قَنِيطَة (Cad. 106 *cannîtah*) als synonym mit بِقْسِمَات gegeben

1) S. Fränk. 36 und zu der schwierigen Aussprache vgl. die treffenden Bemerkungen bei Landb. 231.

2) Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Nur David 198 hat مرقدة nom, qu'on emploie à Damas dans le sens de رغيف pain rond.

wird. Nach Muḥ. und Zenk. (s. v. **پكسيمات**) ist dieses Wort das pers. **بَكْسَمَات**, nach Barb. (s. v. **بكسماد**) „de **بك** pour **برك** dur et **سماد** fleur de farine“¹⁾, aber nach Meyer 318 ist es ngr. **παξιμαδι**, von **πῆξιμος** „hart“. Vgl. auch Mikl. II, 141, Nachtr. II, 12.

فطير مطبق *fatīr muṭabba'* [Äg.], Butterkuchen von dünn ausgeknetetem und dann zusammengefaltetem Teig; wird bei den Bauern *fatīr muṣellit* genannt.

Zu dem bekannten Wort **فطيرة** (فطير) vgl. Dozy s. v. und Landb. 125. Dass das Wort jedoch einen viel allgemeineren Sinn hat, als man es aus den dort angeführten Belegen vermuten könnte, geht aus den folg. Rubriken im Uṣtād hervor **فطائر الجنبون**, **فطائر دجاج الارض**. **فطيرة الكجل** (etwa „pâté de jambon“), **فطائر الكمام** u. A. — Denselben Sinn wie hier oben, „feuilleté“, hat wohl das Wort **مطبق** auch in **مطبق خبز** bei Dozy (s. v. **مطبق**), wo er eine andere Bedeutung vermutet. — Der i. d. Wb. f. Stamm **شلت** ist vielleicht nur eine vulgäre Nebenform zu **شئت**.

صفيفة مطفورة *ṣfiḥa maṭfūra*, ein länglicher, in Butter gebackener Kuchen, dessen Oberfläche wie geflochten aussieht und mit kleinen Fleischkrümchen bestreut ist; zum Unterschied von der einfachen *ṣfiḥa*, die rund und nicht in Butter gebacken ist.

Diese Bedeut. des Wortes **صفيفة** findet sich nur bei Muḥ.: **الصفيفة عند المولدين رقائق صغيرة من العجين يوضع عليها توابل من اللحم وتخب** (bei Dozy nur mit „petit pâté“ übersetzt) und bei Bel. Franç. s. v. **Pâté**. — Der Sinn von **مطفورة** in dem obigen Ausdruck hängt mit **طفر** „se couvrir de

1) Ein Wort **سماد** mit dieser Bedeut. giebt es jedoch weder im Türk. noch im Arab. oder Pers. Vermutlich liegt hier eine Verwechslung mit dem arab. **سميد** (**سميد**, Fränk. 32, Mikl. II, 155, Nachtr. II, 28) vor.

crème, Sahne absetzen“, oder vielleicht näher mit **طفر** (bei Bel. s. v. **تفر** als ein dem schriftar. **أَظْفَر** entsprechendes vulgärrar. Wort gegeben) „Knospen treiben“ zusammen. Wenn dem so ist, bezieht sich die Benennung *matfúra* wohl eher aber auf die, auch auf der gewöhnlichen *sfíla* befindlichen, Fleischkrümchen als auf die Butter, worin nur die *matfúra* gebacken ist. Vielleicht ist der ganze Stamm **تفر** nichts Andres als eine dialektische oder spätere Aussprache von **طفر**¹⁾. Ist **تفر** aber eine selbständige Wurzel, so gehört **طَفَر** im obigen Sinn „se couvrir de crème“ nicht (wie es in den Wb. steht) mit dem schriftar. **تَفَر**, „faire un soubresaut“, zusammen, sondern ist richtiger **طَفَر** zu schreiben. Vgl. auch bei Bel. „**تَفَرَة** (vulg. **طَفَرَة**) bourgeons; premiers germes des plantes; boutons sur le visage“ mit „**طَفَرَة** soubresaut; crème (vulg.); pousse des arbres; éruption de pustules, de boutons“. Hiernach Dozy s. v. **طفر** und **تفر** (fehlt bei ihm gänzlich) zu vervollständigen.

رقاق *ru'd'* [Äg.], grosse, runde Kuchen, in Öl gebacken; werden oft mit Honig gegessen. Die **رقاقة** unterscheidet sich von der **زلاية**, „beignet“, dadurch, dass jene dünn, diese wie ein Schwamm aufgebläht ist.

Bei Dozy (nach Boct.) und Cad. 16 wird **رقاق** (vgl. Fränk. 36), mit „gaufre“ (Mal. 158 wafer), bei Muh., Wort. und Bel. mit „pain mince“ erklärt.

سنبوسك *sambúsek*. Der Teig wird zu grossen, runden, dünnen Kuchen ausgeknetet, welche zusammengerollt oder mehrmals gefaltet werden, bis sie die Breite von etwa 3 cm. erhalten. Dann schneidet man die Kuchen in kleine Stückchen, wickelt jedes Stückchen auf, legt gehacktes und gebratenes

1) Freyt., Kazim. und Muh. geben (nach Kam.) nur ein **أَظْفَر** nebst einigen wenigen nominalen Ableitungen von einer Wurzel **ظَفَر**. Bei Lane fehlt diese gänzlich, wie auch die auf Sahne bezüglichen Bedeutungen von **طَفَر** und **طَفَرَة**.

Fleisch darauf, und faltet das kleine Gebäck mit drei oder vier Zipfeln wieder so zusammen, dass sich die Enden derselben in der Mitte begegnen. Das Fremdwort *سنبوسق* (*senbusiq*) soll eben diese Art des Zusammenlegens bedeuten. — [Äg.] Ein Gebäck in der Form eines Dreiecks, grösser als *'amar* und dick wie *rerēba* (vgl. unten *قمر* und *غيبة*).

Vgl. die kurzen Erklärungen bei Bergg. (Cuis. 112) und Landb. 126. Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

قمر *'amar* [Äg.], mehr oder weniger halbmondförmiges Gebäck. — F. i. d. Wb.

بغاجة *brāḡa*, oder *فطيرة بغاجة* [Syr.], grosser, zu Hause gemachter Butterkuchen; wird auf einer mit Butter bestrichenen Blechplatte gebacken, und dann in kleinere Stücke zerschnitten. — *بغاشة* [Äg.] = *بريك*. — F. i. d. Wb.

بريك *burék* [Äg.], gefüllte Pastete; auch *بغاشة* genannt.

Dieses Wort (pers.-türk. *بورک* *börek*, *pâté*, *tourte*, Mikl. I, 34, Nachtr. I, 19) findet sich nur Cad¹ 106 als synonym mit *فطير*, *gâteau*, und Dozy „*بوراك* *petit pâté* (Martin)“.

برزقة *barza'a*, Pl. *برازق*, braune, dünne Kuchen (20—30 cm. diam.), in Butter gebacken, entweder „einfach“ (*sāde* *سادة*), oder mit Sesamkörnern (*semsem*) bestreut.

Etwas verschieden bei Wetz. (Z D M G. XI, 517). Muḥ. und Dozy vokalisieren die (bei Wetz. fehlende) Singularform *بُرْزَقَة*.

كلاج *klāj*, weisser, blatt dünner, fast ganz geschmackloser Kuchen von Mehl und Stärke (*néša*), mit Sahne (*'ištā*¹) oder

¹ So, wie ich es immer hörte, mit *i* in der ersten Silbe, auch bei Hartm. 242, Wolf 252 und Cad. 16.; Bel. und Dozy (nach Boct. und Muḥ.) schreiben *قَشْطَة*; *'éma'* ist das türk. *قیماق* (Dozy *قیماق*).

'éma') bestrichen und dann an den Ecken bis in die Mitte eingebogen; eine aus Konstantinopel eingeführte Fastenspeise.

Dieses wohl zunächst aus dem türk. **كلاج** entlehnte Wort schreibt Zenk. 756 „**گۈللەك** *güllak* espèce de pâtisserie sucrée“, und S. 777 „**كولاج** (**كولاج**) espèce de petit pain blanc“ (vgl. Mikl. II, 112 und Slav. 13). Huart 74 hat „**كَلَّاج** sorte de crêpes roulées et sucrées“, und Dozy „**كَلِيجَا** (pers. **کلیچه**) petit pain pétri avec du beurre“. Meldja 70 beschreibt **كلاج** **كلاج** پالودهسی und **قراومه كلاج** بقلوسی nach gehört wohl **كلاج** (von Zenk. an beiden Stellen als „türk.“ gegeben) zunächst mit dem pers. **گلچ** („nom. operis dulciarii... aut panis subtilissimus“, Vull.) zusammen (vgl. auch pers. **کُلچ**, **کُلچ**, „miae panis“, Vull; türk. „**kulçe**“, ein kleines Backwerk in Bochara“, Zenk.). Aber auch das serb. **kolač**, alban. **ku'atš**, Ringelbrezel, ungesäuerter Brotkuchen (aus slav. **kolo**, Kreis, Meyer 212) könnte in Betracht kommen (so auch nach Mikl. II, 112, Slav. 13; mit **كولاج** stellt auch Zenk. das russ. **калачъ** zusammen).

سكيقية *sehē'ije*, kleine, runde Brezeln von Blätterteig, in einen Absud von Zucker eingetaucht, auch **كعكة حوا** *kā'ket hawa* oder **سرة بنت الملك** *surrat bint el-melik* genannt.

Das Wort **سكيقية** wie auch die anderen Namen desselben Backwerkes f. i. d. Wb. — Über die gewöhnlichen Brezeln, **كعك**, vgl. Wetz. (Z D M G. XI, 516) und Bergg. s. v. **سرة** („Nabel“) steht vielleicht für ursprüngliches **صرة**, Paketchen.

قربانية *qurbānīe*, grosser Kuchen von feinstem Mehl (**كماجة** *kmāge*) mit **عطردود** und anderen wohlriechen Sachen gewürzt; wird für alle Festlichkeiten in der Kirche oder im Hause besonders gemacht.

Dieses i. d. Wb. f. Wort hängt wohl nicht mit **غراب** (Pl. **غُرَبَان**), „Rabe“, sondern unter volksetymol. Anlehnung an **غريبة** (Backwerk) mit **قربان**, „Opfer, Hostie“, zusammen; vgl.

türk. گلابیه *gülabije*, „Oblate“, das nach Zenk. aus pers. گلاب, Rosenwasser, Julep (Löw 132) stammen soll (vgl. غريبة, S. 400).

شركة, شرک, lange Zwiebäcke.

Die Aussprache dieses i. d. Wb. f. Wortes habe ich leider nicht verzeichnet. Vermutlich lautet es *sarrak(a)* und ist wohl eigentlich dasselbe Wort wie „جركة *djourrake* pain avec du beurre, beurrée“ bei Bergg. (s. v. Pain). Ob es wohl mit جردقة (شرقة, s. unten) identisch ist?

قطائف مقليه *'atdife me'lje*, Zwiebäcke, zuerst in Milch eingetaucht und dann in Butter gebacken, „pains perdus“. Dieses Backwerk wird auch شلوكات مغرقات *šalūkāt muḡarraḡāt* („ertränkte Freudenmädchen“) genannt, und jenen beiden arab. Namen entsprechen merkwürdigerweise ganz genau die beiden schwed. Namen desselben Backwerkes: „stekta skorpor“ („gebratene Zwiebäcke“) und „arma riddare“ („arme Ritter“). — Zu dem i. d. Wb. f. Nom. un. قطائف vgl. die Erklärung des bekannten Backwerkes قطائف bei Dozy (s. v. قطيفة) und Landb. 125. Anstatt des فرد قطائف bei Dozy und قرص قطائف bei Landb. wurde mir die i. d. Wb. f. Form قَطُوفَة als Sing. von قطائف, neben dem N. un. قطائف angegeben. — Zu der i. d. Wb. f. Form شلوكه vgl. شلوة und شلكة bei Dozy mit Landb. 149.

نَمْرُورَة *nammūra*, Butterkuchen, mit Zucker und Sahne gefüllt.

Nur bei Huart 79, welcher *nammora* schreibt. Seine Erklärung „sorte de baqlawa à la crème“, stimmt mit der obigen insofern überein, als بَقْلَاوَة in meinen Aufzeichnungen folgendermassen erklärt wird: „gleich *nammūra*, aber mit Pistazien anstatt Sahne“. Vgl. die ausführliche Beschreibung von بَقْلَاوَة bei [Dozy nach] Bergg. (Cuis. 84) und die kürzere bei Landb. 125.

شَعْبِيَّة *še'bije*, Kuchen in der Form eines Dreieckes, mit Sahne und Pistazien (oder Nüssen, Mandeln u. dgl.) gefüllt.

Etwas verschieden bei Landb. 125 und Huart. 66 „sorte de crêpe roulée“.

معبول *mā'mūl* (N. un. *mā'mūle*), Backwerk von feinem Mehl (*smūd* سميذ, vgl. Landb. 125, Fränk. 32), Butter und Mandeln oder Pistazien (kein Zucker). Der Teig wird zu kleinen, runden Kuchen geformt, auf deren Oberfläche kleine Zeichnungen (نقش) mit einem *mal'at mā'mūl* (ملقط مع) gemacht werden.

Vgl. die Erklärungen bei Bergg. (Cuis. 85, 89), Muḥ. und Landb. 126. Dozy hat nur das wenigssagende „espèce de biscuit“. Die bei Landb. erwähnten Proportionen von Mehl und Butter (1 *roṭl* Mehl auf 4 *okīje* Butter) wurden auch mir besonders angegeben. Dagegen heisst es Ustād 475: لاوقتین من السميذ ۴ اواق سمن واقتة سكر و ۴ جوز. Nach Muḥ. ist من الشراب ما فيه اللبن والعسل معبول auch:

a) غريبة [Syr.], *rūrāibe*, eine Art *mā'mūl* (s. das vorhergeh. Wort) in der Form von kleinen Ringelchen oder sechseckigen Sternchen, aber mit Zucker anstatt Pistazien. Auch hier hat man mir die Proportionen, 1 *roṭl* Mehl auf 5 *okīje* Butter, besonders angegeben ¹⁾; b) [Äg.], *rērēba*, weisses, rundes Gebäck, von der Grösse eines gewöhnlichen Zwiebackes und $\frac{1}{2}$ Zoll Dicke.

Hiernach Dozy zu vervollständigen. Muḥ. und Landb. 125 schreiben nach der Herleitung غُرْبِيَّة, hingegen mehr nach der Aussprache Boct. غَرَابِيَّة und Bergg. (Cuis. 83) „gharèybe ou ghrèybe“; Bel. Franç. (s. v. Biscuit) wie ich غُرْبِيَّة. Auf dieses Wort geht viell. türk. قُرَابِيَّة *gurabije*, petit gâteau rond et plat fait aux amandes (Zenk., Mikl., Nachtr. I, 67), alban. *gurabë*, „Brezel, Kringel“ (Meyer 135), und vielleicht auch türk. كَلَابِيَّة, „Oblate“, zurück (vgl. غُرْبِيَّة, S. 398).

1) Ganz entsprechend bei Landb. 125 „en proportion de un à deux ou de un à trois“, da 1 *roṭl* 12 *okīje* enthält; dagegen im Ustād 475: لاوقتة من السميذ واقتة سمن و ۴ سمن واقتة سكر.

قَبَاط), Bel. (s. vv.), und Zenk. (s. vv.) nur „sorte de sucrerie, de confiture. Aht. hat قَبَا حلوا (ناطف), und قَبَاط, قَبِيط (قَبِيط), dagegen قَبِيطَاء, قَبِيط (ناطف ديد قنری آق حلوا قَبِيطی). Nach Krem. Beitr. I, 79 (s. v. سوط) ist ناطف kein harter Absud, sondern eine „sehr zähe Teigmasse“... [die] „lange geschlagen, gezogen und geknetet werden muss“. Mit meiner Erklärung von 'ذ' als „Schaum“, mousse²⁾, stimmt nur Huart überein, der es „une crème“ nennt (vgl. das folg. Wort).

كربوشة *kerbûše*, Pl. كرابيش, langes rollen- oder fingerförmiges Gebäck, mit rotgefärbten³⁾ Mandeln, Nüssen od. dgl. gefüllt; wird mit oder ohne *nâtif* (s. das vorhergeh. Wort) gegessen.

Dieses Wort, das vielleicht eigentlich mit ش statt ج zu schreiben ist und mit كَرَبَاش (قرباش, aus türk. قُرباج, Mikl. I, 96, Nachtr. I, 62), Peitsche, zusammenhängt (vgl. Landb. 9), findet sich nur bei Bergg. (Cuis. 106) und Huart 74 (und zwar bei ihnen nur in der Pluralform كرابيش). Die lange Beschreibung beim Ersteren stimmt mit meiner Erklärung in der Hauptsache überein; beim Letzteren hingegen heisst es: „gateaux de farine compacte, épaisse, cuits au four, et sur lesquels on verse

1) Nach Gloss. Geogr. IV, 320 sind die beiden Wörter, wenigstens in Syrien, nicht ganz synonym: „قَبِيط in Syria a ناطف ita distinguitur, ut hic e saccharo, ille e fructu ceratoniae siliquae (caroube) conficiatur (vgl. auch ناطف S. 364). — Zu قَبِيط vgl. Fränk. 37.

2) In meinen Aufzeichnungen steht besonders bemerkt: „seifenschaumähnlich“.

3) Die hierzu gebrauchte Farbe heisst مَغْرَّة (bei Dozy ohne Vokalisierung, bei Muh. und Bel. مَغْرَّة, bei Wort. (Muh.) مَغْرَّة), roter Ocker. Sonst heisst die gewöhnliche rote Farbe für *murabba* u. Ahnl. دودة *dâde* (nicht أحمر 'د' wie bei Dozy oder 'د' فرجی wie bei Wahrm.), wovon es zwei Sorten giebt د' عربی und د' عربی. Übrigens bedeutet دودة auch „rote Tinte“ (hiernach Dozy s. v. 'د' zu vervollständigen). Die gelbe Farbe für Esswaaren (z. B. Reis) ist عَصْفُر *asfur*, Safran.

une crème appelée **ناطف** „*Naṭaf*“. Beauss. hat ein Wort **كربوشت** „*Karbušt*“ espèce de dattes (Lagh)“, das jedoch vermutlich berber. Ursprunges ist.

سمسمية *semsemije* [Äg.], grosse, viereckige Kuchen von Mehl, Zucker und Sesamkörnern; werden zum Verkauf in rautenförmige Stücke ungleicher Grösse zerschnitten. — F. i. d. Wb.

طاطورة *tātūra* [Äg.], eine Pflanze in Nubien, woraus Kuchen gemacht werden, die einen tiefen, zwei bis drei Tage dauernden Schlaf hervorbringen sollen. — F. i. d. Wb.

شعيرة نجوم *šā'irjet nuǧūm*, sternförmige Nudeln. — **شعيرة** *šā'irjet*, die gewöhnlichen, auf dem Markte verkäuflichen Fadennudeln, vermicelles, zum Unterschied von **شعيرة عربية**, welche zu Hause gemacht werden und kleinen Reiskörnern ähnlich sehen.

Hiernach Dozy s. v. **شعيرة** vermicelle zu vervollständigen ¹⁾. Von der echt orientalischen **كنافة** *kandīfe* wurden mir in Dam. zwei Sorten **مفروكة** und **ك' ملفوفة** genannt. Die Beschreibung der ersteren stimmt ganz mit der von **صاري برما** Landb. 123 (Ustad 477 **برما** *brama* ²⁾ überein), nur „mit Mandeln oder Pistazien“ bei mir statt „mit Nüssen“ bei ihm. Die Beschreibung der **mafrūka** bei mir entspricht sowohl **بصا** als **مفروكة** bei Landb. Ustād hat **الك' بالجبين** und **ك' بصا بالجوز**, **ك' مفروكة**;

1) Dass die Mehr. 30 angeführte Form **شعيرة** vermicelles nicht, wie Dozy (s. v.) vermutet, ein Schreibfehler für **شعيرة**, sondern in Äg. ganz üblich ist, bezeugen Cad. 17 **شعيرة** *chaariiah* und Sal. 41 **شعيرة** *chééria*. Das italien. *macaroni* (**شعيرة طليانية** bei Dozy, nach Boet.) wird in Syr. zu **معكرون** *mā'karūn*, in Äg. zu **مقرونة** *maqrūne*, welche letztere Form bei Dozy fehlt.

2) Zu dem oben gegebenen Namen **ملفوفة** vgl. bei Landb.: **بفروده** [d. h. *hal-knāfi*] **الكنافة** [طولا] *ald-t-tāwouli ou-bileuffouha*, und im Ustād: **وضع الخشوة فيها ونفها**.

die beiden letzteren bei Landb. in **بصا** zusammengefasst („ou fih nās beḥeṭṭou kamān ġāz ou soḥkar mātrah eġ-ġibn“).

خبیصة *habīṣa*. Traubensirup (*dibs*) wird mit Wasser und Stärke zu einer dicken Masse gekocht, und dann Nüsse (4 *okṭje* Nüsse zu 1 *roṭl* Traubensirup) zugesetzt.

Diese Beschreibung stimmt näher mit Bergg. (Cuis. 96) und Landb. 126 als mit Dozy (nach Payne Sm.) und vollständig mit Ustād 480 (in der oriental. Abteil.): **الخبیصة نشا بالدبس** überein. Ganz anders hingegen bei Muh., welcher jenes Wort, wie auch Kazim. und Bel., mit **خبیص** („Dattelmus“ Fl. II, 8, Fränk. 36) identifiziert. In Äg. wird dieses allgemein beliebte Gericht teils so wie in Dam., teils auch auf folgende Weise zubereitet. Honig (**عسل**, nicht **أسود**) wird mit Milch und Wasser gekocht, dann wird so viel Stärke zugesetzt, dass das Ganze ein dickes Gelée bildet, und auf der Oberfläche werden Mandeln u. dgl. eingesteckt. Aus den Rubriken im Ustād 400—403 (in der occidental. Abteil.): **خبیصة** ¹⁾ **الکشمش**, **الکرز**, **المشمش**, **التفاح**, **الاجاص** ²⁾ **البرقوق**, ersieht man, dass **خبیصة** in der modernen Sprache gebraucht wird, um das europ. gelée, compote, wiederzugeben. Mit „gelée“ wird es auch Nof. 169, Sal. 40, und mit „compote“ Cad. ¹ 105 übersetzt.

1) **كشمش** (pers., nach Vull. „uva passa“), nach Freyt., Zenk. (Mikl.

Nachtr. I, 72) und Kazim. „raisins de Corinthe“; nach Muh.: **عنب صغار لا عجم** nach Dozy „lambruche, espèce de vigne sauvage“; nach Wahrn. „Rosinen; armenische Aprikose mit Bitterkern“; nach Ahl. **چکر د کسر کوچرک اوزوم** (so auch bei Zenk.); ist in Syr. heutzutage nach Nof. 177 und Ustād 406 ganz synonym mit **عنب الذئب** oder **عنب الثعلب** (s. bei Dozy) und bedeutet einfach groseilles, Johannisheeren; so auch bei Heur. und Bel. Franç. s. v. Groseille (bei Bel. und Beaus. fehlt das Wort). Ustād 406 erwähnt die beiden Sorten **أبيض** und **أحمر**.

2) Dieses Wort findet sich nur bei Wahrn. „birqarūq Pflaume“; nach Ustād ist es so viel wie **الفرخ الأصفر** „gelbe Pflaumen“, auf welche Art Wahrn. die Bedeut. von **برقوق** (Pflaumen im allg.) mit Unrecht beschränkt.

الماسية *almāsīje*, eine Art Crème von Milch, Stärke und Zucker; wird kalt gegessen. Ganz ebenso wurde mir in Kairo die Bereitung der مهلبية *mēhallabīje* beschrieben, welche bei den dortigen Zuckerbäckern in weissen rautenförmigen Stücken verkauft wird.

Das erstere Wort, das i. d. Wb. f. und wohl mit الماس „Diamant“, zusammenhängt, kommt auch im Türk. als Name derselben Speise vor¹⁾. — Das letztere Wort schreiben Muh., Bel. und Bergg. (Cuis. 93) wie ich mit ه, Landb. 126 mit ح. Dass auch die ägypt. Aussprache ein h und kein h hat, bezeugt Mehr. 36, dessen gedruckte Quelle gerade die Volkssprache wiedergeben will. Andererseits ist gewiss die Schreibung mit ح (wegen des Zusammenhanges mit حليب) die ursprünglichere. Beauss. hat مكلى mit ganz derselben Bedeut. wie bei anderen مكلىة, während Dozy (nach Hélot) مكلى nur mit „crème“ übersetzt (vgl. auch مكلىة bei Dozy). „مكلىة espèce de gelée“ bei Dozy, das Krem. Not 13 glaubt „verschrieben statt مهلبية“ zu sein, ist also vollkommen richtig; nur hätte Dozy hier wie bei مهلبية, das sich auch bei ihm findet, auf die Identität der beiden Wörter hinweisen sollen. Nach den Beschreibungen in allen oben genannten Quellen ist (zum Unter-

1) Meldja 67 heisst es: (الماسية) صنعت طبخى اوچ بش درم بالف طوتقالى ايليجق صوده اصلاته لر بعده كسلمش شكر ويا مطلوب اولان شروبدن طتلوجه شربت ياپوب تميز تنجره ايچنه قويوب ايچنه اشبو حاضرلنان طوتقاليدخى علاوه ايدوب طوتقال محو اولنجه قيناتوب طباقله وضع ايدلر اندنصكره بو طباقلى صو ايچنه وياخود قار اوستنه قيوپ طوندقده تناول بيوريله اكر هنكام صيفده اولور ايسه طوتقالى زياده قومق لازمدر بشقه صنعتى يوقدر اشبو الماسييه درلو درلو تزئين ايدلر شربت طباعه قونه جق وقتده ير مقدارينى فناجانلره قويوب ايچنه درلو بويه علاوه سيله طوندويوب بياض طومش الماسيه اوزرينه اوبك اوبك وضع وياخود اوزرينه پاره پاره قيمق قورلر ينه ماده طوتقال ايله طومش شربتدر

schied von *almāsīje*) Mehl oder Reis (richtiger Reismehl¹⁾) eine notwendige Ingredienz der *مسحوق*, so dass die mir in Kairo gegebene Beschreibung als weniger richtig bezeichnet werden muss.

بلوطة *ballūza*, eine Art Crème wie *almāsīje* (s. das vorhergeh. Wort), nur mit dem Unterschied, dass hier Wasser statt Milch gebraucht wird. Auch aus Äg. habe ich dieses Wort verzeichnet, mit der Bemerkung, „dass die *ballūza* dort hellbraun ist, weil sie mit *ʿasal abjad* oder *eswed* statt Zucker gemacht wird, und ganz wie die *mehallabīje* schmeckt“.

Das Wort *بلوطة* findet sich in dieser Form nur bei Bergg. (Cuis. 92): *بلوطة* *balouzza*. Seine Beschreibung „sorte de brouet qu'on fait avec de l'amidon et de l'eau“... stimmt vollständig mit der obigen überein (vgl. auch das folg. Wort). Beauss. hat „*بالوزة* crème faite avec des amandes, du lait et du sucre“. Dozy giebt „*بالوزة* colle de farine“ (nach Boct.), *بالوزة* (Cherb.), *پاوزه* (Boct., das wohl nur ein Druckfehler ist) crème“, bemerkt aber nicht, dass dieses aus dem pers. *پالوده* („*edulium ex amylo coctum*“, Vull.) stammende Wort schon vorher unter der Form *فالودج* (فالودج, فالودق)²⁾ in das Arab. eingedrungen ist. Die neuere Form *بالوزة*, *بلوطة* ist natürlich

1) Ustād 478 unter der Rubrik *المهلبيّة بالحليب* heisst es: *خذ من الارز اوقيتين واصله ودقه وانخله وضعه في طنجرة كبيرة في اوقيتين من الحليب وقليل من الماء واذف من السكر ما ترغب حلوها واغل على (محلبى) طريقت طبخى مطلوب: 68: und Meldja 68: المقدار سوق تنجرة ايله آتشه وضع اولنوب قينادقه وافي پرنج اونى بر مقدار صو ايله وياخود ينه سوت ايله بولاماج ايدوب قاريشديهرق ايچنه قويه اكر صولوجه اولور ايسه يراز پرنج اوفى دخى ضم ايدوب طتلو اولنجه دخى شكر علاوه ايليهر... سوت وشكر وقيماق ويا اعلا پكمز قونيلور ايسه عادى چارشوده صاتيلان محلبى ديك اولور*

2) In Muh. s. v. *فالون* heisst es: *الماء والدقيق* ... *وخلوة تعمل من الدقيق والماء* ... *والعسل وهى اطيب للخلوات عند العرب ومنه قول بعضهم امير ياكل الفالون سراً ويطعم ضيفه خبز الشعير*

zunächst aus dem pers.-türk. „پالوده, پالوده“ condensirter Saft (von Früchten); insbesondere süsse Gallert, eine süsse Speise, die mit feinem Mehl, Honig und verschiedenen Gewürzen aus der Brühe von Schaffüssen bereitet wird“ (Zenk.) entlehnt.

رز بكليب مبطنة *ruzz behalīb mubattāna*, Reisbrei (Milchreis) mit *ballūza* darauf (s. das vorhergeh. Wort).

Der gewöhnliche Reisbrei, رز بكليب, findet sich Bergg. (Cuis. 74), Landb. 126 und Ustād 478 erwähnt. — Die Femininform *mubattāna* steht als Name eines Gerichts ganz analog mit *mu-geddara*, *mnezzele*, *medfūne* u. v. a.

حريرة عازر *harīret ʿāzar*, eine Art Brei von Reis und Stärke, so lange in Wasser gekocht, bis er ganz fest wird.

Das Wort *حريرة* wird bei Dozy (nach Perron) als „sorte de bouillie, qui correspond assez aux crèmes européennes“ erklärt; genauer, aber untereinander nicht übereinstimmend, bei Bergg. (Cuis. 81) „fleur de farine cuite avec du lait et de l'eau et... edulcorée avec du *dibs*“, Muh. دسم بلبن او دسم, und Beauss. „espèce de bouillie claire au piment et à l'ail“. Auch im Türk. kommt das Wort in ähnlicher Bedeut. vor, wie man aus der Beschreibung von *بادام حريرة سی* (Meldja 132) sieht. Aht. hat ein sonst nicht vorkommendes *حريرة* mit derselben Bedeut. wie *حريرة* bei Muh. und Bergg. (الكريرة) بولماچ. — Ein Nom. عازر finde ich nirgends und weiss auch nicht, was es hier eigentlich bedeutet. Möglicherweise liegt hier ein Missverständnis meinerseits vor.

مُرَقَّة القمح. Weizen wird in Wasser gekocht, bis er weich wird, dann werden Traubensirup, Anis und Nüsse zugesetzt; wird als Nachtisch gegessen.

Der Form nach ist *مُرَقَّة* — leider habe ich versäumt, das Wort nach der Aussprache zu transskribiren — ein N. pat. fem. von ارق (vgl. bei Dozy „ارقا الاغذية“ ils préparèrent des mets

fins“) und hat demnach mit مرقعة, Brühe, Bouillon, Sauce (von مرق) nichts zu thun.

ضودرما, ضد رملق, *dodurma, dondurma* (türk. ضودرمة), Gefrornes, besonders, wenn es mit Sahne übergossen ist (ضد وقبيق *d. we'éma*, bisweilen nur 'éma' genannt), zum Unterschied von der allgemeineren Benennung بورصة *búza*, Gefrornes. Auch in Äg. kommt das erstere Wort, hier meistens *doldurma* (wie serb. *doldurma*, Mikl. Nachtr. I, 30) ausgesprochen, neben dem italien. جيلادة *gêlâta* vor, während hier بورصة (oder بوطصة) nur Bier (oder ein ähnliches Getränk; Syr. بيرة *bîra*, Alg., nach Ben Sed., „بيرة *birra*“) bedeutet.

Die WW. ضد رملق und جيلادة f. i. d. Wb. — بوطصة (*بوطصة*) haben Dozy, Wahrm. und Beauss. nur im Sinn von „bière“, Muḥ. (بورصة, بورصة, بوطصة), Bel. (بورصة, بورصة) und Abcar. (بوطصة, بورصة) nur im Sinn von „Eis, Gefrornes“. In der letzteren Bedeut. kommt بورصة aus türk. بور, Eis بورصة im Türk. bedeutet „bière“, zu dem weitverbreiteten Wort بورصة oder بوطصة (in der Bedeut. von „bière“) vgl. Mikl. I, 33, Nachtr. I, 19, Meyer 43.

توتية *tutije*, Maulbeercreme. — F. i. d. Wb.

Man presst die Beeren in einem dünnen Tuch (*mendil*), giesst Wasser darauf, presst das nicht durchgeronnene Wasser aus, setzt Zucker und Stärke zu und kocht die Masse unter stetem Umrühren (*tahrîk*). Zum Verkauf auf dem Markt wird die Masse etwas dicker gemacht und in rautenförmige Stücke geschnitten.

يقطينية *ja'tinîje* oder *heldwa ja'tinîje*, eingemachte Kürbisse. F. i. d. Wb.

جزرية *gezerîje* oder *heldwa gezerîje*, eingemachte Möhren. F. i. d. Wb.

جوزية *gōziye* [Äg.], eine gelbweisse, kleberige Masse von Nüssen und Zucker, von welcher kleine Stückchen abgebrochen werden.

Nur bei Dozy, aber mit der ganz verschiedenen Bedeut. „sauce pour le poisson faite de noix et d'épices.“

عجمية *‘agamīje* [Äg.], eine Art Teig von Früchten, besonders gelben Datteln. Diese werden an der Sonne getrocknet, die Kerne herausgenommen, und dann die Masse in einem Mörser gestossen ¹⁾.

Dieses Wort findet sich nur bei Dozy mit der ungenügenden Erklärung „frangipane“ (nach Boct.). — Bei dem gewöhnlichen Dattelteig, عجوة, werden die Datteln an der Sonne getrocknet, die Kerne herausgenommen oder zurückgelassen, und die Masse mit den Händen geknetet und in kleine Säckchen (جنب) eingepackt (*mūkabbas*) ²⁾. Die grossen Massen von Dattelteig bei den Obsthändlern (*fakahānī*) sind in der Regel *‘agwa*, mit Kernen, wohlfeiler, oder ohne Kerne, teurer. Die *‘agamīje* wird häufig von der schlechteren *‘agwa sōda* (zum Unterschied von der besseren *‘agwa bēda*) gemacht, und zwar dies von den Pastetenbäckern (قطاطري), welche dieselbe als Füllsel in ihren Backwerken gebrauchen.

1) Das Stossen heisst hier nicht دق, sondern لبت oder دغدغ, weil die Masse weich ist. Diese Bedeut. der Wurzel دغدغ und jener Unterschied zwischen دق und لبت f. i. d. Wb. Nach Ustād 496 hat لبت auch die i. d. Wb. f. speziell culinarische Bedeut. (Fleisch oder Fisch) „mit geriebenem Brod (مسحوق الخبز) bestreuen“.

2) Der Stamm كبس bezeichnet die beiden gleichzeitig geschehenden Handlungen von Kneten und Einpacken, also nicht nur „pétrir avec les mains les différentes parties du corps, masser“ wie man nach Dozy s. v. vermuten könnte, sondern ganz allgemein „kneten“. Bei den Bauern ist daher die Benennung بلع كبس (statt عجوة) sehr gewöhnlich. Diese Bedeut. von كبس [sonst: „in Essig eingemacht“, von كبس (Fleisch) mariniren, (Früchte) sauer einmachen] f. i. d. Wb. Hiermit ist wohl auch die Frage bei Fränk. 37 كبس „Alk. I, 4 (eine Art Datteln) = حبصه eingemacht?“ beantwortet.

مدقوقة *madgûga* [Bed.], Honig und Rosinen zu grossen, trocknen Stücken zusammengepresst. — F. i. d. Wb.

مَقْعُود *ma'ūd*, Alles was durch Kochen, Quirlen u. s. w. eine dicke, feste Masse bildet: Crème, Eingemachtes u. Ä.

Dieses Wort ist richtiger **معقود** — „coagulé“ Boct., „caillé, concentré (liquide)“ Beauss., „omelette?“ Humb. 17¹⁾ — zu schreiben, da die Umstellung von *ma'ūd* zu *ma'ūd* sich leicht erklärt; vgl. **عقيد** und **عقيدة** (S. 379).

ملبن *malban*, Pl. **ملابن**, eine Art Konfiture. Traubensirup wird mit Stärke zwei Stunden lang zusammengekocht, und gut bearbeitet; dann werden fein gehackte Nüsse zugesetzt, und zuletzt kleine Fäden so lange in die Masse eingetaucht, bis sie die Dicke einer Kerze erhalten. Die fertigen *mlābin* werden oben auf dem Boden zwanzig bis dreissig Tage lang getrocknet, und halten sich dann das ganze Jahr hindurch.

Dozy (nach Muh.) erklärt das Wort folgenderweise: „pâtisserie faite d'amidon, de sucre et d'eau de fleur d'oranger (Muh. **ماء الزهر**), Bel. „mets fait d'amidon et de sucre“, Krem. Beitr. II, 49 „Zuckerwerk ordinärer Qualität“. Meine Beschreibung stimmt am nächsten mit Bergg. (Cuis. 111) „**ملبن اورسجوقات**“ **ملبن** *mēlben*, dragée de chataignes en forme de saucisse“. Nach Gloss. Geogr. IV, 347 sollen die WW. **ملبن** und **ملبن** (s. Dozy) eine und dieselbe Art Süssigkeit bezeichnen.

رندة *randa*, eingemachte Orangenschalen in sehr kleinen Streifen, zum Unterschied von den gewöhnlichen **مربا قشر** (**برتكان نارنج**) *m(ū)rabbet 'isr burtukān (m. 'i. nāreŋ)*, eingemachte Orangenschalen in kleinen Streifen, und von **مربا قشر گباد**, Citronenschalen, in grosse, halbrunde Stücke geschnitten.

Das i. d. Wb. f. Wort **رندة** ist wohl das pers. **رنده**, Hobel-späne. — **مربا** (**مربة**, **مرتبى**), Pl. *mrabbājāt* (bei Dozy, nach Boct., **مربوات**, Mal. 157, Humb. 16 und Cad¹ 105 **مربوات**

1) Bei Dozy ist das Fragezeichen nach „omelette (Humb.)“ ausgelassen.

mrabbāt“), gehört der Form nach zu رَّبِّي, aber der Bedeutung nach zu رُب „eingekochter Fruchtsaft“, مَرَبَّات (= مَرَبَّيات), Eingemachtes, Konfituren. Die Bedeutung des Stammes رَّبِّي¹⁾: (Früchte) „mit Zucker konservieren könnte schon“ durch die s. g. vulgäre, aber gewiss sehr alte Analogiebildung رَبَّيتُ = رَبَّيتُ herbeigeführt worden sein (vgl. Muh. und Lane s. v. مَرَبَّات). — بُرْتُقَان, بَرْتُقَال, بَرْتُقَال, بَرْتُقَال, Hartm. 156 *burdḡān*, Mach. 428 und Ben Sed. Franç. (Suppl.) „بردغان *berdegān* Tun.“; diese Formen fehlen bei Dozy) aus „Portugal“ (vgl. Mikl. II, 144, Nachtr. II, 14) ist bekanntlich die süsse Orange, Apfelsine (in Alg. شِينَة²⁾; — نارَنج (in Alg. nach Beauss. آرنج; Mikl. II, 134, Nachtr. II³, Meyer 298) dagegen die bittere Orange, Pomeranze; — كُبَاد (Äg. اترج, اترج, Mikl. II, 181, Nachtr. II, 61, Löw 46, Fränk. 139), eine Art ausserordentlich grosser und saurer Citronen, Citronat-Citrone, *cédrat*, *poncire*.

راحة حلقوم *rāhet haḥ'ūm* oder *rāhet el-haḥ'ūm*, „Rahatlokum“ (Krem. Beitr. II, 49, Mikl. II, 119), eine Art Konfitüre aus Mandeln, Zucker und Stärke, in der Form von schiefen Würfeln.

Bei Dozy (nach Muh.) und Wahrm. (s. v. حلقوم) nur mit „eine Art Süssigkeit“ erklärt, besser bei Barb. (s. v. راحت), am vollständigsten in Meldja, S. 108.

انموبة *ambūbe*, Pl. انابيب, weisse und rote, zolllange Bonbons von Zucker und Stärke.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

1) Krem. Not. 14 hat, vielleicht nur durch ein Versehen, die Form I رَّبِّي mit derselben Bedeut. In Dam. wird häufig حَفْظ in diesem Sinn gebraucht, zum Unterschied von كَبَس „mit Essig einmachen“.

2) So schreiben Beauss., Mach. 428, und Ben Sed. Franç. Nach dem Letztgenannten (an zwei Stellen s. vv. orange u. oranger) ist aber die Aussprache *tchāna*.

Dozy hat nur „چينة oranger“, und „جَنَة orange“.

سكر عنبر *sukkar 'ambar*, lange, gedrehte, rote und weisse Bonbons, mitunter auch in Form von Tieren u. dgl. — F. i. d. Wb.

قمرش *'armiš*. Traubensirup wird gekocht bis er ganz hart geworden, und dann zu kleinen Bonbons gebrochen; oft mit *ta'tîre* gewürzt.

Zu der Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes vgl. Muḥ.: **والعامّة**, تستعمل القرمشة لاكل الشىء اليابس كالحمص والبقول, Landb. 133 „**قمرش** *croquer une chose dure*“, und Beauss. „**قمرش** *grignoter, gruger, تقمرش croquer sous la dent*“¹⁾. — Das i. d. Wb. f. Wort **تقطيرة** (oder eigentl. **بخور**) bezeichnet „destillirter Saft von Gewürzen, um feines Backwerk (*mā'māl* u. dgl.) wohlriechend zu machen“. Zu der bei Dozy (nach Muḥ.) gegebenen Bedeut. von **قَطْر** („du sucre dissous dans de l'eau et bouilli jusqu'à ce qu'il ait acquis de la consistance, dont on se sert, au lieu du miel... M. de Goeje me dit qu'il est pour **قَطْر النبات**“) bemerke ich gelegentlich, dass nach Gloss. Geogr. IV, 327 dieser **قَطْر** eigentl. **عسل القَطْر** zu heissen scheint, während **قَطْر النبات** oder auch einfach **قَطْر**, „in Aegyptio syrupus e saccharo soluto factus (**حلّ السكر**)“ ist. Nach meinem Gewährsmann bedeutet **قَطْر** in Dam. häufig „Zuckerwasser“ (Zucker in kochendem Wasser aufgelöst), dasselbe, was die Ärzte dort **شَرَاب بسيط** nennen (s. Dozy s. v. **شَرَاب**); vgl. auch Landb. 427 **قَطْر سكر** *sucre fondu avec de l'eau et des parfums*“.

شربات بلح *šerbāt [Äg.]*, Sorbett, Scherbett, z. B. **شربات خروب** (**ش**²⁾).

شَرَاب, das in diesem Sinn Sing. und mit **شَرَاب** (Pl. **شَرَابَات**), Sirup (in Alg. nach Ben Sed. Dial. 150 **سَرُو** *sirru*), ungefähr, aber nicht ganz, gleichbedeutend ist, findet sich nur Mal. 159 „sherbet“, Beauss. „eau sucrée, sirop étendu d'eau, sorbet“,

1) Dozy's Übersetzung von der Erklärung bei Muḥ. „manger une chose qui n'est pas liquide“, trifft also nicht den richtigen Sinn des Wortes.

2) In den Kaffeehäusern in Kairo wird das Wort *šerbāt* oft ausgelassen, und man sagt in jenem Sinn: *hāt fāset ḥarrāb, hāt sulfānījet belāḥ*.

und Bel. „limonade, verre de limonade“ ¹⁾. Vermutlich ist jedoch das bei Dozy (s. v. شُرْبَة) vorkommende „شُرْبَات sirop (Roland)“ mit jenem شُرْبَات „Sorbett“ völlig identisch. Ganz verschieden ist die Bedeut. des Wortes *šerbāt* in شُرْبَات قَهْوَة, Infusion auf Kaffeesatz, in Syr. قَهْوَة خَيْر genannt. Man giesst Wasser auf den Kaffeesatz, *tiṣl* (schriftl. تُفِل), in Syr. *tuḥl* (طَحَل f. i. d. Wb.) ²⁾, in Alg. nach Beauss. قَلْوَة, lässt es stehen bis zum folgenden Tag, und seiht es dann ab, um damit, statt mit gewöhnlichem Wasser, und natürlich auch mit frisch gemahlenen, oder richtiger gesagt, gestossenen Bohnen (بن مسكوك oder بن مسكون) Kaffee zu kochen.

قَوَاة *fawwāra*, 1) jet d'eau; 2) limonade gazeuse.

Diese letztere Bed. f. i. d. Wb. Dafür hat Ben Sed. Dial. 150 das sonst fehlende Wort قازوز *gazūz*.

بُزُرَات *buzūrat*, so viel wie ماء بُزُرَات, eine Art Mandelmilch; ausser Kernen von Gurken, Kürbissen u. Ähnl. (s. Wetz. ZDMG. XI, 515) werden nämlich auch Mandeln dazu verwendet.

Nur Nof. 170 kommt بُزُرَات („orgeat“) allein im Sinne von ماء بُز vor.

شَنِينَة *šenīne* [Syr.], لبن خَضّ *laban ḥadd*, mitunter *l. ḥadd* ausgesprochen [Äg.], Buttermilch.

Für das Wort شَنِين geben Lexx. (Lane, Kazim., Muḥ., Dozy, Bel., Wahrn.) nur die allgemeinere, schon im Kam. كل

1) Diese Bedeut. ist zu eng; Limonade heisst لِيْمُونَة oder شُرْبَات لِيْمُون (ليمونادة), in Dam. häufig مَوْجَت لَمُون (ماء ليمون). Bel. Franç. giebt (s. v. Limonade) als vulgär. شُرْبَات und لِيْمُونَاذَة, dagegen s. v. Sorbett شُرْبَة, Pl. شُرْبَات, bei Wahrn. weniger richtig *šarabe*, Pl. *šarabāt*, in derselben Bedeut. — Zu شَرَاب (= fr. sirop), und شُرْبَة (= fr. sorbet) vgl. Mikl. II, 165, Nachtr. II, 40, 41.

2) Nur Dozy hat (nach Boct.) ein Wort طَحَل (ohne Vokale) „fâces, lie“. Das Wort *tiṣl* in obigem Sinn findet sich nur Hartm. 210. Das in Alg. gebräuchliche türk. Wort قَلْوَة *teḫwe* (تنوَة) bei [Dozy nach] Boct. ist nur ein Druckfehler, im Türk. am häufigsten *teḫfe* ausgesprochen, sieht wie eine Umstellung aus *tiṣle* aus.

(لبن يَصَّب عليه الماء حليباً كان أو حقيناً „lait coupé d'eau“). Die Form شَنِينة und die obige spezielle Bedeut. finden sich nur bei Bergg., welcher (s. v. Lait) „lait de beurre“ mit شَنِينة und لبن شَنِينة, aber nicht mit dem schriftar., auch jetzt in Dam. gebräuchlichen مَخِيض, übersetzt. Der Ausdruck خَض لبن f. i. d. Wb. (vgl. Dozy s. v. خَض).

3. Früchte فواكه.

Unter dieser Rubrik habe ich eigentlich nur die verschiedenen Arten einiger in Dam. vorkommenden Früchte zu verzeichnen.

تفاح *tuffāh*, Äpfel (Löw 155, Fränk. 140). — 'ت' احمر, ganz rot und süß; — 'ت' شَتَرى, Winteräpfel, grün, verlieren aber während des Winters allmählich ihre Farbe, die grösste Sorte; — 'ت' بلدى, grün, wohlriechend und wohlschmeckend, werden auch, in Wasser aufgelöst, als Krankenspeise verwendet; — 'ت' حامض, grün, sauer, teils klein, teils gross; — 'ت' سَكَارِجى, t. s(e) kārġi, grün, später gelblich, sauersüß, aus Zebedāni¹⁾; — 'ت' سَكْرِى, klein und süß, rötlich weiss; — 'ت' جَنَانِى, grün, sehr gut, die kleinste Sorte.

Von diesen Sorten findet sich nur die سَكْرِى bei Dozy (s. v. 'ت'), der aber auch mehr als zehn andere Äpfelsorten, meistens ohne nähere Erklärung, aufzählt. Gloss. Geogr. IV (s. v. 'ت') giebt sechs Sorten an, wovon قَوَانِى اَصْفَكَانِى und مَلَطِى, wie auch شِيرِى (V, s. v.), f. b. Dozy. — Das Wort سَكَارِجى f. i. d. Wb. سَكْرِى wird nur von dem natürlichen Geschmack der Früchte u. Ä. gebraucht, und zwar bezeichnet es eine volle, reiche Süßigkeit, zum Unterschied von (dem i. d. Wb. f. Wort) مَحْلُون *mūhalwīn*, süßlich, wie z. B. der Geschmack des *kūsā*. — *Tuffāh ġendānī* wurde mir mit „pommes folles“ erklärt, als ob جَنَانِى die Nisbe von جَنَان, extravagance, folie (s. Dozy), und nicht die von جَنَان „Gärten“ wäre; vgl. 'ت' الجَنِّ man-

1) Ein wegen seiner Apfelgärten berühmtes Dorf im Antilibanon, halbwegs zwischen Damaskus und Ba'albek.

dragore“ bei Dozy, „ت' يبروح“ *toeufāh yabrouh* Mandragora, „ت' الجنة“ *t. el-djiné* M. autumnalis“, bei Bergg. (Droguier arabe s. v. Mandragora).

نَجَاص *negās*, Birnen. — د' سَكْرِي, gelblich oder rötlich grün; — د' اَبْر زَبْلَة (etwa „Mist- oder Kot-Birnen“), klein und grün, die billigste Sorte; — د' شَتْرِي „Winterbirnen“, die grösste grüne Sorte, werden später gelblich; — د' عُثْمَانِي, gelb, apfelgross, die beste und teuerste Sorte.

Das Wort نَجَاص wird gewöhnlich اِنْجَاص geschrieben und als eine Nebenform des ursprünglicheren اِجَاص betrachtet (vgl. Lane, s. v., Löw 149, 208, und Fränk. 139). Lane giebt „Pflaumen“ als die eigentliche Bedeut. des Wortes اِجَاص an, und Dozy (s. v.) erklärt اِجَاص العُثْمَانِي mit „excellente espèce de prune à Damas“ konstatirt aber auch, dass im Maghrib das Wort اِنْجَاص [nach Beauss. und Cherb. häufiger اِنْجَاص] nur „Birne“ bedeutet. So auch Wahrm. „Birne (Maghr.) sonst: Pflaume“. Muḥ. (nicht bei Dozy) und Aqr. haben nur die Form اِجَاص, sagen aber nicht, ob das Wort „Pflaume“ oder „Birne“ bedeutet. Bel., Heury und Bel. Franç. geben beide Formen اِجَاص und اِنْجَاص mit der Bedeut. „poire“ (Bel. Franç. daneben auch اِجَاص s. v. Prune). Abcar. hat „pear“ اِنْجَاص und „plum“ اِجَاص, so auch Boct. bei Dozy und Nof. 174, 175. Mein Lehrer in Beirût, ein geborener Syrer, korrigirte jedoch hier die Form اِنْجَاص zu نَجَاص und erklärte اِجَاص im Sinne von „prune“ als nicht mehr gebräuchlich. Ich hörte auch in Syr. immer *negās* für „Birnen“ und *hōh* für „Pflaumen“. So auch bei Hartm. 166, 234 und Bergg. s. vv. Poire und Prune ¹⁾. In Äg. kommt das Wort اِجَاص (اِنْجَاص) überhaupt nicht mehr

1) S. v. Prune fügt Bergg. hinzu: „en quelques endroits de la Syrie شِنْشَار ou شَمْشَار“. Das erstere Wort findet sich sonst nur bei Dozy in der Form شِنْجَار *anchusa tinctoria*, *orcanète*, und das letztere nur bei Dozy als Beiform zu شَمْشَاد *buis*“.

vor; dort heissen wie bekannt, heutzutage „Birnen“ كَبْشَرِي (Löw 208, Fränk. 145) und „Pflaumen“ بَرْقُوق (Fränk. 139), während خُوش „Pfirsiche“ bedeutet, und in Alg. heisst „Pflaume“ nach Beauss. Humb. 52, Marcel und Cherb. عَيْن و بَرْقُوق, daneben auch bei Marcel „mollyss“ (f. i. d. Wb.), und bei Humb. اجاص و سبستان, welches letztere Wort, von Dozy nach Humb. aufgenommen, sich sonst nirgends findet. Nach alledem scheint es sehr zweifelhaft, ob اجاص (اندجاص) nunmehr irgendwo in den Ländern am Mittelmeer den Sinn von „Pflaumen“ hat. — S. v. كَمْشَرِي giebt Dozy dreizehn verschiedene Birnensorten, von welchen keine einzige mit den oben angegebenen Negäs-Arten zusammentrifft. Bergg. (s. v. Poire) hat nur „espèce de petites poires“, was aber Dozy (s. v. قلب) nach Boct. mit „prune de petite espèce“ übersetzt. Andere Birnenarten finden sich bei Dozy s. v. شاه آمُرود und Gloss. Geogr. IV. s. v. ساف, V. s. vv. صيني, نهاوندی.

خُوش hōh (Löw 147, Fränk. 142), Pflaumen (in Äg. und Alg. ¹⁾ „Pfirsiche“). — د' عادي, die gewöhnliche Sorte, immer rot; — د' قَرَارِي („Glaspfraumen“), ein wenig rötlich grün; — د' الدَّبّ, „Bärenpfraumen“, eine kleine Sorte nie reifender, immer harter und saurer Früchte oder Beeren, welche bloss zur Zubereitung gewisser Speisen gebraucht wird; s. auch جانرك (Seite 372).

S. v. اجاص (vgl. das vorhergeh. Wort) nennen Dozy und Gloss. Geogr. IV je zwei verschiedene Pflaumensorten, s. auch Dozy s. v. شاه لوج. — خُوش الدب, nach Dozy's (s. v. خُوش) Vermutung der Vogelbeerbaum (cormier), wird von Bergg. im Droguiier arabe unter Mandragora autumnalis [„Wolfkirschen“] (vgl. oben تفاح) aufgeführt.

دُرَاتِي, Pfirsiche (aus δωράκινον, Löw 148, Fränk. 142, Mikl.

1) In Äg. lautet das Wort wie in Syr. ḥōh, in Alg. nach Cherb. (s. v. Pêche) ebenfalls „khaoukh“, aber nach Beauss. und Marcel „khoukh“, und nach Ben Sed. Franç. khaoukh.

Nachtr. II, 106). — دُ زَهْرِي, Blumenpfirsiche, von mittlerer Grösse und schöner, roter Farbe; — دُ غَطْمِي d. *roṭmī*, grün, mit einem Stich ins Rote, die grösste und beste Sorte; — دُ كَلَابِي „Hundspfsirsiche“, grün, die gewöhnlichste Sorte. Die bitteren, ölreichen Kerne werden nach Europa exportirt und bei der Pomadenfabrikation verwendet.

Dozy (s. v. خَرَج, vgl. das vorhergeh. Wort) erwähnt fünf oder sechs verschiedene Sorten von Pfirsichen, welche nur die *zahrī*, die nach Muḥ. die beste sein soll, mit den obigen gemein haben. Huart 62 schreibt دُ زَهْرِي und دُ خَرِي „sorte de petite pêche“; die erstere Form wird aber bei David 195 mit Recht als „inconnu à Damas“ erklärt. — Die eigentliche Bedeut. des Wortes غَطْمِي kenne ich nicht. Von einer Wurzel غَطَم finden sich in den Wb. nur einige wenigen, seltenen Ableitungen: غِطْم, غَطِيم u. A. gleichbedeutend mit عَظِيم.

عَنْب 1) *enab*, *aneb* (Fränk. 156), Trauben. Hiervon giebt es eine grosse Menge verschiedener Sorten, und das folgende Verzeichnis von dreizehn Sorten ist wohl kaum einmal für Dam. vollständig. — ع' احمر, rot, die gewöhnlichste Sorte, die auch vorzugsweise zur Bereitung des Traubensirups (*dibs*) und zu Rosinen (*zebib*) verwendet wird; — ع' اسود, schwarz, etwas säuerlich, ziemlich selten; — ع' فرنجِي, bald rot, bald schwarz, etwas säuerlich; — ع' قَصِيفِي e. *aṣēfī*, weiss, kleiner als ع' احمر, mit sehr kleinen Kernen, werden für den Winterbe-

1) So heissen eigentlich die Beeren, raisins, mitunter auch حَبَّة عَنْب; die Traube (mit den Beeren), grappe, heisst عَنَقُود *an'ūd*; der Traubenkamm (ohne Beeren), *raffle*, عَرْمُوش; der kleine, kurze Stiel, welcher von dem grossen Stiel des Traubenkammes ausgeht und die Beeren trägt, خَصْلَةٌ (die Wb. geben nur die andere Bedeut. dieses Wortes: „kleine Traube“, *grapillon*); die Rebe, cep, دَالِيَّة (Löw 88); die hohe Rebe in den Städten عَرِيْشَة (Ag. *enba*); der Weinstock (die ganze Pflanze), *vigne*, كَرْمَة oder عَرِيْشَة (Ag. auch *enba*, schriftl. auch شَجَرَةُ الْعَنْب).

darf aufbewahrt; — **بيتومني** 'e. *bētammūnī* („Haustrauben“?), länglich, etwas gelblich grün, gedeihen nur in den grossen Haus-Höfen in Damaskus; — **مقسيسي** 'e. *makśēsī*, klein, rund, weiss, aus Zahle¹⁾; — **عبيضي** 'e. *‘abédī*, klein, grün und rund; — **بلدي** 'e. *‘abédī*, die grösste, jetzt ziemlich seltene Sorte (nach europ. Geschmack vielleicht die beste), mit langen, gelben Beeren, wovon die berühmten *zebīb drublī* (دربلي)²⁾ gemacht werden; — **زيني** 'e. *zēnī*, die in Dam. am meisten gepriesene Sorte, mit länglichen, gelbweissen Beeren, etwas kleiner als **بلدي** 'e. (vgl. die ausführliche Beschreibung bei Wetz. Z D M G. XI, 479), kommen vorzugsweise aus den Dörfern Darrāja **درایا** und Kôkaba **كوكبة**³⁾; — **عاصي** 'e. *‘āsmī*, rund, fest, pflaumengross und rot; — **مكقاري** 'e. *‘āsmī*, rund, grün; — **مكيس** 'e. *mukejjes* ist keine besondere Sorte; die Trauben werden nur so genannt, wenn sie, noch an den Reben sitzend, in kleine Beutel (*kīs*) gesteckt werden, da sie sich, auf diese Weise gegen Würmer geschützt, bis in den December und Januari hinein halten.

Die eigentliche Bedeut. der WW. **مقسيسي**, **بيتومني**, **قصيفي**, **مكقاري** und **عاصي**, **زيني**, **عبيضي** (viell. richtiger **عبيدي**), kenne ich nicht. **زيني**, von Wetz. l. l. 524 mit „Ziertrauben“ übersetzt, geht sicherlich auf das, besonders im Sudân beliebte Wort **زين** *zēn* (s. oben Seite 345) wie das i. d. Wb. f. **بيتومني** auf **بيت المونة** *bēt-(el)-mūne*, Vorratskammer, zurück. **قصيفي** hängt vielleicht mit **قصيف** (**قصاص**, s. bei Dozy) und **عاصي**⁴⁾ mit **عاصمة**, Hauptstadt, Medina, zusammen. — Dozy (s. v. **عناب**) erwähnt nur zwei Sorten von Trauben, „**مسكي**“ raisins muscats“ und **عقاري**, auch **بقرى** genannt,

1) Bekanntes, grosses Dorf im Libanon, wo sich noch viele andere Traubensorten finden sollen.

2) Dozy (nach Muḥ.) nennt sie **دربلي** nach einem „beled Dirbal“.

3) So wurden mir von meinen Gewährsmännern die Namen dieser südlich von Dam. gelegenen Dörfer genannt und geschrieben, dagegen bei Wetz. l. l. 479, Krem. Mittelsyr. 178, Socin-Bud. 403, 405, und auf der Karte in Z D P V. XIII, vermutlich richtiger, *Dārāja* und *Kôkab*.

4) Dieses Wort wird bei Muḥ. (und danach bei Dozy und Gloss. Geogr. IV, s. v.) nur als „eine der besten Traubensorten mit grossen Beeren“ erklärt.

derselbe Name, den die feinste Sorte der Zêni-Traube (nach Wetz). trägt. Übrigens nennt Wetz. neben der Zêni- nur die Hilwâni-traube, der Beschreibung nach fast gänzlich mit meiner 'Âşmi-traube übereinstimmend. Dagegen finden sich im Gloss. Geogr. V, 29 Namen verschiedener Traubensorten, je unter ihren Wurzeln, erwähnt.

مشمش *mišmiš* (häufig auch *mušmuš*) ¹⁾, Aprikosen. — م' بلدی, gross und rot, werden vorzugsweise zur Bereitung von *mrabbā*, *mustāḥ* (*frik*) und *ne'ū* gebraucht; — م' وززی, rot, wie die بلدی, werden aber nicht wie diese verwendet, weil sie dann sauer werden; — م' سندیانی, „Steineichen-Aprikosen“, klein und weiss, immer etwas säuerlich; — م' جحبی ²⁾, gross und weiss, mit einem Stich ins Rote, von schlechtem Geschmack; — م' کلابی, „Hundsaprikosen“, klein und rot, schlecht, werden nur von armen Leuten gegessen und meistens zur Bereitung der bekannten „Aprikosenkäse, *ḡamar-ed-dīn*, gebraucht; — م' لوزی, „Mandelaprikosen“, klein, weiss und sehr gut; die besten sollen in Ṣaida und Jāfa zu finden sein; — م' حبری: von den Aprikosen aus Hama giebt es zwei Sorten: *ḡamawī 'ādī*, klein und süss, auf der einen Seite rot, auf der anderen weiss; *ḡamawī lakḡīs* (d. h. „spät reifend“), rot, etwas grösser als die 'ādī, die beste und teuerste Sorte ³⁾; — م' تدمری *m. tudmurī*, Palmyra-Aprikosen, rot, grösste aber nicht besonders gute Sorte.

Von diesen Arten erwähnt Dozy (nach Boct. und Muh.) م' لوزی abr. dont l'amande est douce, nommé aussi م' حبری, und م' کلابی.

1) Wetz. (Z D M G. XI, 479) und Hamb. 52 schreiben *mišmuš*, Bel., Bel. Franç.

Wort., Hartm. 156, Cad. 14, Sal. 45 *mišmiš*, Dozy (nach Boct.) nur م' مشمش.

Muh., Lane und Wahrm. haben neben dem allgemeinen م' مشمش auch م' مشمش,

worauf die alg. Aussprache *mešmāš* (Cherb., Beauss.) oder *mušmāš* (Marcel) zurückgeht. Die Form *mušmuš* findet sich bei Lane (am Ende des Artikels, nach T. A.) für „some of the people of Syria“, Bergg. 6 und Hartm. 329 erwähnt.

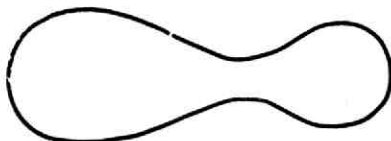
2) Vielleicht Hörfehler für م' شحمی „fleischig“, wie Huart schreibt. Bekanntlich wird in Syr. ج oft zischend wie *s* oder stimmhaftes *ž* ausgesprochen.

3) Der von Wetz. l. l. 479 als „Königin der Früchte“ erwähnte *mišmuš el-ḡamawī*, scheint jedoch eher *el-'ādī* zu sein.

abr. dont l'amande est amère“ (so auch bei Bel. Franç. mit **كَلْبِي** als Nebenform zu **كَلَابِي**), und zählt ferner vier andere Arten ohne nähere Erklärung auf. Bergg. (s. v. Abricot) giebt drei Sorten: **لوزِي** (*lèwzi*), **كَلَابِي** und **سلطاني** (zu **م'بَرِي**, Arbutus Andrachne, Bergg. 830, vgl. Löw 335). Huart zählt alle meine Sorten (ausser der *tudmuri*) auf, aber ohne irgend eine Erklärung.

Zum Worte **مربا** s. oben S. 410. — Die WW. **مسطاح** und **فريك** bezeichnen „halb getrocknete Aprikosen“. Die reifen Früchte werden auf Minzenblättern ausgebreitet, ein wenig mit den Händen gepresst und einen oder anderhalb Tage lang an der Sonne getrocknet. Diese Bedeut. der beiden WW. findet sich nur bei Huart 70, dessen Erklärung „abricots séchés au soleil“ den Unterschied von **تَقْوَع** „ganz getrocknete Aprikosen“ („abr. séchés“ Dozy, Bel.) nicht erkennen lässt. — Der **قمر الدين** wird in der Umgegend von Dam. folgendermassen gemacht. In einen grossen, aus Thon gemauerten Behälter ¹⁾ ungefähr von

dieser Form



(dessen grösserer

Teil etwa $1\frac{1}{2}$ m. und der kleinere $\frac{1}{2}$ m. tief ist), und zwar in den kleineren Raum, dessen Boden sich gegen die Öffnung (**مزراب**) hin etwas neigt, werden Aprikosen hineingelegt und mit den Füßen getreten, bis das ganze Fleisch mit dem Saft (**كل اللب**) herausgepresst und als Brei in den tieferen Raum hinuntergeglitten ist. Nun werden neue Aprikosen in den kleinen Raum hineingelegt, und auf dieselbe Weise fährt man fort, bis der grosse Raum ganz voll geworden ist. Dann wird die Masse auf langen, breiten Brettern (**دُفوف**) ausgebreitet, und wenn sie in der Sonne gut ausgetrocknet ist, zusammengefaltet (**ملفوف**) und zu Kuchen geformt ²⁾. Der *'amar-ed-dîn* wird nicht nach Stücken (**لَفَّة**), sondern nach Gewicht verkauft und hält sich viel länger als der *ne'û*, sogar mehrere Jahre hindurch, wenn er nur jeden Monat gelüftet wird. Sonst, behaup-

1) Dieser Behälter heisst **تِغَار** (**تِيغَار**); darnach Dozy s. v. zu vervollständigen.

2) Ganz anders wird jetzt die Bereitung von Wetz. (ZDPV. XIV, 2) beschrieben.

tet man, „wachsen Würmer (قاطوع) ¹⁾ darin“. Die Aprikosenkerne werden entweder nach Europa exportirt, wo sie bei der Pomadenfabrikation Verwendung finden sollen, oder es wird von den Mandeln derselben (مُخ الثمر، schriftar. قلب البزور) das sogen. „bittere Öl“ (zét murr) bereitet, das bei kenäfe, 'awwāme u. a. feinerem Backwerk Verwendung findet.

توت tūt, Maulbeeren (Löw 395, Fränk. 140, Mikl. I, 51, Nachtr. I, 30). — 'ت شامي „Damaskusmaulbeeren“, sehr schwarz und süß; wenn sie, noch dunkelrot, vom Baume herabgeschüttelt und mit Zucker darauf gegessen werden, heissen sie 'ت هزار, „Schüttelbeeren“.

Bei Dozy ist 'ت شامي nicht nur „la mûre noire et douce“, sondern auch „une espèce de mûre amère“. Die weissen Maulbeeren heissen bei Dozy 'ت عربي oder فرصاد, bei Bergg. (s. v. Mûre) 'ت بلدى. Dagegen heisst es im Muḥ. s. v. توت: وله ثمر ابيض حلو تسميه العامة بالكبوش ومنه ما يثمر ثمرا احمر حامضا ثم يسود ويقال له التوت الشامي ويقال لثمرة الفرصاد والمراد بالفرصاد في كلام الفقهاء الشجر: فرصاد und s. v. الذى يحمل التوت لان الشجر قد يسمى باسم الثمر كما يسمى الثمر باسم الشجر. Tūt bedeutet nämlich beides, Maulbeerbaum und Maulbeeren, und zwar in Syr. öfter den Baum (kebs die Beere), aber in Äg. öfter die Beeren (und šagar et-tūt den Baum). — 'ت هزار f. i. d. Wb.; bei Dozy ist ferner auch 'ت الغليق, Brombeeren, ronce, nach Wetz. Z D M G. XI, 524 und Beauss. s. v. توت nachzutragen; s. auch die Note 1 S. 391.

تين tīn, Feigen (Löw 390, Fränk. 148). — 'ت اسود, schwarz und etwas sauer; — 'ت ملكي t. malaki, grün, inwendig rot, die grösste Sorte; — 'ت بعل, klein, gelbweiss, sehr süß; — 'ت برشومي t. beršūmī [Äg.].

Dozy giebt dreizehn verschiedene Arten von تين, wovon 'ت مالى

1) Dieses Wort findet sich nur bei Bel. (und Wahrn.): „ver qui mange les fruits“.

(Malagafeigen) vielleicht mit meinem ملكى '3 identisch ist. Zu بلع '3 vgl. Wetz. Z D M G. XI, 489. — Das i. d. Wb. f. Wort برشومى wurde mir mit "من برشوم" erklärt (vgl. Fränk. 146 برشوم, ein Dattelname). — Gloss. Geogr. IV s. v. تين giebt 10 Artennamen, von welchen keiner mit den obigen oder mit denen bei Dozy zusammentrifft.

زعبوب zā'abb, die Frucht von زعرور, zā'rūr, Weissdorn (aubépine, nèfle, azerole, vgl. Löw 288, Fränk. 142, Dozy s. vv. زعرور und زعبوب). — ز احمر, rot und sauer; — ز اصفر, gelb und süß.

Die Frucht des Weissdorns heisst jedoch auch زعرور, wie z. B. in folgender Begrüssung eines neu ankommenden Gastes: كمل النفل كالزعرور, d. h. jetzt, wo du gekommen bist, vermischen wir Niemand mehr, wie erst der aufgetragene zā'rūr das Dessert vervollständigt.

مهناوى mehanāwi [Äg.], eine Art Zuckermelone, nach meinem Gewährsmann: "مطاول ومضلع زى الشام", jedoch länger und dicker als der gewöhnliche sammām, schmeckt aber eher wie die gelbe Wassermelone, بطيخ الاصفر, die auch عبدلوى 'abdelāwī genannt wird.

Das Wort بطيخ (Löw 351, Fränk. 140), jetzt überall battīḥ ausgesprochen, bedeutet in Syr. sowohl „Zuckermelone“, mélon, 'د' اصفر, als „Wassermelone“, pastèque, 'د' احمر. In Dam. kommt auch das türk. قارون (Mikl. I, 94), bisweilen كاؤون ausgesprochen, als Name einer kleinen, eiförmigen, ganz vorzüglichen Art Zuckermelone mit gelber, glatter Schale vor. In Äg. bedeutet 'د' immer „Wassermelone“ und ist entweder aḥḍar oder asfar. Die letztere Sorte heisst auch عبدلوى, und eine

1) Nach Bergg. (s. v. Mélon) ist بطيخ nur die Zuckermelone, während die Wassermelone nach ihm جبسة djebbesé pl. djèbbas heisst, was wahrscheinlich für Nordsyrien gültig ist. Das bei Dozy fehlende Wort جبس wird bei Muhl. folgendermassen erklärt: الجبس البطيخ الاحمر السب او هو نوع منه صغير للحجم الى استطالة ينبت في اللانقية وما يجاورها

kleine Wassermelone wird mitunter *habhab* genannt (vgl. Z D M G. XI, 523 und XVIII, 555). Die Zuckermelone heisst in Äg. *ḡāw*; die kleinere, beste Sorte, die nicht ganz so rund ist (مكّب) wie der gewöhnliche *ḡāw*, heisst aber شَمَام, nach Dozy ¹⁾ auch نَفَاح. In Alg. bedeutet *battāh* nach Beauss. und Cherb. nur *mélon*, während *pastèque* dort دَلَّاع (Cherb. *della*, Dozy nach Boct. دَلَّاع) heisst. — Das Wort مَهَنَوى f. i. d. Wb. — Das bei Dozy fehlende عَبْدَلَاوى wird bei Boct. und Bergg. (s. v. *Mélon*) عَبْدَالاوى ²⁾ geschrieben und beim Ersteren als *mélon*, beim Letzteren als *pastèque*, bei Soc.-Bæd. 88 (wie *agūr*, s. S. 371, note) als eine Art Gurke, und von Wahrm. ganz unrichtig als „Malve“ (die bekanntlich خَبِيَّة heisst) erklärt.

جُرم [Äg.], eine Art Wassermelone = بطيخ جبلى.

Vielleicht haben wir dieses i. d. Wb. f. Wort in dem Citat aus 1001 Nacht „مثل الجرمين“, welches Dozy s. v. جُرم anführt; wenigstens scheint mir eine Übersetzung „wie zwei Melonen“ (es handelt sich um die Ohren eines Ungeheuers) einen passenderen Sinn zu geben ³⁾ als „comme deux gros blocs de pierre“, wie Dozy hier übersetzen will. — جبلى ⁴⁾ findet sich nicht unter den zehn Melonenarten, die Dozy s. v. بطيخ aufzählt.

بلح *belah* [Äg.], Datteln. — د' ابريى, aus der Stadt Ibrîm in Nubien; — د' جنديلة *b. gundêla*, aus Dongola (دنقلة), wovon *gundêla* eine vulgäre Umstellung ist; — د' عمري *b. 'amrî*; — د' مهات *b. mahât*, grünlich („*muhdirr*“); — د' سيري, aus der

1) Das Wort شَمَام giebt Dozy nicht als Name einer Frucht, sondern er giebt nur das N. un. شَمَامَة *pomme de senteur* (nach Boct.). Wort. übersetzt شَمَام [nach Bel.] mit „fragrant, striped melon“ und in Mulh. 697 mit „musk melon“.

2) Bei Muh. werden عَبْدَلَاوى und das synon. عَبْدَلَى (مصر) بطيخ *بصرى* richtig als Nisbebildungen vom N. propr. عبد الله erklärt.

3) Oder noch besser, wenn man es übersetzen darf: „wie die zwei Hälften einer Melone“, da diese in der Regel zuerst in zwei gleiche Teile zerschnitten wird.

Siwa-Oase, gelb; — 'د' بنت عایشة 'د' شَرْقَاوی rot; — 'د' سَمَانی 'د' زَغَلُول. Die drei letztgenannten Arten sind aus Alexandrien; *semānī* und *'amrī* sind die grössten, *mahdī* und *sultānī* die kleinsten Sorten.

Besondere Arten von Datteln finden sich bei Dozy (s. v. بَلَح) nicht erwähnt, das Gloss. Geogr. aber bringt, je unter ihrer Wurzel, nicht weniger als 62 Namen verschiedener Dattelarten, von welchen die meisten aus Bašra und Jemāma stammen. — Die Formen مَهَات und سَمَانی f. i. d. Wb. Zu عَمْرِي vgl. Muḥ. (s. v.), عَمَارِي bei Dozy und عَمْر Gloss. Geogr. V.

تَمْبَك *tumbak*, der pers. Tabak für die Wasserpfeife, (*n*)*argīle* (zum Unterschied vom einheimischen Tabak, *tutun*, *tūtūn*, (Mikl. II, 181); Äg.: *duḥān*, für die gewöhnliche Pfeife, *ḥasaba*) ist in Dam. in drei Sorten vorhanden: خَمِير „gesäuert“, die gewöhnliche, kräftige (ثَقِيل) Sorte (25 Para der *roṭl*), فَطِير „ungesäuert“, die schlechteste Sorte (18 Para der *roṭl*); سِيرَاجِي, die feinste und schwächste Sorte. — Aus Äg. kann ich nur folgendes Verzeichnis vorkommender Tumbaksorten ohne alle Unterscheidung geben: صَوْرِي *stambūṭī*, کُرَانِي *kurānī*, جَبَلِي *gebelī*, سَوْرِي *gūrī*, بَلَدِي *beledī*, نَثَر *natr*, اَرْمِيَّة *armīje*, حَسَن كَيْف *ḥasan kēf*, ذِيل الْجَمَل *dēl el-gemel*.

Die WW. کُرَانِي und اَرْمِيَّة, wie auch die obigen Bedd. d. WW. حَسَن كَيْف, نَثَر, سِيرَاجِي, فَطِير, خَمِير f. i. d. Wb. — Bergg. (s. v. Tabac) nennt fünf, nach ihren Heimatsorten verschieden genannte einheimische Tabaksarten; sonst finde ich solche nirgends erwähnt.

مَدْبَس *mūdabbas*, grober, einheimischer Bauerntabak (*tutun*), geschnitten und mit *dibs* (oder häufig auch Rosinen) gemischt, im *raḷjūn* (Pfeifenkopf, oft ohne Rohr) geraucht.

Das Wort مَدْبَس findet sich nur bei Bergg. s. vv. Tabac und Fumer, wo es als *tumbak*, mit *ḥasīs* und *dibs* gemischt, erklärt wird.

Spiele لعب.

Das (relativ) reichste Verzeichnis hierher gehöriger Wörter findet sich bei Nof. Vocab. N°. XIX (SS. 219—227) ¹⁾, doch giebt er keine Beschreibung der einzelnen Spiele, sondern nur die französischen Namen dafür. Auch sind die meisten Namen der eigentlichen Kinderspiele Übersetzungen aus dem Französischen, da die jetzt in den Städten Syrien's gebräuchlichen Spiele zum nicht geringen Teil durch die Lazaristen- und andre französ. Schulen eingeführt worden zu sein scheinen. Viel Hierhergehöriges findet sich auch bei Bergg. (s. v. Jeu), darunter etwa 15 eigentliche Kinderspiele. Jessup („The Women of the Arabs“, SS. 319, 320) giebt ein kleines Verzeichnis von 13 Kinderspielen, mit entsprechenden englischen Namen oder kurzen Erläuterungen. Für Ägypten beschreibt Lane, Äg. II, 46—56 ausführlich vier Spiele für Erwachsene.

لعب الكرة *la'b (el-)gülle*, *l. kille*, Marmel- (Murmel-, Marbel-)spiel, wird mit kleinen Marmorkugeln (*gülle*, Pl. *gūlal*) gespielt, die durch einen Schneller (Schnipp, „Knipps“) des Daumens und Zeigefingers gegen auf die Erde gestellte Steine oder kupferne Geldstücke gerichtet werden.

Nof. 219 „لعب الكرة“ *le jeu de bille*. Bergg. 513 „بالگول“ *bil-gull, bil-guld*, *jeu aux boules*. Jess. *killeh*. Das

1) Dagegen ist der sich daran anschliessende Dialog VIII (SS. 425—438) für das Vulgärarabische von so gut wie gar keinem Nutzen, weil er (wie alle anderen „Dialoge“ bei Nof.) auf schriftarabisch verfasst ist, sodass wenigstens in Betreff der eigentlichen Kinderspiele der grösste Teil seiner Phrasen faktisch niemals zur Anwendung kommt.

dem Türk. entlehnte Wort *كلّة* (كَلَّة, Muh., Dozy, Bel., Wort., Bel. Franç.; كَلَّة, Cuche, Heury) ist selbst eine Umgestaltung des arab. *كُرّة* (كُرّة, s. Fl. V, 81) und wird bald wie im Türk. *gülle*, bald, und noch öfter, *kille* (Hartm. 217 *killi*) ausgesprochen.

لعب الجورة *lāʿb el-gúra*, eine Art „Butterlochspiel“, wird mit einer grossen Holzkugel (*kurra*, *kúra*, vgl. das vorhergeh. Wort) gespielt, die durch Stöcke in eine Grube (*جورة*) in der Mitte des Spielplatzes getrieben werden soll.

Nof. 219 „*لعبة الجورة*“ la bil[l]e bloquette“, auch 220 „*لعب الكرة*“ *jeu de paume*“ und „*لعب الكرة*“ *jeu de boule*“, was alles vermutlich ein und dasselbe Spiel ist. Jess. „*Joora*“. In Dam. wird dieses Spiel auch *لعب الدوحل* *lāʿb ed-dúhāl* genannt. Dies letztere i. d. Wb. f. Wort ist wohl so viel wie schriftar. *دُحِل* „Loch in der Erde“.

لعب دوش *lāʿb dús* (richtiger *dóš*). Man wirft mit kleinen, platten Steinen (*دوش*) nach einem grossen, runden Stein (*حاجر*).

Nof. 222 „*لعب الدوش*“ le jeu de palet“. Zum Wort *دوش* vgl. Muh. bei Dozy.

لعب الكعب *lāʿb el-kāʿb*. Hierzu werden gewisse würfelförmige Knöchel (aus den Füßen der Schafe) benutzt, die nach einem Ziel geworfen werden, und das Spiel hängt davon ab, wie diese Knöchel fallen.

Bergg. 513 „*بالكعب*“ *bil-kāʿb*, jeu de pieds de mouton“.

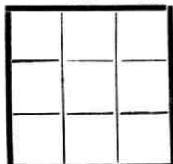
سلطان ووزیر, „Knöchel-Spiel“, mit denselben Knöcheln wie im *لعب الكعب* (s. oben), ähnlich dem deutschen „Schrift oder Adler“, französ. „jouer à pile ou face“. Die vier Seiten jedes Knöchels haben verschiedene Namen: *سلطان*, *وزیر*, *خراف*, *حرامی* (Dieb), und je nachdem die eine oder die andere Seite beim Wurf auf die Erde nach oben kommt, gewinnt oder verliert der Werfende: *sultán* gewinnt den ganzen Einsatz, *wezír* einen

Teil desselben, *ḥarūf* gewinnt nicht und verliert nicht (erhält seinen Einsatz zurück), *ḥardmā* verliert.

Bergg. 514 „**لعب س' و'**“. Die vier Seiten des Knöchels heißen bei ihm *sultān*, *wezīr*, *ḥardmā*, *fellāḥ*, aber die Bedeutung derselben geht aus der unvollständigen Beschreibung nicht hervor. Das Spiel „pile ou face“ mit Geldstücken heisst bei Bergg. „**طغرة طرا ونقش**“ *thoura ou naqsch*, wo **طرا** für das bekannte **طغرة**, den Namenszug des Sultans auf Münzen etc., steht.

لعب الكصا *lāḥ el-ḥuṣa*, wird mit kleinen, gewöhnlichen Steinen, **حصى** *ḥuṣa*, gespielt und zwar auf zweierlei Art. 1°. „Tripp-trapp-

trull“, „meine Mühle geht, deine Mühle steht“.



Jeder der beiden Spieler hat drei Steine und legt dieselben nacheinander auf ein noch nicht besetztes Quadrat. Wenn alle sechs Steine gesetzt sind, ziehen die Spieler ihre Steine wechselweise von dem einen Quadrat auf ein anderes, leeres, und derjenige, welcher zuerst alle seine Steine in eine vertikale oder horizontale Reihenfolge bekommt, hat gewonnen. 2°. „Kieselsteinspiel“, „Fasseln“, wird mit fünf kleinen Steinen gespielt und zwar auf folgende Art. Zuerst werden alle auf einmal in die Luft geworfen, und mit der Hand wieder aufgefangen; dann werden vier davon auf die Erde gelegt, der fünfte in die Luft geworfen, und ehe dieser herabkommt, muss man einen der auf der Erde liegenden Steine mit der rechten Hand aufgegriffen haben, wonach man mit derselben Hand den herabkommenden auffängt. Dann legt man wieder vier Steine auf die Erde und greift zwei auf, ehe der in die Luft geworfene herabkommt, danach auf dieselbe Weise drei, und schliesslich alle vier auf der Erde liegenden, sodass sich beim letzten Fangen alle fünf Steine in der rechten Hand befinden. — Ein ähnliches (möglicherweise dasselbe) Spiel heisst in Äg. **حل** *hell*.

Nof. 220 „**لعب الكصا. اللاقوط**“ 1) *le jeu de galet*. Ob

1) Mit dem Punkt nach **لحسا** bezeichnet er, dass das Spiel sowohl **لحسا** als **اللاقوط** heisst.

eines der oben beschriebenen Spiele mit dem franz. jeu de galet gemeint ist, weiss ich nicht. Die Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes لا قوط ist mir auch unbekannt. — Die obige Bedeut. des Wortes جَل f. i. d. Wb.

لعب الطاب, Ballspiel. Spielt man allein mit seinem Ball, *tāba* (gewöhnlich aus Leder), so geschieht es auf die Weise, dass man denselben auf mehr oder weniger sonderbare Weise in die Höhe wirft und wieder auffängt. Die verschiedenen Arten des Werfens haben verschiedene Namen, von welchen die gewöhnlichsten sind: اول سنة *awwal sene*: der Ball wird in die Höhe geworfen und beim Herabfallen mit derselben Hand wieder nach oben geschlagen; — اول شقا: der Ball wird mit der einen Hand in die Höhe geworfen und mit der andern zurückgeschlagen; — اول رجلة: der Ball wird mit der Hand geworfen und mit dem Fuss in die Höhe gestossen; — اول كعكة: der Ball wird unter einem Bein durchgeworfen; — اول خرا: der Ball wird über den Kopf nach hinten geworfen.

Nof. 220 „اول سنة la balle à la pierre“. Jess. „*Tabeh*, base ball and drop ball“. Bergg. „لعب الطابة et لعب النكرة jeu de paume“ (vgl. oben لعب الجورة, Nof.).

حرب *harb*, „Krieg“ (in Schweden „Königreich“ genannt). Zwei Parteien stehen, durch eine breite Grenzlinie getrennt, sich gegenüber, und versuchen jede, Einfälle in das Gebiet der anderen zu machen, wobei sie Gefangene fortzuführen streben.

Nof. 220 „لعب الحرب le jeu de barres“.

طار هذا الكمام الخوري الدورى النسر الجسر.

„Alles was Federn hat, fliege hoch!“ Der Anführer, *mu'al-lim* oder *rejjis*, hält die Hände herab, die Übrigen auch. Der Anführer sagt هذا الجسر: Alle halten die Hände still, weil *el-gisr* (die Brücke) sich nicht bewegen kann; oder auch sagt er طار النسر: dann müssen Alle die Hände erheben, denn *en-nisr* (der Adler) kann fliegen. Darauf sagt er z. B. طار الكمام

und erhebt die Hände: die andern müssen dann genau achtgeben, ob er *hamām* oder *hammām* sagt, und in letzterem Falle die Hände still halten, weil ein Bad nicht fliegen kann. Wer falsch macht bekommt Schläge vom Anführer.

Nof. 223. „*لعبة طار الحمام*“ pigeon-vole“.

طَيِّكْتَيْنِ وَقَمْرَة. Der Anführer macht zwei Sprünge (طَيِّكْتَيْنِ) über ein Merkmal und darauf einen Sprung mit gleichen Füßen (قَمْرَة), so weit er kommen kann; alle Andern machen es nach.

Nof. 221 *طَيِّكْتَيْنِ وَقَمْرَة*. „*الطفة*“ Bergg. 512 *eth-thaffa ouel-qamz*, jeu de saut“. Diese Bedeut. des Wortes *طَفَّة* f. i. d. Wb. (vgl. das folg. Stück). Auch das Wort *طَفَّ* f. i. d. Wb., und die Bedeut. „hüpfen“ für die Wurzel *طَفَّ* findet sich nach den Lexx. nur in dem Ausdruck: *طَفَّه الفرس* (Muh.), und bei Dozy (nach Boct.) *طَفَّ الساقية* „sauter le fossé“ in figurlichem Sinn = „franchir le pas“.

اولنا اسكندراني حط المركب وطيح اركب واحد اثنين. *ثلاثة الخ*. Einer stellt sich in vornübergebeugter Stellung gegen eine Wand, ein Anderer springt auf seinen Rücken, und während der Stehende ihn abzuwerfen sucht, ohne aber seine Stellung zu verändern, versucht der auf dem Rücken Sitzende so lange seinen Platz zu behaupten, bis er das obige (d. h. „Unser Anführer ist aus Alexandrien; mach' das Reittier in Ordnung, spring' hinauf und reite, eins, zwei, drei! etc. bis zehn“) gesagt hat. Wird er abgeworfen, ehe er bis „zehn“ gezählt hat, so muss er selber stehen.

Nof. 221 macht hieraus zwei Spiele: „*الط. اولنا اسكندراني*“ saute-mouton“, und „*الط. حط المركب*“ le cheval fondu“. Vielleicht bezeichnen aber beide franz. Ausdrücke dasselbe Spiel. Jess. „*oval howa* [d. h. *اول هوا*] the same as leap frog“. Die Bedeut. „hüpfen“ für *طاح* (i) f. i. d. Wb. Dozy (nach Boct.) giebt „*couvrir, saillir sa femelle (cheval)*“, was im Franz. auch „*sauter*“ heisst.

لعب الدُّك „Anschlag“, „Trieuvater“ (schwed. „dunk“). Einer stellt sich mit geschlossenen Augen und dem Gesicht gegen eine Wand, bis die Andern sich versteckt haben. Darauf sucht er sie auf, immer von einem *mdđđ* (Rufer) gefolgt, welcher schreit: *تَخْبَأْ مَلِيحْ يَاجُوزْ*, um die, welche sich versteckt haben, zu warnen. Diese versuchen unterdessen hervorzuspringen und zuerst zu der Stelle zu gelangen, wo der Suchende stand, um „anzuschlagen“. Kommt aber der Suchende vor einem der Andern zurück und schlägt ihn an, so muss dieser „stehen“.

Nof. 222 *لعب الدُّك* la guerre leuleu“. Das Wort *دُّك* findet sich in den Wbb. nur als *Maşdar* von *دلك*, *frotter* (rub, squeeze, Lane), und vermutlich liegt in dem Namen der Sinn, dass der aus dem Versteck Hervorspringende, zum Zeichen seines rechtzeitigen Gelangens ans Ziel, seine Nase gegen die Wand reiben soll (vgl. den anderen Namen des Spieles im schwed. „spott’ i knut“, d. h. „spuck in die Ecke“).

لعب الطَّيْمَة. Einer dreht sich mit geschlossenen Augen gegen die Wand und hält die Hände auf dem Rücken. Ein Anderer kommt und schlägt ihn in die Hand; der Stehende dreht sich um, und muss aus dem Gesichtsausdruck der Mitspielenden erraten, wer ihn geschlagen hat. Rät er recht, so muss dieser stehen; sonst muss er so lange fortfahren, bis er recht rät.

Nof. *لعبة الطَّيْمَة* la main-chaude“. Das i. d. Wb. f. Wort *طَّيْمَة* ist vielleicht nur die *Imâle* des Wortes *طَّيْمَة*, das sich nur bei Boct. [und Dozy] findet. Wenn aber dem so ist, so ist ihre Erklärung „cache-cache (jeu d’enfant)“ weniger richtig. Dieses wohlbekannte Kinder-spiel, „Versteckenspiel“, schwed. „kurra-gömma“ heisst nach Nof. 222 *لعبة الغبيضة*, was aber Dozy (nach Boct. und Muḥ.)¹⁾ wohl richtiger mit „colin-maillard“ übersetzt; so auch bei Jess. „ghummaida blind man’s buff“²⁾. Bei Nof. 222 entspricht dem französischen colin-maillard das arab. Spiel *خالتي ايش ضائع لك*.

1) Bei Muḥ. heisst es jedoch nur: *لعبة لصبيان المولدين*.

2) Nach Goldzieher (Z D M G. XXXIII, 611) heisst dasselbe (oder ein ähnliches?) Spiel in Kairo *usturummäje*.

لعب قرد مربوط. Einer wird in der Mitte des Spielplatzes mit einem langen Strick an einen grossen Stein festgebunden. Die Andern versuchen, ihn zu schlagen, und müssen vermeiden, von seinen Schlägen getroffen zu werden; wer eben getroffen wird, muss selber stehen und der „gebundene Affe“ sein.

Nof. 222 „**لعبة ق' م'** le diable lié“. Jess. *kurd murboot*. Ein ähnliches, aber nicht dasselbe Spiel beschreibt Bergg. 513 unter dem Namen **لعب سكة القرد** *lâ'ab sikket el-qourd*.

لعب شيطان اعرج (Berlinisch „Fuchs aus 't Loch, Keile kri'ste doch“.) Einer hüpfte auf einem Fuss umher und versucht, die Andern zu schlagen, die ihn wieder schlagen; hat er Jemand getroffen, wird dieser „der hinkende Teufel“.

Nof. 222 hat „le diable boiteux“, „la mère garuche“, „le cloche-pied“ als drei verschiedene Spiele, die alle mit **لعبة** **لعب شيطان اعرج** übersetzt werden. Jess. hat ein ähnliches Spiel unter dem Namen *taia ya taia*, was vermutlich **طبكة يا طبكة** (s. oben S. 429) ist, und also „hopp! hopp!“ bedeutet, von dem gerufen, der auf einem Fuss hüpfte.

زاغ زاغ. Die Spielenden bilden einen Kreis; einer derselben läuft ausserhalb des Kreises, sucht einen Stock auf dem Rücken eines der Mitspielenden unvermerkt zu befestigen, und springt dann um den Kreis herum; hat nun der, welcher den Stock auf dem Rücken hat, denselben nicht bemerkt, so bekommt er Schläge mit dem Stock. Das Spiel wiederholt sich, bis einer den Stock auf seinem Rücken fühlt, wo er ihn dann nimmt und um den Kreis herumläuft, während der andere seinen Platz einnimmt. Während des Springens rufen die im Kreise Stehenden:

عَمِي زَاغ: „mein Onkel ist wimmelkantig“ (Berlinisch = schwindlig). — In Berlin heisst das Spiel „der Plumpsack geht herum“.

Nof. 223 „**لعبة زَاغ زَاغ** le furet“.

الصناع, eine Art „Handwerker“. Jeder der Spielenden bekommt ein bestimmtes Handwerk, wird Schneider, Schumacher etc. Zuerst stehen alle und drehen die eine Hand um die andere;

darauf fängt der Anführer an, mit seinen Handbewegungen ein gewisses Handwerk nachzuahmen, worauf derjenige, der dieses Handwerk hat, sogleich dieselben Bewegungen machen muss, während die übrigen mit ihrem Drehen fortfahren. Wer falsch macht, bekommt Schläge vom Anführer.

Nof. 223 „لعبة الصنائع“ les métiers“.

الحلقة لولح. Mädchen bilden einen Kreis (حَلَقَة, Mikl. I, 67) um eine Fontäne auf dem Hof oder um etwas Ähnliches und tanzen langsam herum, während sie graziös den Oberkörper wiegen (لولح).

Nof. 223 „لولح. الحلقة la ronde“. Der Stamm لولح f. i. d. Wb.

لعب تعالى. Der Eine hält seine Hände ausgestreckt, der Andere hält seine Fingerspitzen dicht unter denjenigen des Gegners, und versucht mit einem hastigen Schlag seine Finger zu treffen, welche dieser ebenso hastig fortzuziehen sucht. Trifft der Schlagende, so fährt er auf dieselbe Weise fort, bis er in die Luft schlägt, wonach er seinerseits dem Gegner seine Hände darreichen muss.

يَدَس jadas [Äg.], eine Art Kinderspiel.

Dieses in d. Wb. f. Wort ist wohl so viel wie das türk. يادست (aus pers. ياد است), bei Zenk. (s. v. ياد) folgendermassen erklärt: „Name eines Wettspiels zwischen zwei Personen, bei dem der welcher von dem andern etwas annimmt ohne das Wort jād-est auszusprechen, die Wette verliert“ (vgl. rumän. ja-deş, Mikl. Nachtr. I, 49). Nach Muḥ. scheint dies Wort in Syr. (etwa nach der Analogie von يا نصيب) دست („Partie“) angelehnt zu sein. S. v. دست heisst es: والدست هو الذي يكون فيه الغلب في الشطرنج تقول الدست لي والدست علي ومنه لعبة يا دست عند المولدين

بلبل bulbul, Kreisel.

Ausser diesem, nur bei Nof. 221 vorkommenden Namen hat diese Spielsache überraschend viele andere Benennungen. Zu den schrift-arab., bei den älteren Lexikographen sich vorfindenden خَدْرُوب, خَرَّارَةٌ¹⁾, دَوَامَةٌ (so Freyt., Lane, Bel., Wahrm., Heury, Aqr.; Kazim., Bel. Franç., Bergg.) kommen bei den neueren زَرْبُوط (Cherb., Dozy, Beauss., Ben Sed. Franç.), قُرْبِيرَةٌ (Boct., Dozy), نَكْلَةٌ²⁾ (Ben Sed. Franç., Sal. 55 „toupie“, نَعَارَةٌ (Sal. 55 „sabot“, wohl نَعَارَةٌ zu lesen) nebst folgenden, sonst i. d. Wb. f. Wörtern vor: بَرَامَةٌ (Abcar. s. v. Top), بَرَمَع (Bel. Franç. s. v. Toupie) und فَتِيلَةٌ (Nof. 221). Von diesen Namen rühren folgende von dem Laut des Kreisels her: نَكْلَةٌ, بَلْبَل, نَعَارَةٌ (vgl. Dozy, s. v.), und nach dem Zeugnis arab. Lexikographen: خَدْرُوب und خَرَّارَةٌ, von der Bewegung des Kreisels hingegen: دَوَامَةٌ, بَرَامَةٌ, فَتِيلَةٌ und wahrscheinlich auch بَرَمَع, da die i. d. Wb. f. Wurzel بَرَمَع wohl eine neuere Ausbildung der Wurzel بَرَم ist. قُرْبِيرَةٌ könnte möglicherweise für كُرْبِيرَةٌ stehen und ein Demin. von كُرَّة „Kugel“ sein (vgl. oben S. 426). Es wäre dann dieser Name von der Form des Kreisels hergenommen, wie دَوَامَةٌ bei Lane und Aqr. als eine فَلَكَ (يَرْمِيهَا) definirt wird. الصَّبِي بِكَيْط

مَرْجُوحة صندوق *margūḥat ṣandūk* [Äg.], schwed. „hjulunga“ (d. h. „Radschaukel“), rumän. *dulap* (Cihac, s. v., aus pers.-türk. دَوْلَاب, Mikl. I, 50), eine Art Belustigung für das Publikum auf Jahrmärkten. Diese Schaukel besteht aus einem aufrecht stehenden Pfahl, an dessen oberem Teil ein grosses, mehrarmiges, bewegliches Kreuz befestigt ist, dessen Arme durch ein Rad zusammengehalten werden. Am Ende jedes Armes hängt ein

1) Für dieses Wort geben schon Freyt., Kazim. und Muḥ. (s. v.) diese Bedeut., Lane hingegen nur unter خَدْرُوب (q. v.), nicht unter خَرَّارَةٌ, nicht einmal mit einer Hinweisung auf das zwei Seiten vorher befindliche خَدْرُوب.

2) Vgl. Goldzieher, Z D M G. XXXIII, 611, wo *nachle* [d. h. نَكْلَةٌ] wohl nur ein Schreibfehler für *naḥle* ist.

frei schwebender, kastenförmiger Sitz, und das Ganze dreht sich in der Vertikalebene und wird durch irgend eine Mechanik in Bewegung gesetzt.

Die gewöhnliche Schaukel, syr.-ägypt. **مرجوحة** oder **مرجيكة** *murgêha*, findet sich schon in den Wbb. Nach einigen arab. Lexikographen ist **ارجوحة** = **مرجوحة** (s. Lane s. v.), a see-saw (Wippe, bascule), zum Unterschied von **رجاحة** a swing (Schaukel, balançoire), aber nach anderen besteht dieser Unterschied nicht, und so ist es nach meiner Erfahrung auch heute noch. Neben **مرجوحة** giebt Nof. 221 **قنزوعة** und Bel. Franç. **عَنْزُوقَة** (Heury **عَنْزُوقَة**), offenbar verschiedene Formen eines und desselben, sonst nicht verzeichneten Wortes. In Alg. heisst balançoire nach Beauss. und Ben Sed. „**جعلولة** *jáloula*“, und in Tun. nach dem Letzteren (Suppl. 895) **درجيكة** *derjiha*, das, wie auch der dort aufgeführte Stamm **درجم** se balancer, i. d. Wb. f. — Zum Worte **صندوق** vgl. Mikl. II, 152, Nachtr. II, 25.

بُخْبُخَة *buhêha* [Äg.], 1) kleine Spritze für Gärten u. dgl. = **رَشَاشَة**; 2) eine ähnliche Spielsache, aus einem kleinen, mit Wasser gefüllten Schlauch mit sehr kleiner Öffnung bestehend. In dieser Öffnung ist ein kleines Rohr (aus *saftih* oder *ráb*) angebracht, dessen freies Ende so fein wie ein Nadelöhr ist. Drückt man nun den Schlauch, so spritzt Wasser durch das Rohr hinaus.

Zu diesem i. d. Wb. f. W. vgl., ausser Dozy s. v. **بَحْ**, Bel. **بَكْبُوخَة** (Wahrm. **بُكْبُوخَة**) „aspersion, bruine“, und Beauss. „**بَكْبُومَخ** pain trempé dans du lait, couscousson trempé de lait“, welche Wörter bei Dozy nachzutragen sind.

طَقْطِيقَة *to'tê'a*, oft *to'é'a* ausgesprochen, [Äg.], eine kleine Erbsen- oder Luftbüchse. — **طَقْطِرْقَة** *ta'tê'a* [Äg.], Kinderklapper. — Beide Wörter f. i. d. Wb.

Der Stamm **طَقَطَق** hat in Ag. folgende, auf den ursprünglichen, schallnachahmenden Sinn zurückgehende, i. d. Wb. f. Bedeutungen: 1) klappern mit Holzpantoffeln; 2) schnalzen

mit der Zunge; 3) knallen mit einer *to'té'a*; 4) rasseln mit einer *tā'tā'a*.

Ausser den im Vorhergehenden citirten zählt Nof. l.l. folgende, bei Dozy fehlende Kinderspiele auf: „الحدود les limites, les bornes, الطابة المرفرة la balle empoisonnée, لعب الكبل le jeu de corde, اللوتو le jeu de loto, (ال)ضومينو le jeu de domino, الوزة le jeu d'oie, خشب خشبش le chat perché, بس بس le pied du bœuf, السمك la mer agitée, البكر الهائج le loup et la bergerie, الثعلب والدجاج le renard et les poules, البرطوشة le jeu de la savate, السعدان le singe, الطارات الطائرات les grâces“. Von den Kinderspielen bei Bergg. fehlen folgende bei Dozy: „مصار عجيبة *maşar a'adjié* jeu de lutte, لعب الفناجين und الخاتم [man versteckt einen Ring unter einer von mehreren Tassen oder bei einem der Mitspielenden], المعلق [sorte de colin-maillard], الحكيم الفرنجى, المصرى وشاطر باش, [verschiedene Spiele, wo einer der Spielenden verschiedene Personen vorstellt] طير بغداد, بياع البيلون Die übrigen Spiele bei Jess. sind: „*khatim* a boy puts a ring on the back of his hand, tosses it and catches it on the back of his fingers; shakes it to the forefinger and then he is Sultan and appoints a Vizier whom he commands to beat the other boys; *biz zowaia* [د. h. بز زويا] cat in the corner; *el manya* [المنيا?] hig tig; *bil kobbeh* [بالقبة] a circle of boys stand with their heads bowed, another circle stand outside and on a given signal try to mount on the backs of the inner circle, if they succeed, they remain standing in this way, if not the boy who failed must take the inside place; *shooħa* [شروحة] or hawk, make a swing on the limb of a tree, a boy leans on the swing and runs around among the boys, until he catches one to take

1) Von meinem Lehrer in Beirút خَشَب خَشَبَشَب vokalisirt, mit bedeutungsvoller Streichung des Punktes nach خَشَب (vgl. oben S. 427, Note).

his place; *khubby mukhzinak* [wohl so viel wie *حَبِّي مَخْزِنَكَ*] boy goes around and hides a pebble in the hand of one of the circle and asks „pebble, pebble, who's got the pebble?“ „

Jessup hat auch in englischer Übersetzung (aber leider nicht im Original) eine Menge „nursery rhymes“ mitgeteilt. Dieses veranlasste bekanntlich Dr. Goldzieher in einem Aufsatz „Jugend- und Strassenpoesie in Kairo“ (Z D M G. XXXIII, 608—630), eine Menge solcher Reime und Gesänge im Original und in der Übersetzung mitzuteilen. Ein Seitenstück hierzu habe ich in Dam. aufgezeichnet und übergebe es hier sowohl im Original wie auch in einer in Dam. gemachten genauen Transkription, wobei besonders auf die feminine Endung -i (ي = ة, s. Vorw., S. 262) achtzugeben ist. Eine Übersetzung solcher Stücke ist, wie Goldzieher richtig bemerkt, so gut wie gar keine, und besonders scheint untenstehende Probe noch unzusammenhängender als gewöhnlich, wozu noch kommt, dass einige Wörter mir in ihrer eigentlichen Bedeutung unbekannt sind.

sorāja jā sorāja
arba mrākib ġejja
ġajja bint el-jahūdi
sārāha eġ-ġā'ūdi
naħn' aulādak jā rejjis
sārāna hal-kuwajjis
'abaḍna 'abḍa 'abḍa
wa-l-bā'i dirhem faḍḍa
ana abi mudellilni
mudellilni 'ala-l-ba'ra

ثورايا يا ثورايا¹⁾
 اربع مراكب جيا²⁾
 جيا بنت اليهودي
 شعرها الجعودي³⁾
 نحن اولادك يا ريس
 شعرنا هلكويس
 قبضنا قبضا قبضا
 والباقي درهم فضة⁴⁾
 انا ابي مدللني
 مدللني⁵⁾ على البقرة

1) ثُرَيَّا = ثورايا.

2) جائئة = جيا.

3) Das Wort جَعُود, kraus, crépu, f. i. d. Wb.

4) Vgl. Goldz. l. l. 616: „zejj eš-ša'ar el-maħlūl, haħlētuhu ḥabḍa ḥabḍa, zejj eš-šemārāħ el-faḍḍa...“, so wie das aufgelöste Haar; ich habe es aufgelöst in Zöpfen, wie silberne Palmenzweige“.

5) Das Verb دَلَّل hat zwei Bedeutungen: 1) gäter (un enfant) = دَلَعَ; 2) vendre

<i>wa-l-ba'ra mā btšbā'ni</i>	والبقرة ما بتشبعني
<i>jšbā'ni aḥmar man'ūs</i>	يشبعني احمر منقوش
<i>tlitte 'urūs illa 'āsara</i>	ثلثة قروش الا عشرة
<i>jā hömmuṣ jā krēzīni jā krēzīni</i>	يا حمص يا كرزيني يا كرزيني
<i>min fō' el-ḥarābīni ḥarābīni</i>	من فوق الخرابيني خرابيني
<i>jā 'ain mu'addam mu'addam</i>	يا عين مقدم مقدم
<i>seifāk 'alā-r-rūs ḥaddak</i>	سيفك على الراس خدك
<i>mendīlo mendīlo</i>	منديله منديله
<i>jā rāsa t-tā' a bi-t-tā' a wa-l-ḥamāmāt</i>	يا راس الطاقة بالطاقة والحمامات
<i>fist'a, bint'a, ḥōze, lōze, mōze</i>	فستقة بندقة حوزة ¹⁾ لوزة موزة
<i>ḥabbōba!</i>	حبوبة

لعب الورق *lā'ib el-wara'* oder الشدة *l. es-sedde*, Kartenspiel.

Die in Syrien gewöhnlichen Kartenspiele, die natürlich alle von Europa eingeführt worden, sind entweder reine Hasardspiele, *القمار* *l. al-qamar*, oder sogenannte „Gesellschaftsspiele“, die nur zur Unterhaltung von Kindern und von der Jugend gespielt werden. Dagegen scheinen die „Kommerzspiele“ wie Whist, L'hombre, Boston u. ä., sich noch nicht in einheimischen Gesellschaftskreisen eingebürgert zu haben. — Ein Spiel Karten heisst in Syr. شدة, in Ag. häufig (wie im Türk.) دستة *deste*; eine Karte ورقة, Pl. اوراق. Die Namen der vier Farben, alle dem Italien. entnommen, sind: کبا *kubba* (ital. coppa, ngr. κοππα, türk. قوپا), Cœur; دينارى *it. denaro*, Karo; بَسْتُونى *Pik* (it. bastone, „Treff“); سباتى *sbāti*, Treff (it. spada, „Pik“, ngr. σπαθλον, türk. اسپاتی, Treff)²⁾. „König“ heisst رجا *rejja* (aus ngr.

à l'encan. Beide wären hier denkbar, vielleicht ein Wortspiel bildend zuerst „gäter“ und dann „vendre“. Vgl. Goldz. 615: „*abūja bidalla'ni*, mein Vater verzärtelt mich“, und 626: „*jā wardā jikan abūki, jā wardā jā mā dellilāki*, o Rose, verflucht sein dein Vater, o Rose, wie haben sie dich verauctionirt!“

1) Die richtige Lesart ist wahrscheinlich جوزة, vgl. Goldz. 622: *jā gōz jā lōz*...; ich hörte aber entschieden ḥōze.

2) Huart 80 schreibt: سباطى *bastōni*, دينارى *danāri*, کبة *koubbe*; Bel. Franç.: „*بَسْتُونى pique, بَسْتَانى trèfle*“ (die übrigen Farbennamen fehlen); Nof. 225 wie ich, aber ohne Vokalisation.

ῥήγας); „Dame“ گول¹⁾ gól; „Bube“ اعرج oder مفرشح mufaršah (mufaršah)²⁾; „Ass“ اص قص 'aṣṣ (Dozy اس, it. asso, ngr. ἄσσος); „Bild“ مزوقة³⁾; die übrigen Karten nach ihrem Wert, z. B. gól el-kubba Cœur Dame; hamset el-bastūnī Pik fünf; guwézat ed-dīndrī Karo zwei. — „Geben“ heisst فت; „abheben“ قطع; „mischen“ خلط; „stechen“ اكل; „Vorhand“ اولاني; „Partie“ دق oder برتية bartīta (partīta); „Robber“ im Whist nur partīta, und jede besondere Partie دقة. — Das Wort جويرة und die obigen Bedd. der WW. دستة, دقة, فت, خلط, اكل und اولاني f. i. d. Wb. Die WW. برتية und دق (in obigem Sinn) finden sich nur bei Nof. 219, قطع (in obigem Sinn) nur Humb. 90⁴⁾, die Namen der Farben und des Buben schon bei Dozy (nach Boct.).

بوظ [Äg.], 1) nicht gelten lassen (im Spiel); 2. = ائلف,

1) Huart 80 schreibt: رايـا, rājā, گول gol; Nof. 225: رية, riya (beide WW. f. b. Dozy). Das Wort گول wird von Huart mit „fleur“ erklärt, als ob es mit dem pers. gul identisch wäre; mir aber scheint eine andere Erklärung mehr annehmbar. Im Muḥ. heisst es: الكول عند المولدين ورقة من الشدة افرجية, und dieses kawallu ist sicher so viel wie das span. caballo (oder richtiger das demselben entsprechende ital. cavallo), denn so heisst in den spanischen Karten diejenige, die den Platz der Dame in den französischen Karten einnimmt. Da nun die Karten bekanntlich aus Italien stammen, ist es höchst wahrscheinlich, dass auch in den alten italien. Karten die Karte zwischen König und Bube, nicht, wie jetzt, dama oder donna, sondern cavallo hiess. Der Springer im Schach — und die Namen der Kartenfiguren sollen ja aus denen der Schachfiguren entlehnt sein — trägt ja auch in beiden Sprachen denselben Namen: it. cavallo, sp. caballo.

2) Nach Huart 80 قرشح.

3) Nach Bergg. 512 heisst der König سلطان, die Dame ضونا dhoṭna de l'italien donna, der Bube مفشح mfesschaḥ, und das As ام ou نقط loṭḥ.

Das letzte Wort f. i. d. Wb.; ضونا findet sich sonst nur im Muḥ.: الصونة مصدر.

والصبية الصغيرة

4) Bei Dozy (nach Alcalá) bedeutet قطع als „terme de jeu: ouvrir le jeu d'une certaine somme, ponter“.

خسر. — بائظة [Äg.], remis, partie nulle. — بائظ [Äg.], wird von einer Waare gesagt, die nicht abgeht.

Der Stamm II und die WW. بائظ, بائظة, f. i. d. Wb. Zur Bedeut. des letzteren Wortes vgl. im Muḥ. تبوّظت السلعة كسدت وهو من كلام العامة

ميتين *mītén* [Äg.], ein Kartenspiel, das von vier Personen gespielt wird; vielleicht eine Art „Kommerzspiel“ (vgl. oben S. 437). — F. i. d. Wb.

لش *laš* [Äg.], Pl. *ultuš*, Stich im *mītén* (s. das vorhergeh. Wort).

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Auch der Stamm II لش hat in Äg. zwei i. d. Wb. f. Bedeutungen: 1) überall anstossen (von einem schwachen Greis, der ohne Stock geht); 2) aus der Hand in den Mund leben, wenig und unzureichend verdienen.

لسكنة *laskine*, ein Hasardspiel. Wer die Bank hält (يمسك) gibt zuerst jedem der Mitspielenden eine von 12 verschiedenen Karten, und zieht darauf eine nach der anderen von den Karten der Bank. Derjenige Spieler, dessen Karte nur hinsichtlich des Wertes, nicht der Farbe, zuerst gezogen wird, hat gewonnen. — F. i. d. Wb.

مسروقة *masrū'a* oder شكونيتة *škonéta*, ist eine umgekehrte *laskine*; derjenige, dessen Karte zuerst gezogen wird, hat verloren. — F. i. d. Wb.

طبة *ṭabba*, ein Hasardspiel, dasselbe, das in Schweden den an und für sich bedeutungslosen Namen „sala hybika“ trägt. Jeder Spieler bekommt eine unbestimmte Zahl Karten von dem einen Spiel, welche, zu einem Päckchen vereint, umgekehrt vor ihn gelegt werden, und setzt einen beliebigen Einsatz darauf. Wer die Bank hält, zieht die oberste Karte seines vor ihm ebenfalls umgekehrt liegenden Spiels; die Übrigen ziehen auch

die oberste Karte ihres Päckchens, und je nachdem diese grösser oder kleiner ist als diejenige der Bank (wobei auf die Farbe keine Rücksicht genommen wird), gewinnt oder verliert der Spieler seinen Einsatz.

In dieser i. d. Wb. f. Bedeut. ist طبة, wenn nicht europ. Ursprungs, vielleicht dasselbe Wort wie bei Humb. 114 طبة¹⁾ (neben طابة) boule, paume.

كوشينو *košino*, Kasino; wird etwas anders als in Europa gespielt. Wer die meisten Pik hat, gewinnt. Die wichtigsten Karten, Karo zehn und Pik zwei, heissen: Karo zehn *ʿasara tajjibe*, und Pik zwei *ḡuḡeza tajjibe*. — F. i. d. Wb.

أيتراق, eine Art Kasino, wobei aber die beiden Karten Karo zehn und Pik zwei keinen besonderen Wert haben; dagegen ist die Dame hier höher als der König. — F. i. d. Wb.

سكنبيل *skambîl*, „Müllerchen“, „Schweinchen“, bekanntes Kinderspiel, wo jeder Spieler drei Karten bekommt. — F. i. d. Wb.

يا نصيب *jā naṣīb*, Lotterie.

Nicht نصيب wie bei Boct., Heury und Wahrm. (s. v. Lotterie). Hartm. 222 hat *jā naṣīb*, Bel. Franç. لعبة يا نصيب, Nof. 224 sogar لعبة اليانصيب. Bei Dozy fehlt diese Bedeut. infolge von Unklarheit im Muh.

لعب منقلة *lāʿb manʿale*. Dies rein orientalische Spiel wird in Dam. auf fünferlei Weise gespielt: *meḡnūne*, *ruʿūsije*, *ḡazne*, *frenḡije* und *ʿdīle*, in Kairo dagegen, nach Lane, nur auf zweierlei.

Die *manʿale* ist bekanntlich ein Brett, circa 75 cm. lang, 20 cm. breit, und 5 cm. hoch. Es ist mit zwei Reihen schalenförmiger Vertiefungen von etwa 7 cm. Diameter, versehen, von denen sie-

1) Bei Dozy ist das Fragezeichen ausgelassen.

ben in jeder Reihe stehen ¹⁾):

o	o	o	o	o	o	o
o	o	o	o	o	o	o

In diesen Vertiefungen, *bujūt* (Häuser) genannt, liegen die kleinen Steine (oder Muscheln), *ḥuṣa* (حَصَى, Sing. حَصْرَة *ḥaṣwe*) oder gewöhnlich *baḥṣ* (بَحْص, Sing. بِكْمَة ²⁾), mit denen man spielt. Jeder der zwei sich gegenüber sitzenden Spieler hat die Reihe von Häusern, die ihm zunächst liegt. Das Spielen geschieht im allgemeinen auf folgende Art. Nachdem die Steine willkürlich auf die verschiedenen Häuser verteilt worden sind (von 0 bis 7 in jedem Haus), nimmt der Eine der Spielenden alle in einem seiner Häuser befindliche Steine, und verteilt sie so, dass ein Stein in das Haus rechts von dem, woraus die Steine genommen waren, gelegt wird, und so weiter fort ein Stein in jedes folgende Haus, bis zum letzten in der eigenen Reihe, wonach man in die gegenüberliegende übergeht und die Häuser des Gegners in der Richtung nach links mit Steinen besetzt. Hat man nun seinen letzten Stein in ein Haus gesetzt, so muss sich in diesem einer (wenn es vorher leer war) resp. zwei oder mehrere Steine befinden. Ist es nur einer, so geht das Spiel auf den Mitspieler über, der auf dieselbe Weise die Steine eines seiner Häuser verteilt. Sind es zwei (*ḡoẓ*, Paar) so „isst“ er, d. h. er gewinnt die Steine in diesem Haus und in dem gegenüberliegenden, die dann vom Brett entfernt werden, wonach die Reihe zum Spielen an den Mitspieler kommt. Bisweilen wird auch so gespielt, dass man beim Schluss mit „vieren“ (*ḡoẓén*, Doppelpaar) auf dieselbe Art wie bei Paar verfährt, so wie auch einige Spieler das „Essen“ bei Paar oder Doppelpaar bis auf alle vor dem Endhause (d. i. dasjenige, wo man seinen letzten Stein gesetzt hat) liegenden Häuser mit Paar oder Doppelpaar und auf die diesen gegenüberliegenden ausdehnen, sofern diese Häuser in ununterbrochener Reihe auf einander folgen, und kein solches mit drei, fünf, oder mehr Steinen dazwischen liegt. Hat man aber im Endhause mehr als zwei (resp. vier), so nimmt man alle darin be-

1) Die Abbildung bei Lane, Äg. II, 47 hat nur 6 in jeder Reihe; Bergg. 511 gibt 7 an.

2) Dieses Wort, das sich nur bei Bel. und Huart 58 findet, ist sicher nur ein Umstellung des schriftar. حَصْبَة.

findlichen Steine und fährt damit, in derselben Richtung gehend, fort zu setzen, bis man in einem Hause mit einem oder zwei (resp. vier) endigt. — Die erste Spielform, *مكينة*, bis auf unbedeutende Verschiedenheiten dieselbe wie Lane's erste Art, „*لعب الغشيم*“ the game of the ignorant“, ist nun bereits oben in der Hauptsache beschrieben (s. weiter bei Lane). — *روسية* wird wie *megnúne* gespielt, nur mit dem Unterschied, dass die Spieler nicht wie in dieser mit den Steinen irgend eines beliebigen Hauses anfangen ¹⁾, sondern mit denen des in ihrer Reihe am weitesten nach links liegenden, welches *rás* heisst (daher der Name *ru'úsije*). Wer das Spiel anfängt, darf bei der Verteilung der in *er-rás* liegenden Steine in jedem beliebigen Hause seiner Reihe beginnen, aber während des Spieles darf Jeder die Verteilung nur in dem seinem *rás* zunächst liegenden Hause beginnen. — Bei der *حنة* werden die beiden *rás* viel grösser gemacht als die übrigen Häuser, und heissen nun *hazne* „Schatzkammer“. Mit dieser *hazne* darf aber das Spiel nicht beginnen. Während des Spiels darf kein Stein in die eigene, aber wohl in die *hazne* des Gegners gelegt werden, und natürlich muss man danach streben, die *hazne* des Andern „aufzuessen“ oder wenigstens dort zu schliessen, sodass man den Inhalt nehmen und auf die übrigen Häuser verteilen kann. — Bei der *فرنجية* werden von Anfang an 7 Steine in jedes Haus gelegt. Endigt man hier mit „Paar“, so darf man alle (nicht nur die zunächst in der Reihe vorangehenden) Häuser mit Paar nebst den gegenüberliegenden „aufessen“ (und auf dieselbe Weise beim Endigen mit Doppelpaar alle Häuser mit Doppelpaar); und endigt man so, dass sich im Endhause Paar und im gegenüberliegenden Doppelpaar befinden oder umgekehrt, so „isst“ man alle Häuser mit Paar und Doppelpaar. — Die letzte Spielweise, *عاقلة*, ganz dieselbe wie Lane's zweite, „*لعب العاقل*“ the game of the wise“ (s. Lane, Äg. II, 48), ist im Gegensatz zu den anderen Spielen, ein ziemlich schwieriges Berechnungsspiel.

لعب الطاولة *lā'b et-tāwla*, Brettspiel ²⁾; wird in Syrien auf

1) Nach Lane scheint man nur mit seinem äusserst rechts liegenden Hause beginnen zu dürfen.

2) Niemals „Damenspiel“, wie bei Wahrn. s. v. Damenspiel. Dies heisst immer *ل' الضامة* (*ل' الداما*) und ist im Orient ein viel verwickelteres und schwierigeres Spiel als in Europa.

zweierlei Art gespielt: 1) عثمانلى *‘Osmānli* ist das gewöhnliche Tricktrack; *stambūli* wird hingegen so gespielt, dass man 2 Steine zu Hause (d. h. auf dem ersten Feld der ersten Abteilung), 5 in der Hocke (6tes Feld der 2ten Abt.), 3 auf dem 5ten Feld der 3ten Abt., und 5 auf dem 1sten Feld der 4ten Abt. hat.

Nof. 224, Bergg. 512 „الطاوله“ *thawlé* jeu de trictrac“. Zum Wort طاوله, türk. قاوله, ital. tavola, τράβλι, vgl. طبله S. 297. — „Feld“ heisst خانه oder مَبْيَض; „Stein“ حَجَر¹⁾; „Würfel“ زَهْرَة, Pl. زَهْر; „Band“, case remplie, مجروز *muğwez* (= مَرْزُوج); „halber Bund“, demi-case, قَرْد; „binden“ غَطَى; „schlagen“ ضَرْب. Die Benennungen der einzelnen Würfe mit den Würfeln sind teils türkisch, teils persisch, z. B. *iki bir*, zwei-eins ²/₁; *dû-bâre*, Zwei-Pasch ²/₂; *dû-seh*, Drei-Pasch ³/₃; *seh be-dû* ³/₂; *bes u-jek* ⁵/₁; *dört çehâr* ⁴/₄; *seş u-seh* ⁶/₃; *dû-bes* ⁵/₅; *dû-seş* ⁶/₆ u. s. w. — Jene spezielle Bedd. der WW. ضرب und غطى, مجروز, مبيض, wie auch die Benennungen der einzelnen Würfe f. i. d. Wb.

1) Bei Dozy (nach Bock.) bedeutet حَجَر „Stein“ nur im Schach- und Damenspiel. Nach Bergg. 512 heisst ein Stein im Brettspiel قشاط *qeschâth*, pl. -ât, eine Bedeut., die i. d. Wb. f. Nach dem Muh. scheinen diese Steine زَهْر zu heissen; dies ist wenigstens der zunächst liegende Sinn seiner Worte: زَهْر النرد (الطاوله) *zahr el nard* (الطاوله) *zahr el tawla*; so auch bei Dozy *les dames du trictrac* (Muh.). Hingegen heisst es bei Abcar. s. v. Die: احدى قطعتي زهر *ahdy qat'atî zahr*, und *زَهْر النرد أو الطاوله*, Heury und Bel. Franç. s. v. Dé: dé a jouer „الطاوله“, und die Bedeut. „Würfel“ für زَهْر findet sich auch bei Dozy (nach Bock.) ohne Plur.; Bergg. 279 زَهْر *zahr* ou vulg. زار (ظار), *zâr, thâr* pl. *ât*, und bei Beauss. زَهْر *dés*; un dé زهر *deux dés* زهر *trois dés* ثلاثة زهر etc. Die oben gegebene Form زَهْر, Pl. زَهْر, f. i. d. Wb. Nach Ben Sed. Franç. heisst „*dé à jouer*“ in Alg. شاش *chach bach* (mot turc.), aber in Tun. (Suppl. 903) زَهْر *zahr*. *Zâpe* [Würfelspiel], it. *sara*, leitet Meyer 481 aus türk. *zâr* Würfel, ab, das nach Zenk. und Barb. pers. sein soll.

بانٹ *bant* [Äg.] Bande, Franz. bande, an einem Billard (بلياردو *biljardo*). — F. i. d. Wb.

استيكة *ustēka* [Äg.] (ital. stecca), Billardstock. — F. i. d. Wb.

اكرة *ukra* [Äg.], Billardball.

Dieses Wort, eine Neubildung von كُرَّة (s. oben S. 426), hat auch folgende, ebenfalls i. d. Wb. f. Bedeutung: eine zu einem *semʿadān* („Leuchter“ (vgl. Mikl. II, 163, Nachtr. 38) oder „Arm eines Kronleuchters“, *negefe*) gehörige blumenkelchähnliche Schale oder Lampenglocke von Glas oder *nehds*. Diese ist auf einem *semʿadān bedakar*, oder, wenn sie selbst eine *ukra bedakar* ist, auf einem *semʿadān bebūḥs nitāje* (vgl. S. 310 Note) festgeschraubt. In dieser *ukra* steht ein Glascylinder, *finjār*, dessen unterster, mit Blech eingefasster, schmalerer Teil, *gilbe*, die am Ende des *semʿadān* sitzende Lichtröhre, *semmdʿa*, umschliesst.

Das Wort جلبة und jene Bedd. der WW. شِباعَة und فَنِيَار f. i. d. Wb. شِباعَة findet sich nur bei Boct [und Dozy] mit der Bedeut. „porte-manteau“[?], und bei Beauss. mit der Bedeut. „flambeau, torche; poignée de paille allumée, brandon“; فَنِيَار, nur bei Dozy (nach Boct.), als eine Nebenform zu فَنَار, lanterne, ist zunächst aus Фенарі (serb. *fenjer*) entstanden (vgl. Mikl. I, 59, Fränk. 96, Meyer 101).

Index

der arabischen Wörter.

	اجاص 415	اس 365, 364
ا	اجر 296	اساور 358
	اخضر 389	اسبانيا 394
ابارة 270	ادان 339	اسبليطة 328
ابرة 270	اذن 333	استغماية 430
ابريمى 423	ارجوحة 434	استنبولى 443, 424
ابريم 336, 330	ارجيلة 424	استوفة 283
ابكر 363	ارز 369	استيكة 444
ابلمة [P] 384	ارضى شوكة 389	اسفيداج 361
ابو العشرة 353	ارمية 424	اسقف 322
ابو زيلة 415	ارنج 411	اسقوفية 322
ابو شوشة 389, 365	ازار 346, 305, 273	اسقونتو 316
ابو طانون 363	أزر 346	اسكف 322
ابو فوة 390	آزر 273	اسكملة 364
ابيز 306	ازرار 324	اسكندراني 429
اترج 411	ازنبه 362	اشراق 389
اتفر 396	أزور 273	اشمرة 328
اتك 320	اس 438	اص 438

اصابع العذاري 418	ايد 332	بحيرية 339
اصبع 387	ايزار 346, 305	بخموخ 434
اصطفيلين 389	ايقونة 357	بخشوانجى 390
اصطوفة 283	ايكى 443	بخور 365
اصمادة 351		بخیخه 434
اطلس 311	ب (پ)	بدلة 315
اعرج 438, 431	بابا 386	بدن 316, 302
اغمانى 285	بابوج, بابوش 335	بدنجال, بدنجان 369
اكرة 444	بازنجان 369	بر 443
اكل 438	بارز 303	برء, برى [P] 372
الاجه 310, 304	بارة 443	براشان 354
الاوز 311, 310	باش 435	برامة 279
الدون 330	باكية 289	برامة 433
الماسية 405	بالتو 316	برتقال, برتكان, بردقان
آلة 274	بالوزة, پالوزة 406	411, 391]
امدسة 340	بامة, باميا 369	برتلة 322
انبوبة 411	بانن 444	برتيتة 438
انجاص 415	بانتو 316	برجسية 388
آنيسون 368	بانجار 390	بردة 328
اوقاه, اوقع [P] 323	پاورة 406	برزقة 397
اول 429, 428	باطظ 439	برسيم 390
اولانى 438	بائكة 289	برشت 381
اوية 345, 287	بجماط 394	برشومى 421
ايتاس 280	بخر 435	برطاش 336
ايبراق 440	بخص 441	برطوشة 435, 336

برغل 374	بز 307	بشنق, بشنوقة 349
برق 282	بز 435	بصطى [?] 384
برقروق 404	بز [?] 344	بصل 389, 368
برقشان 354	بزار 273	بصما 403
برقع 345, 308	بزّر 392, 362	بطاطس, بطاطة 369
برقة 352	برّة 368	بطان 324
برقوق 416, 398	بزورات 413	بطانة 305
برم 288, 278	بريمة 330	بطانية 306
برمع 433	بس [?] 344	بطر 329
برمقة 288	بس بس 435	بطنية 306
برمة 360, 273	بست 336	بطة 371, 296
برنajak 309	بستار 340	بطيخ 422
برنس 322, 320	بستانى 437	بغاجه, بغاشة 397
برنوس 312	بستونى 437	بغلية 388
برنيطة 322	بسطار 340	بفتك, بغتيك 384
برنينة 273	بسطة [?] 384	بغتة 305
برواز 298	بسطو 341	بقاجة 285
بروتستو 316	بسطونى 437	بقدونس 368
برودة 286	بسلا 390, 368	بقرى 418
بروش 367, 357	بسمشكات 376	بقسمات 394
بروكلو 370	بسيط 412	بقعة 285
برى 420	بش 443	بقلاوة 399
بريك 397	بشار 392	بقلة 368
بريمة 273	بشت 318	بكرة 271
برينة 273	بشماط 376	بكسمات 394

358 بَكْلَة	300 بَنِيْقَة	307 بِيْر
432 بُبْل	380 بَنِيَة	بِيْش 313
423, 409 بَلَح	368 بَهَار	بِيص 382—380
338 بَلْعَة	311 بَوْبَلِيْن	بِيْلُوْن 435, 361
346 بَلَكْرِيْنَة	334 بَوْتِيْن	بِيُوْنْبَاغَة 330
298 بِلَوَاز	378 بُوْدِيْن	ت
406 بِلُوْطَة	397 بَوْرَاك	تَاچ 327, 285
444 بِلْيَارْدُو	297 بَوْرَكَة	تَاچِر 303
291 بَلِيْسَة	397 بَوْرِيْك	تَاْرَة 382
309 بَمْبَزَار	408 بُوْز مَة	تَاْسُوْمَة 337
369 بِنَادُوْرَة	333 بُوْز, بُوْس	تَبْلِيَة 346
301—298 بِنَاتِق	341 بُوْسْطُو	تَبْن 390
309 بَنِيَة	333 بُوْص	تَبِيْت 312
424 بِنْت عَائِشَة	438 بُوْط	تَتْن 424
335 بِنْتُوْلَة	408 بُوْطَة	تَاْجِرِيَة 394
390 بِنَاْجَار, بِنَاْجِر	341 بُوْف	تَاْكُنَة 335
326 بِنْد	297 بُوْلَكَا	تَاْكُوْرِيْر 321, 282
390 بِنْدَق	332 بُوْيَا, بُوْيَة	تَاْكُوْرِيْك 408
321 بِنْمِش	383 بِيَاْص	تَاْكُوْرِيْم مَة 286, 281
329 بِنْطَلُوْن	بِيْت 441, 289, 273	تَاْكُوْمَر 388
ff. 362 بِنْفَسْج	بِيْتَلْجَاْن, بِيْتَنْجَاْن	تَاْكُمِيْلَة 286
439 بِنْكُو	369]	تَاْدُوْرِيْز 276
342 بِنُوَار	بِيْتْمُوْنِي 418	تَاْدَمَرِي 419
275 بِنْيَاْن	بِيْرَة 408	تَاْدَلْك 329
321 بِنِيْش	بِيْرُو 316	

361 ترابة	279 تكة	ثقيل 313, 424
332 ترجيل، رة	296 تكوير	ثلاثين 381
390 ترشيجى	308 نل	ثنايا، ثنائى، ثنية 291
337 تريك، تريك	349 تلقح	ثنى 288, 291
368 ترمس	413 تلوة	ثوب 303, 314, 320, 344
411 ترنج	338 تليج	357]
329 ترك	424 تمبك	ثوم 368
278 تسريح	277 تنبيت، رة	
282, 277 تصريب	286 تنننة	ج (ج)
276 تطريز	342 تنورة	جاز 307
432 تعالى	413 تنوة	جانرك 372
420 تغار	421, 391 توت	جاورى 365
379 تغميسة	408 توتية	جيس 422
414, 353 تفاح	329 توزك	جيسة 422
388 تفاحية	341 تونيك	جبق 292
353 تفافيج	285 تياج	جبلى 423, 424
311 تفتة، تفتاه	312 تيبب	جبة 320
396 تفر، تفرة	331 تيرانتى	جسمى [P] 419
330 تقشير	420 تيغار	جداد 323
280 تقشيط	421 تبين	جداد 362
412 تقطيرة		جدار 275
346 تقطيع البقلاوة	ث	جدنة 352
386—388 تقليبة	404 ثعلب	جديل 327
345 تقميطة	271 ثقب	جديلة 352
296 تقوير، رة	413 ثقل	جواب، رة 331

جرارة 336	جنرك , جنريك 372	حائك 435
جربان 331	جنفاص , جنفيس 308	حب 365, 362, 363
جردقة 399, 401	جنه 411	حبكب 423
جركس , جرکش 282	چهار 443	حبر , حة 311, 345
جركة 399	جوانتى 330	حبسة 358
جرم 423	جورج 304	حبيل 435
جرن 372	جوراب 331	حبة بركة 392
جرواب 331	جورس 313	حبوبية 437
جزر 389	جوزة 426	حجاب 356
جزرية 408	جوز 362, 363, 365, 390	حاجر 443
جرمة 339	جوزة 358	حذاء 332
جسر 428	جوزين 441	حرام 306
جعلولة 434	جوزية 408	حرامى 426
جعود 436	جويرة 438	حرب 428
جلابية 341, 342	جيا 436	حرر 283
جلبان , حة 368	جبية 298, 300	حرز 356
جلبة 444	جبلاتة 408	حوش 371
جلدة 340	جينة 411	حرق 387
جناح 391	ح	حرم 362
جنانى 414	حاد 275	حرّة 385
جنائنى 390	حار 391	حرير 304
جنب 409	حارة 311	حريرة 407
جنير 344, 347	حازمة 323	حريرية 407
جنبون 395	حاشية 313	حر 310
جنديلة 423		حزامة 330

424 حسن كيف	368 حَمَص	394, 393 خبر
275 حشاش	368 حَمَص	389 خبيزة
427 حصا	357 حمولة	404 خبيص، ع
441 حصبة	419 حموى	433 خذروب
368 حصرم	390 حميص	428 خرا
388 حصرمية	حناء 361, 362	خرايينى [?] 437
441 حصوة	حناجرة 377	خراتة 302, 343
441, 427 حصى	حنّة 361	خرارة 433
413 حص	حود، -اية 275	خرّب 270
411 حفظ	حورانية 321	خربّر 273
324 حقب	حوزة 437	خرج 293
427 حل	حوش 325	خردل 362, 368, 385
392 حلاوة	حوق 373	خرز 278
393 حلاوية، حلاوى	حيار 393	خرشوف 389
292 حلف	حياف، حيق 377	خرقة 292, 308
432, 360 حلقة		خرم 281
411 حلقوم	خ	خوم 270
382 حلة	خاتم 359, 435	خروب 390, 412
393 حلوية	خارة 311	خروف 426
390 حمار	خاصة 306	خرمة 363
330 حمالات	خاط 270	خزنة 442
356, 331 حمالة	خالق، خالك 344	خس 385, 391
428 حمام	خام 305, 319	خشابى 383
356 حمائل، حى	خانة 443	خشيشب 435
381 حمّر	خائط، ع 299	خشتف، خشتك 299

338 خَصْر	308 خیش	443 دُرْت
417, 360 خُصْل، -ة	274, 270 خیط	434 درجج
368 خَصَار، خَصْر، -ة	388 خیطیة	434 درجیحة
389 خُصْرَى	د	276 درز، درز، درز
365, 361 خَصْبِرَة		310 درقلی
361 خطاط	362 دار فلفل	272 دزینة
283 خطائی	417 دالینة	432, 272 دَسْت
361 خطوط	442 داما	437, 271 دَسْتَة
336, 335 خُف	299, 298, 288, 284 دامر	316 دسکنت
313 خفیف	317, 300]	374 دعبولة
368 خل	312 دامسکو	409 دغلغ
438 خلط	376 داود باشا	298 دَقَف
382 خمر، خمر	324 دائر، -ة	438, 409 دق
438 خمسة	363 دایة	438, 392, 314 دقة
286 خَمَل	375 دبابة	393 دقیق
287 خَمَل، -ة	435 دجاج	279 دك
424, 413 خمیر	426 دَحَل	303 دکانی
277 خنصرة	424 دخان	279 دك
299 خوائط	357 دخيرة	289, 279 دكة
416 خورخ	276 درازة	423 دلاع
428 خوری	317 دراعة	354 دلدل
363 خولنجان	317 دراعیة	430 دَلْک
385, 370 خیاب	416 دراق	436 دَلْک
281, 274, 270 خیاطة	418 درایا	363 دلوک
298 خیالَة	418 دریلی	312 دماسکو

379 دمة	333, 272 ذنب	رغيبة 397
317 دمير	435, 404 ذيب	رغيف, رة 394
437 دنارى	424 ذيل الجمل	رغراف, رفر 292
دنتلة, دنتيلة 286		رقات, رة 396
دندل 354	ر	رقبة 325
دندوشة 353	راحة حلقوم 411	ركامو 286
دهن 367	راس 442, 270	ركائب, ركوب 301
دهنة 374	رايا 438	رمان 365
دو 443	رَب 411	رمانه 328
دوامة 433	رباط 325	رندة 410
دونو 373	رباعى 354, 352, 351	روبة 380
دوخل 426	ربطة 325	روح 385, 307
دودة 402	ربعية 351	روستو 373
دورى 428	ربى, ربى 411	رووسية 442
دوز 296	رجاحة 434	رپا 437
دوش 426	رجلة 368	ريباسية 388
دولاب 433	رجلة 438	ريج 275
ديزلك 329	رذن 344	ريحمان 365
ديما, ديمق, ديمة 306	رذة 303	ريس 428
دينارى 437	رز 407, 369	ربقى 390
دينين 339	رستو 373	
ذ	رسة 295	ز
	رسن 359	زار 443
ذحرى 417	رشاد 362	زاع 431
ذكر وانتي 336	رشاشة 434	زاف 296

307 زارك	345, 312 زمار، زمة	344 سبله
367 زبدية	323 زناق	361 سبيد داش
388 زبدية	365, 362 زناجيل	317 ستارى
418 زبيب	345 زنة	347 ستر
340 زحافة، زحافى	443, 410 زهر	سترة، ستري 317, 316
363, 361, 324 زير	443, 363, 309 زهرة	322 ستكية
324 زرائر	417 زهرى	سجاق، ساجق 287
433 زربوط	435 زوبا	ساجق، ساجوق 378
339 زربول	303 زى	410]
276 زردة	421, 391, 368 زيت	ساقى، ساحن 413
282 زركاش، زركش	345 زين، زمة	398 ساحيقية
362 زرنب	418 زينى	332 ساختيان
389 زرودية	303 زينة	322 سد
422 زعوب	363 زيوان	277 سرج
392 زعتر		297 سرج
422 زعرور		342 سرکس
377 زغل مغل	س	سرکس، سرکش 282
424 زغلول	311, 307 سادا، سادة	338 سرکسي
380 زفوة	357 ساقية	398 سرة
383 زكروكة	317, 316 ساكو	362 سرو
316 زكيطة	328 سائس	412 سرو
396 زلابية	437 سباتى، سباطى	329 سروال
333 زلومة	337 سباط	307 سريه
288 زم، زمة	389 سبانخ	392 سعتر
289 زمامة	345 سبل	309 سعدان

389 سغرائية	367 سلق	443 سه
391 سغرجل	370 سلق	272 سهّم
389 سغنارية	270 سلك	381 سوا
327 سغيفة	399 سلكة	358 سوار
378 سغينة	271 سلة, سليل	316 سواكى
322 سقوفة	358 سليتات	331 سوبية
414 سكارجى	270 سم	352 سورية
412, 368, 364 سكر	351 سمادة	285 سيح, سياح
334 سكرين, سة	387 سماى	367 سيح
414 سكرى	424 سماني	357 سيدة
440 سكنبيل	403 سمسمية	424 سيراجى
431 سكة	435 سمك	423 سيوى
322 سكوفة	367 سمن	
316 سكونتو	395 سميد	ش
358 سلاقات	332 سنادة	
384 سلاضة, سلاطة	272 سنارة	306, 273 شاش
271 سلال	389 سنارية	443 شاش باش
311 سلاوى	307 سناور	354, 352, 350 شاطح
379 سلسا, سلسة	365 سنبل	435 شاطر
378 سلسيسة	396 سنّبوسك	307 شاعل
438, 426 سلطان	394 سنّبوسكاجى	312 شال, سة
424, 420 سلطاني	419 سندیانى	290 شالح
412 سلطانية	354 سنسولة	360 شاليش
317 سلطة	428 سنة	421 شامى
384 سلطة	308 سنپورة	389 شيت

شبرية 327	شرشف 273	شكليك 329
شيشب 336	شرطوة 293	شكول 287
شُبَق 292	شرَق 389	شكونيتة 439
شبكة 350	شرقاوى 424	شلاصة، شلائص 384
شبور، شبير 327	شَرَك، سة 399	شلالة 277
شتوى 415، 414	شركس، شرکش 282	شلشيشة 378
شكاضة، شحط، شحطة	شرکش 342	شلاكة 399
335]	شرموة 293	شَلَل 278
شاحم 375	شروال 329	شلة 355، 272
شاحى 419	شريط 283	شلوكة، شلوكة 399
شخشير 329	شريطة 345	شمار 331، 328
شداة 330	شش 443	شمار 393
شدة 437، 339، 327	شطوة 350	شماعة 444
شدود 364	شعبية 399	شمام، سة 423
شراب 412	شعر ملاقط 360	شمر، سة 393
شرابات 331	شعرية، شعيرية 403	شمرة 393
شرابة 325	شُغل 307، 283—281	شمشاد، شمشار 415
شربات 413، 412	311، 308]	شمشة 334
شربت، شربة 413	شفتشة 336	شمشية 292
شربة 284	شقا 428	شمعدان 444
شربيل 338	شقاشر 330	شملة 328
شرج 278	شقشير، سة 331، 330	شمندر، شمندور 390
شرداف 401	شكشوكة 383	شنبار، شنبر، شنبير 348
شردقة 401، 399	شَكل 287	شنتيان 345
شَرش 365—362	شكلة 358	شنجار، شنشار 415

297 شندرمة	307 صاوك	432, 431 صناع, صنائع
353 شنشولة	320 صاية	365 صندل
308 شنغاص	337, 332 صباط	433 صندوق
413 شنيئة	361 صبغة	369 صنوبر
274 شهر	287 صبحق	355 صنوبرية
354 شواطح	372 صحن	390 صنيبر
325 شوامه	327, 302 صدر	424 صوري
367 شواية	326 صدرية	304 صوف
435 شوحة	341 صديري	384 صيامه
376 شوربة	318, 317 صرافية	435 صيرة
380 شوربية	310 صرتى, صرتى	372 صينية
306 شورة	338, 332 صرمية	
358 شوكة	398 صرة	ص
328 شومار	392 صعتر	317 ضامر
390 شوندر	288 صف	442 ضامة
367 شوى	352, 350 صفاء, صفاء	334 ضبان
304 شيت	280 صفة	311 ضدل
376 شيشبرك	395 صفيحة	282, 277 ضرب
431 شيطان	352 صغية	443 ضرب
411 شينة	379 صلصة	356 ضفيرة
	384 صلطة	319 ضلمة
ص	351 صمد, صمد	407 صندرمق, صندرمما
403 صارى برما	365 صمغ	373 ضوبة, ضوبو
296 صاف	353 صموغ	438 ضونا, ضونة
316 صاكو	272 صنارة	

ط	طرطور 379	طقطقة, طقطيعة 434
	طراف 279	طقم 315
طاب, طاء 435, 428	طراق 283	طماطم, طماطيش 369
طابية 322	طربافة 329	طماق 329
طاجن 377	طربوش 350	طمامة, طميمية 430
طاح 429	طربوشة 350, 321	طنطور 349
طارات 435	طرحة 320, 309	طواطي 280
طارة 282	طرز, طرز 281, 276	طواقى 322
طاسة 412, 349	طرشجى, طرشيجى	طوب 275, 272
طاطورة 403	390]	طوبة 272
طاقة 304	طرشى 393, 390	طوطاية 294, 280
طاقية 322	طرطور 379	طوف 275
طاولة 442	طرطور 349, 321, 318	طوق 355
طائرات 435	طرق 283	طول 308
طباخ 385, 373	طرة 325, 324	طوة, طواة, طواپ 372
طبخ 385	طرى 382	طيار 272
طبوق 340	طرينة 272	طيارة 348
طبيل, ط 297	طعمجى 373	طيب 365, 363, 362
طبة 439	طعمية 372	طيكة 431, 429
طبيخ 386, 367	طعنة 275	
طحل 413	طغرة 427	
طحين 393	طف 429	
طرا 427	طفر, طفر, طغرة 396	طار 443
طرابق 329	طفة 429	طهر 302, 299
طراة 276	طقطف 434	

ط

	عقوب 293	عربانة 284	
ع	عقيدة 379	عربي 421	
عازر 407	عكام, عية 339	عرص 302	
عاشق ومعشوق 341	عكوب 393	عرق 392, 391, 314, 287	
عاصبي 418	علاقات 331	عركية 322	
عاقل, ع 442	علو 327	عرموش 417	
عاب 328	عليق 421	عروسة 352	
عباء, عباية 312, 309	عم 431	عروض 302	
319]	عمري 423	عروة 270	
عبدلوى 422	عنا ب 390	عريشة 417	
عبوثران 363	عنب 417, 404	عزيرية 350	
عبي 271	عنبر 412	عسل 412	
عبي 309	عنبركيس 305	عسلج, عسلوج 401	
عبيضي 418	عنبة 417	عصافر 272	
عبيطران 365, 363, 361	عنترى 345, 302	عصبة 355, 350, 345	
عثمانلى 443	عنزوة 434	عصف 402	
عثمانى 415	عنق 325	عصفور 272	
عاجمية 409	عنقود 417	عصلج 401	
عاجة 376	عوامة 401	عصيان 323	
عاجور 371, 370	عوجة 280	عطر ورد 398, 361	
عاجوة 409	عود 365, 364, 362	عطف 288	
عاجين 393	عربينات 353	عفس, عفص 381	
عاجيه 435	عيب 280	عفوة 364	
عاس 389, 369	عيش 393	عقصة 328	
عرائس 352	عين 416, 270	عقع [?], عقعف [?] 323	

عِينبِيَّتِي 324	غَنباز 343	فَرَصَاد 421
غ	غَنُوج 386	فَرَعَة 332
غاز 307	ف	فَرَقْلَة 324
غَبَانَة, غَبْنَة 291	فَاتِح 296, 290	فَرَك 383
غَبَائِن 291, 302	فَارْمَلَة 341	فَرْمَلَة 341
غَرَاتِبَة 400	فَاصُولِيَة 368, 389	فَرْمَلِيَة 317
غَرَبْنِيَة 398	فَالُود, فَالُود, سَج, سَق	فَرْن 372
غُرْزَة, غُرْسَة 275	406]	فَرَنَاجُونَة 394
غُرْبِيَة 400	فَانِلَة, فَانِيلَة 312	فَرَنَاجِيَة 442
غُرْل 270	فَاوْلَة 368	فَرَوَز, فَرُوز 298
غُرْلِيَة 306	فَت 438	فَرِيَك 420, 419
غَشَاء 332	فَتْر, مَنَات 333	فَرِيْمَلَة 341
غَشَاوَة 273	فَتْل 286	فَسْتَان 342, 320
غَشُوش 361	فَتْمُوش 392	فَسْتَق 390, 369
غَشِيم 442	فَتِيل 274	فَسْتَقَة 359
غَطَا, غَطَاء 347	فَتِيلَة 433	فَسَح 386
غَطْمِي 417	فَاجَة 313	فَسْطَان 342, 320
غَطْمِي 443	فَرَاش 327	فَسْمِيَح 386
غَلْبِيَة 321	فَرَاوْلَة, فَرَاوِلو 391	فَصَح 386
غَلِي, غَلِي, اِنْغَلِي 367	فَرْد 443, 399	فَصْطَان 342, 320
غَلِيمُون 424	فَرْدَة 334	فَصَة 282
غَمَاس 374	فَرَش 391	فَطَاطِرِي 409, 394
غَمُوز, غَمُوس 374	فَرَشِخ 438	فَطِير 424
غَمِيضَة 430	فَرَشِينَة 360	فَطِير, مَن 397, 395
		فَعَص 380

308 ففائرى	307 فاز	371 قرص
300 ففائش	413 فازوز	284 قرانى
371, 370 ففوس	421 فاطوع	365 قرح
300 ففبشة	295 قاعد	431 قرد
391 فكهاني	293 قالب	375 قرض
312 فلانلة	334 قالموش	399, 325, 324 قرض
389, 368 فلفل	378 قاورمة	399, 324 قرصة
370 فلور	422 قادون	370 قرق
435 ففاجين	385 قمار	368, 365, 362, 362, 362 قرقة
346 فنارات	401 قباط	412 قرمش
349 ففجبال	378 قباوة	383 قرموط
392]	318 قبع, قبة	360 قرن
353 ففيس	359 قبعلى	389, 369 قرنبيط
444 ففبار	340 قبقاب	365, 355 قرفل
312 ففيلة	384 [?] قبلما	284 قرنة
413 ففارة	321, 290 قبة	389 قرون
414 ففواكه	435 قبة	385 قرة
271 ففوت	318 قبعوع	433 قريرة
367 ففور	321, 318 قبعوعة	387, 373 قريصة
327, 326 ففوط	306 قبيبز	344 قتر
390, 389, 368 ففول	401 قبيب, قبي	416 قترازى
	370 ققاء	313 قش القنديل
	392 قذح	443 قشاط
	333 قذم	383 قش
ق (ف)	قراسيا, قراسيا	360 قشط
377 قاراش		

397 قشطرة	325 فعر	قبطة 325, 326
404 قشمش	303 قفا	قمبجة 351
313 قشة	قسطان 320, 319	قميص 342, 322
393 قشة	321]	قنارية 389
438 قص	قفوة 364	قنب, قنب 360
293 قص	قلاوز, قلاوظ 310	قنباز 320, 302—299
274 قص مخمل	قلب 421, 416, 294	343]
282 قصب	قلبة 297	قنبه 360
424, 377, 355 قصبه	قلاجين 337	قنبيط 369
306 قصر	قاسة 331	قنديلة 423
292 قصقوصه	قلشين 336, 335	قنروعة 434
297 قصة	قلقاس 389, 369	قنيطه 394
417 قصيفي	قلم 285	قهوة 413
392 قضامة	قلمونة 321	قواص 318
352, 280 قضيب	قلنسوة, قلوسة 322	قواطي 369
399 قطائف	قلى, قلى 367	قورمة 378
399, 353 قطائفه	قلى, قلى 375	قورة 296
275 قطبة	قماجى 351	قوطة 369
412 قطر	قمار 437	قونة 357
438 قطع	قماش 303	قيطانة 283, 274
288 قطف	قمايج, قماجة 351	قيمق 408, 397
304 قطن	قمر 397	
310 قطنى	قمر 382	
399 قطفوة	قمر الدين 420	
304 قطيفة	قمر, قمر 429	

ك (ث)

كاز 307

348, 309 كازة	كسوت, كبوط 318	كرمسوت 310
346 كاكنوس	320]	كرمة 417
321, 320 كاكولة	كبود 318	كرنب 386, 370, 369
321 كاكولية	كبيبة 374	389]
293 كائب, كالبد	كبينة 325	كرنبيت 370
334 كالوش	كبيس 409	كرنبيب 371
295 كامل	كتاف, كتافة 330	كرنبة 350
422 كاوون	كتان 304	كرنیش 292
437 كبا	كتفة, كتفی 284	كرة, كرة 426
382, 374 كباب	كترابط 325	كرواتة 325
362 كبابة	كرابيج, كرابيش 402	كروشة, كروشبة 272
371 كبابة	كرات 389	كریدیتو 316
411 كباد	كرارية 271	كيرة [?] 433
385 كبار	كرار 391	كریزینی [?] 437
271 كبتولة	كرانى 424	كریشه 308
385 كبر	كرباج 402	كریما 380
319, 318 كبر	كربوشت 403	كزيرة 368
317 كبران	كربوشة 402	كزیرية 387
409 كبس, كبس	كرتيلة 274, 350	كرمیر 312
359 كبس	كردان 355	كستنة 390
421 كبش	كردون 274	كستینة, كشتبان
270 كبشة	كرز 391	270]
271 كبكوب	كرسنة 369	كشك 389, 388
374 كبة	كرفس 390	كشكش 291, 288
437 كبة	كركر 271	كشمش 404

كشمير، -ى 312	كمان 364	كيس 309
كعاب 426	كمبيو 316	كيف 424
كعَب 333, 426	كمثرى 416	
كعبية 298	كمر 302	ل
كُعك 392, 394	كمر 381	
كعكة 398, 428	كمة 299	لاستيك 334
كف 278	كمون 363, 368	لاقرط 427
كف 330	كميترة 391	لب، لبابة 394
كفافة 278	كنار 346	لبچين، لبشين 337
كفتة 376	كنافة 403	لبس، -ة 297
كل 425	كندرة 337, 340	لت 380, 409
كلابى 417, 419	كواء 294	لثام 345, 348, 349
كلاج 397, 398	كوافى 272	لحاف 273
كلاسط 331	كوانتس 330	لحنة، لحنة 369
كلال 425	كورة 426	لرقة 362
كاثم، كلثوم 349	كوسا، كوساة، كوساية	لسانة العصفور 362
كلسة 331	[كوسى 370, 371]	لستك، لستيك 334
كلفة 292	كوشينو 440	[336]
كلك 274	كوفية 272, 324	لستيك 334
كله 425, 426	كوكبة 418	لسكنة 439
كلوش 334	كَوَل، كَوَل 438	لصم 271
كليبي 420	كوليسطى 384	لَطَش، لَطَش 439
كماجة 398	كوندرانو 316	لعالع، لعالبعة، لعالع
كمار 302	كوندرة 337	[لعلوعة 354]
كمام 296, 297	كوى 291	لعب ff. 425

لُفَاح 423	ماسورة 375	مخدّة 303, 273
لُفَت 390, 362	مائية, مائتي [?] 344	مخزّر 282
لُفَق, لُفَقَة 278	مالقي 421	مخرم 281
لُفَة 420, 312, 304, 285	ماية الماس 353	مخزن 436
لُفَط, لُفَطَة 278	مبّر 304	مخصور 338
لُفَمَة القاضى 391	مبرد 273	مخضّر 423
لُقَيْس 419	مبطنة 407	مخلل 390, 385
لُكَامِيَة 380	مبيّص 443	مخللاتى 390
لُتَاع, لُتَبِع 332	مثنى 338	مخمل 287, 286
لُتَاجِاس 415	مجدرة 386	مخبيص 414
لُوبِيَة 368	مجفر 283	مدادة [?] 389
لُوتُو 435	مجنونة 442	مداس 340, 339
لُوح 394	مَجْوز 443	مدالية 357
لُوز 390	محجّر 282	مدام 305, 273
لُوزَة 295	محكمة 325, 307, 297	مدبس 424
لُوزَى 420, 419	محزم 327	مدبغ 373
لُولُح 432	مكشى 383	مُدس 340
لُيْمُون 413, 391	محقاوى 418	مدفع 303
لُيْمُونَانَة, لُيْمُونَانَة	مككاش 360	مدفونة 387
[لُيْمُونَانَة 413]	مككر 313	مدقوقة 410
لُيَة 375	مكلبى, مك 405	مدهنة 364
لُيَوَان 280	مكلّون 414	مديانة 305
م	مكمر 381	مر 421
	محمل 286	مرّبا, مرّبة 410
ما زهر, ما ورد 365, 361	مكبرية 339	مرّبيات 393

مرجوحة 433	مسح 309	مصبع 381
مرجياكة 434	مساكوف 409	مصروف 321
مرت، -ة 299-302	مسروقة 439	مصرى 435
مردكوش 363, 365	مسطرة 295	مصطرة 295
مرقدة 394	مسك 439	مضام 305
مرقة، مرقنة 379	مسك 361, 365	مضبضة 326
مرقة 407	مسكة 330	مضربية 282
مركة 274	مسمى 418	مطبق 395
مركوب 332, 338	مسلات 368	مطاجن 376
مرنوس 312	مسلى 381	مطرف 359
مروحة 359	مسمار 282	مطفورة 395
مريطة، مريولة 326	مسمر 339	مطيط 274
مزد 373	مسند 303	معاجينى 391
مزد، مزد 336	مسواك 359	معاجنات 393
مزر 289	مشاية 332	معدنوس 368
مزراب 420	مشبك 334	معربش 314
مزر 435	مشد 341	معرق 313, 314
مزمزم 290	مشربلة، مشربنة 338	معقود 410
مزوج 443	مشطرا(ا) 296	معكرون 403
مزوقة 438	مشكشك 383	معلات 376
مساة 333	مشانت 395	معلق 435
مست 335, 336	مشماش، مشمش 419	معلم 428
مستاح 419, 420	مشواة، مشواية 367	معمول، -ة 400
مستوى 380	مشوى 372, 373	مغرة 402
مساجر 312	مصار 435	مفتق، مفتك 318

321 مفتوح	338 مكسى	394 ملوح
438 مفرشح, مفرشح	349 مكلثم	ملوخية 390, 389
383 مفركة	386 مكمور	مليص 416
403 مفروكة	387 مكمورة	ممدود 374, 372
438 مفشح	274 مكنة	ممسكة 330, 272
386 مفصيح	435 مكوك	ممسيك 330
380 مفعوص	418 مكيس	ممشش 382
378 مقانق	273 ملاحفية	مملوك 326
281 مقبيل	390 ملانة	منتان 302
403 مقرونة	ملاية 297, 285, 273	منتن 382
418 مقسيسى	374, 288 ملبس	منتوفلة 335
313 مقشش	ملبش [P] 374	منتيان 302
270 مقص	ملبن, ملبن 410	منديل 346, 307, 297
292 مقصص	ملبوسات 315	منزلة 386
306 مقصور	ملثم 348	منستر 334
410 مقعود	ملح 368	منسج 281
321 مقفول	ملحفة 273	منسفة 385
367 مقلاية	ملس 308	منسوج 371
298 مقلب	ملص, تملص 281	منشفة 327
314, 313 مقلم	ملف 304	منشة 359
382 مقمر	ملغوف 369	منصة بولاد 305
290, مقو	ملغوفة 403	منطقة 278
423 مكبب	ملقط 400, 360, 291	منظلمون 329
385 مكبوس	ملكف 342	منفع 359
371 مكرمش	ملكى 421	منقاش 359

منقش , منقوش 314	ناعورة 357	ناعرة 433
منقلة 440	نافوخ 364	نعل 332
منكاش 359	ناموس , نـ 375	نعنec 368
منوت 353	نbat 412, 364	نغيش 290
منور 305	نbat , نـ , نبت 277	نغنوف , نـ 301
منيا [P] 435	نبق 391	نقائف 378
مهات 423	نتائج , نتائش 324	نقش , نـ 314, 427
مهلبيبة 405	نثاية 310	نقطه 314
مهناوى 422	نثر 424	نقل 422
مهواية 359	نثر , نـ 314	نقلى 390
موبّر 304	نجاص 415	نقوع 420, 419
موجيين 314	نجد , نأجد 367	نمر 280
مودا 341	نخبار 365	نمرشت 381
مورة , مورية 311	نحلة (نحلة P) 433	نمرة 280
موز 391	نرجيلة 424	نمورة 399
موضة 341	نسر 428	نول 281
مثير 270	نسف 385	نى 275
ميتان 302, 300	نسل 313	نيمى [?] 389
ميتيين 439	نشاء 391	
	نشادر 362	هـ
ن	نص 381	هائج 435
	نصف 295	هبر , نـ 371, 372
نارنج 411	نصيب 440	هرجاية , هرجائى
ناشف 389, 383, 381	نصح 367	309]
ناطف 401	نط 429	هراز 421

356 همائله	327 وزرة	440 يانصيب
390 هندبة, هندبية	419 وزرى	415 يبروح
429, 398 هوا	435 وزه	379 يدام
,	426 وزير	432 يدس
290 واطى	316 وسط	305 يزّر
324 وثر	390 وشنة	يقا 290
332, 303 وجه	271 وصلة	يقطين, 371, 370
346 ورب	ى	يقطينية 408
363, 361 ورد	383 يابس	يك 443
334 وردة	364 يافوخ	يمنى 304
387, 364—362, 346 ورق	ياقة 345, 290, 289	ينسونية 361
437, 393]	يانسون 368	يهودى مسافر 391

Störende Druckfehler.

S. 305, Z. 5 von oben, steht	منور,	soll sein	منور.
" 380, " 17 " " "	mestawi,	" "	mestawi.
" 397, " 6 " " "	rerēba رغيبة,	" "	rerēba رغيبة.