

Qasda

Autor(en): **Bloch, Alfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **2 (1948)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **24.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145298>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QAṢĪDA

VON ALFRED BLOCH

Mit Qaṣīda bezeichnet man die voraussetzungsreichste Gattung der alt-arabischen Poesie. Es sind Gedichte, die nur verhältnismäßig selten mehr als hundert, häufig weniger als fünfzig Verse umfassen. Die meisten Qaṣīden beginnen mit dem sogenannten Nasīb, einer Liebesklage. Dabei wird am häufigsten die Lage vorausgesetzt, daß der Dichter auf einer Reise durch die Wüste auf verlassene Lagerstätten stößt und diese als die ehemaligen Behausungen des Stammes seiner Geliebten erkennt; das weckt in ihm wehmütige Erinnerungen an längst vergangenes Liebesglück. Auch andere Lagen können dem Nasīb zugrunde liegen; einige davon werden im folgenden noch kurz zur Sprache kommen. An das Nasīb fügt der Dichter häufig eine preisende Schilderung seiner Reitkamelin, und im Schlußstück bringt er sein eigentliches Anliegen vor, etwa Selbstpreis, Preis des eigenen Stammes, eine Warnung, eine Drohung, eine Rüge und ähnliches.

Was den Namen «Qaṣīda» betrifft, so sagt Tritton¹ mit Recht, er sei bisher noch nicht befriedigend erklärt. Als unbefriedigend sind damit abgelehnt² die Auffassung Landbergs³, Jacobs⁴, Brockelmanns⁵ und Krenkows⁶, qasīda sei von der Bedeutung «zu erzielen suchen» des Verbums qasada abgeleitet und bedeute «Zweckgedicht», weil der Dichter mit seinem Preislied vom Gepriesenen belohnt zu werden bezwecke, und die Erklärung Ahlwardts⁷, das Wort sei von der Bedeutung «in der Mitte zerbrechen» des Verbums qasada herzuleiten und bezeichne die

1. *Enzyklopaedie des Islam* (abgekürzt *EI*), IV 402 (s. v. *Shiʿr*).

2. Vgl. auch Richter, *ZDMG* 92 (1938), 554 Anm. 2.

3. *Arabica* III (Leiden 1895), 34.

4. *Altarabisches Beduinenleben* ² (Berlin 1897), 204.

5. *Geschichte der arabischen Literatur* (abgekürzt *GAL*), Supplementband I 27.

6. *EI* II 852 f. (s. v. *Qasīda*).

7. *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte* usf. (Greifswald 1872), 24 ff.

Qasīde als Gedicht aus Langversen, die in je zwei Halbverse «entzwei- gebrochen» seien, im Gegensatz zu den Rağazgesätzen⁸, die aus lauter einteiligen Kurzversen bestehen⁹.

Aber nicht nur der Name, sondern auch die literarische Form der Qasīde harrt noch einer einleuchtenden Deutung. Bisher liegen meines Wissens drei Erklärungsversuche vor: von Ibn Qutaiba¹⁰, Guidi¹¹ und Richter¹². Nach Ibn Qutaiba begannen die Dichter mit dem Nasīb, um für ihr nachher vorzubringendes eigentliches Anliegen die Aufmerksamkeit der Hörer zu gewinnen, und zwar habe das Nasīb darum die Aufmerksamkeit erregt, weil das Thema der Liebe die Menschen besonders fessele. Ein Korn Wahrheit ist in diesem Erklärungsversuch, wie wir sehen werden, enthalten, aber er deutet natürlich die Qasīdenform nicht restlos. Guidi vergleicht die Voranstellung des Nasībs und auch der Reittierschilderung vor das eigentliche Thema der Qasīde mit den Götteranrufungen, welche die griechischen Rhapsoden dem Vortrage der Epen vorausschickten, und deren letzte Ausläufer uns in den sogenannten homerischen Hymnen erhalten sind. Dieser Vergleich leuchtet nicht ein. Griechischerseits ist alles sinnvoll. Die Rhapsoden trugen die an sich nicht kultischen Epen an Götterfesten vor, weil sie dort die zahlreichste Zuhörerschaft fanden, und daß sie dem Epenvortrag den Preis der Gottheit voranschickten, war durch den äußern Anlaß und Rahmen des Vortrags, eben das Fest der Gottheit, geboten. Daß in entsprechender Weise der äußere Anlaß des Vortrages der arabischen Qasīden die Voranstellung einer Liebesklage erheischt hätte,

8. Der Ausdruck «Gesätze» ist in der altgermanischen Philologie zur Bezeichnung kleiner, selbständiger Versgruppen üblich. Es empfiehlt sich, ihn auch in die arabische Philologie einzuführen, da die altarabische Dichtung ganz entsprechende Gebilde kennt.

9. Vgl. auch Nicholson, *A Literary History of the Arabs*² (Cambridge 1930) 76 Anm. 3.

10. *Kitāb aš-šīr wa š-šuarā*³ 14 Zl. 10 ff., vgl. dazu Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* (Hannover 1864) 19; Nicholson aaO. (s. Anm. 9) 77 f.; Richter, *ZDMG* 92 (1938) 553 f.

11. *Il ,nasib' nella qasida araba*, *Actes du XIV^e Congrès international des Orientalistes*, Alger 1905, 3, 8 ff.

12. *Zur Entstehungsgeschichte der altarabischen Qasīde*, *ZDMG* 92 (1938), 552 ff.

zeigt Guidi nicht. So bleibt ihm nur die vage Entsprechung: wie bei den Griechen die sakrale Poesie im Vortrag der homerischen Hymnen als Vorspiel zum eigentlichen Epos eine Vorrangstellung bewahrt habe, so habe sich bei den Arabern die Liebesdichtung, weil sie für sie Dichtung *κατ' ἐξοχήν* gewesen sei, als Vorspiel zu den meisten andern Dichtgattungen behauptet. Aber die Voranschickung der homerischen Hymnen vor das Epos ist ja im äußern Anlaß des Epenvortrags und nicht in einer Vorrangstellung der sakralen Poesie begründet, und die Behauptung, daß die Liebesdichtung für die Araber Dichtung *κατ' ἐξοχήν* gewesen sei, trifft in dieser allgemeinen Form nicht zu. Triumph-, Warn-, Schmähesätze usf. sind ebenso ursprünglich wie Liebesgedichte. Was somit von Guidis Hypothese noch übrigbleibt, deckt sich im Grunde mit dem Erklärungsversuch Ibn Qutaibas, enthält also das gleiche Korn Wahrheit, kann aber die Qaṣīdenform ebensowenig wirklich erklären. Nach G. Richter endlich wäre das Nasīb ursprünglich nicht nur das Vorspiel, sondern der Kern der Qaṣīde gewesen, aus dem sich die später als «Hauptthemen» erscheinenden Motive sinnvoll entwickelt hätten. Von diesen mannigfachen Hauptthemen wird Richter freilich nur einem einzigen, dem Selbstpreis, gerecht; daher kann seine Hypothese von vornherein nur einen beschränkten Geltungsbereich beanspruchen und nicht, wie Richter glaubt, die Qaṣīdenform restlos erklären. Mit dieser allerdings sehr starken Einschränkung aber stimme ich der Richterschen Hypothese zu. Ihr Inhalt ist: Der Selbstpreis schließt sich sinnvoll an das Nasīb an, indem ihn der Dichter an seine Geliebte oder Ehefrau richtet, um dadurch ihre Gunst und Bewunderung zu gewinnen oder zurückzugewinnen. Die ganze Qaṣīde ist ein Werbegedicht; die meisten in ihr vorkommenden Motive lassen sich unmittelbar oder mittelbar auf den werbenden Selbstpreis zurückführen. Der letzte Satz ist wie gesagt unhaltbar. Richtig ist aber, daß sich der Dichter mit seinem Selbstpreis tatsächlich sehr oft an seine Geliebte oder Ehefrau wendet. Da Richter zwar die Wichtigkeit dieses Motivs richtig erkannt, die verschiedenen Arten seines Zusammenhanges aber nicht unterschieden hat, trage

ich hier das Wichtigste nach¹³, beschränke mich aber natürlich ebenfalls auf eine kleine, bezeichnende Auswahl aus den zahllosen Beispielen. Zunächst ist hervorzuheben, daß der an die Geliebte oder Ehefrau gerichtete Selbstpreis nicht nur in eigentlichen Qaṣīden vertreten ist, sondern häufig auch in kleinern Gesätzen. So in einem Teil der sogenannten Kampfsprüche, die zur anspruchslosesten und kunstlosesten Gattung der altarabischen Poesie, den handlungsbegleitenden Rağasprüchen, gehören, zum Beispiel¹⁴ «Ein schönes junges Mädchen mit einer buntverzierten Leibbinde und einem mit wertvollen Steinen besetzten Gürtel weiß, daß ich dem, den ich bekämpfe, sprichwörtlichen Schaden zufüge», und ähnlich sehr oft. Ebensogut kann sich aber der

13. Hier noch zwei sonstige Berichtigungen zu Richters Aufsatz: 556, 559, 560 lies *Amr Ibn Kultūm* statt *Amr Ibn Qultum*. – 559 Anm. 1 gibt Richter in der Anekdote Ibn Qutaiba, *ṣiʿr* S. 11 der Lesart *yā bna l-ʿUmarain* «o Sohn der beiden ʿUmare» der Kairiner Ausgaben gegenüber dem von de Goeje aufgenommenen *yā abā l-ʿUmarain* «o Vater der beiden ʿUmare» den Vorzug. An diesem Namen nahm einst, so lautet jene Anekdote, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, als er einen Mann einen andern so rufen hörte, Anstoß und sagte «Wenn er Verstand hätte, würde ihm einer von beiden genügen». Nach der Meinung Richters hat de Goeje die ganze Pointe verdorben, denn die Sinnlosigkeit, daß ein Mensch nicht zwei Väter haben könne, sei das, woran der Kalif Anstoß genommen habe. Nun heißt aber *ibn* nicht nur «Sohn», sondern auch «Enkel, Nachkomme», s. Brünnow-Fischer, *Arabische Chrestomathie*⁴ (Berlin 1928) Glossar S. 15, und vgl. etwa *The Nakāʾid of Jarīr and al-Farazdaq* ed. Bevan (abgekürzt *Naq.*) 201, 3a *wa bnā Abī Sulmā Zuhairun wa bnuhū* «und der Sohn und der Enkel Abū Sulmās, Zuhair und sein Sohn», wo also auch Abū Sulmās Enkel Kaʿb b. Zuhair sein *ibn* genannt wird. Als *ibnu l-ʿUmarain* könnte also jeder bezeichnet werden, in dessen Ahnenreihen sich zwei ʿUmare befinden, und so sinnlos ist dieser Ausdruck nicht, daß er um seiner Sinnlosigkeit willen in dieser Anekdote bevorzugt werden müßte. *Yā abā l-ʿUmarain* ist schon deshalb wahrscheinlicher, weil es als Kunya für die Anrede paßt. Vielleicht lag der Fall so: Der mit *yā abā l-ʿUmarain* Angerufene hatte einen Sohn ʿUmar und damit die Kunya Abū ʿUmar. Beim Namen ʿUmar aber klang für den Muslim die Erinnerung an den großen ʿUmar b. al-Ḥattāb mit. Noch ehrwürdiger als ʿUmar allein klang *al-ʿUmarān* = ʿUmar und Abū Bakr. Der Mann nun, welcher jenen Abū ʿUmar mit *yā abā l-ʿUmarain* anrief, wollte ihn durch diese Steigerung besonders ehren. Diese Übertreibung ist es, was ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz tadeln wollte. Um den seltenen Fall, daß ein Mann zwei Söhne gleichen Namens hat, wie z. B. der Vater Marwāns I., al-Hakam, von dem zwei Söhne ʿUtmān hießen (Balādūrī, *Ansāb al-ʿAšrāf* 5, 160, 7 und 11), oder einen Sohn und einen Enkel gleichen Namens, wird es sich wohl kaum gehandelt haben. Ganz abwegig ist Richters Vermutung, es könnte vielleicht ein ursprünglich nicht echt arabischer Name vorliegen.

14. Balādūrī, *Ansāb al-ʿAšrāf* 5, 79, 5f.

Dichter auf seinen Stamm als Zeugen seiner Mannestugend berufen, etwa¹⁵ «Die Ḥaibariten wissen, daß ich Marḥab bin, der waffenstarrende, der erprobte Held usf.». Man muß also gegenüber Richter noch eine zweite Einschränkung machen: Nicht jeder Selbstpreis richtet sich an die Geliebte oder Ehefrau. Auch in der nächsthöheren Gattung, den Langzeilengesätzen, kommt das Richtersche Motiv häufig vor. Als Beispiele seien hier genannt ein Triumphgesätz¹⁶ «Ist wohl die Kunde von dem Raubzug, den wir vor Sonnenaufgang gegen den Stamm Kalb unternahmen, zur kleinen Bint at-Taur gelangt? Als Morgentrunk brachten wir ihnen tapfere Reiter und ein waffenschimmerndes Heer, das mit vergifteten Pfeilen schoß. Wir ließen sie erschlagen an lauter schlangenreichen Orten zurück, wo hinkende Hyänen in Scharen sie wegzerrten» und ein Elegiebruchstück¹⁷ «Wenn Salmā die Besten meines Stammes fragte – obgleich mir die Wechselfälle des Schicksals in allen Farben zugesetzt haben –, so würden ihr die Träger der Ehre meines Stammes berichten, und (auch) meine Feinde – denn alle haben schon meine Bekanntschaft gemacht –, daß ich Unehre von meiner ererbten Ehre durch Freigiebigkeit und durch mein widerspenstiges Wesen abhalte – denn ich blicke verächtlich und kann recht unbequem sein –, und daß ich nie ohne Fehde bin: habe ich keine angezettelt, so bin ich doch der Schild desjenigen, der es getan hat». Als Zeuge des Mutes oder der Freigiebigkeit wird freilich auch in dergleichen Langzeilengesätzen ebenso häufig, wenn nicht häufiger, der Stamm genannt, etwa¹⁸ «Die Banū ʿAbs wissen, daß ich guten Muts bin, wenn ich zum Lanzenkampfe gerufen werde». Daß der Selbstpreis oft an die Ehefrau oder Geliebte des Dichters gerichtet ist¹⁹, genügt aber natürlich noch nicht zur Annahme, die ganze Qaṣīdenform sei von Hause aus nichts anderes als ein erwei-

15. Ibn Hišām, *Sīra* 760, 9.

16. *ʿAmr b. Kultūm* Nr. 12.

17. *Ḥamāsa* ed. Freytag (abgekürzt *Ḥam.*) 57 V. 5f.

18. *ʿAntara* 25, 10.

19. Dieses Motiv ist auch der so vielfach mit der altarabischen Dichtung verwandten altisländischen Dichtung nicht fremd: Heusler, *Altgermanische Dichtung* (Berlin-Neubabelsberg

tertes Nasīb. Das dürfte man erst behaupten, wenn die eigentlichen Qasīden derart aufgebaut wären, daß sich der Selbstpreis unmittelbar und sinnvoll an das Nasīb anschlüsse. Nun kann zwar davon, daß alle oder auch nur die meisten Qasīden auf dieser Motivverknüpfung aufgebaut wären, keine Rede sein; aber immerhin ist zuzugeben, daß Qasīden dieses Typus gar nicht selten sind. Die Mu‘allaqa ‘Antaras, auf die sich Richter vor allem beruft, gehört nicht einmal zu den treffendsten Beispielen, denn wie Richter²⁰ selber bemerkt, stehen die entscheidenden Stellen V. 40 ff. und V. 49 ff. außerhalb des Nasīb, das heißt sind vom Nasīb durch die Kamelschilderung V. 27–39 getrennt²¹; sie beweisen also nicht mehr als der an die Geliebte oder Ehefrau gerichtete Selbstpreis in Rağaz- oder kürzern Langzeilengesätzen. Bessere Beispiele sind etwa:²² «Ach, ar-Ruwā‘ hat das Liebesband zwischen dir und ihr zerrissen, und sie meinte es ernst mit Trennung und Abschied. Sie sagte nämlich: ‚Er ist ja ein alter Mann‘, und blieb hartnäckig und ohne Bedenken bei ihrer Weigerung. Und wenn ich auch ein Alter erreicht habe, in dem man besonnener wird, und wenn auch weißes Haar mein Haupt bedeckt, so halte ich doch dem Freunde die Treue, selbst wenn er weit weg ist, aber für meinen Feind ist meine Feindschaft ein schlechtes Futter usf.»;²³ (voran geht V. 1–4 Traumbild²⁴, 5–8 Rückblick auf Trennungsmorgen²⁵) «und wenn du jetzt siehst, daß meine Jugendtorheit aufgehört hat, und daß auf meinem ganzen Scheitel weißes Haar erglänzt, und daß mich die Blüte und der Tau der Jugend verlassen haben, und daß ich dafür die Kahlheit eines Glatzköpfigen einge-

1923) S. 98 führt eine Strophe an, die der Skald Egil (10. Jh.) verfaßte, «als die Jarlstochter den Jüngling unkriegerisch gescholten hatte». Sie beginnt «Wohl mirs auf der Walstatt/wird, wenn Speerwurf klirrt, Maid».

20. AaO. 562.

21. Ähnlich ist *Mufaḍḍalīyāt* ed. Lyall (abgekürzt *Muf.*) 24 aufgebaut: Der an Sumaiya gerichtete Selbstpreis V. 15 ff. ist durch die Kamel- und Straußenschilderung V. 6–14 vom Nasīb getrennt.

22. *Muf.* 39, 1–4.

23. *Aṣma‘īyāt* (ed. Ahlwardt in *Sammlungen alter arabischer Dichter I*, abgekürzt *Aṣm.*) 51, 9 ff.

24. Zu diesem Nasībmotiv s. unten S. 128.

25. Zu diesem Nasībmotiv s. unten S. 128.

tauscht habe, so habe ich doch gar manchem strauchelnden Verwandten wieder aufgeholfen usf.»;²⁶ «Meine alte Krankheit hat mich des Nachts wieder befallen; ja, ich fürchte, daß meine Krankheit wiederkommt und ich einen Rückfall erleide. Die Behausung ist immer noch da, wo sie war, in al-Katīb, dann in ʿAsʿas, aber es ist, als ob ich einen Stummen anriefe und anspräche. Wären die Leute, die einst hier gezeltet haben, noch da, wie zur Zeit, da wir uns trafen, so würde ich bei ihnen einen Ort für die Mittags- und für die Nachtrast finden. Verkennt mich doch nicht (, ihr Spuren?), ich war doch euer Nachbar, als der Stamm in Ġaul, dann in Alʿas lagerte. Wenn du mich aber jetzt nicht einmal eine Stunde der Nacht die Augen schließen, sondern höchstens nicken und schläfrig sein siehst, so habe ich doch schon für manchen Betrübten einen erneuten Angriff geritten und die (ihm feindlichen) Reiter mit der Lanze von ihm abgewehrt, bis er aufatmen konnte usf.»²⁷; ²⁸«Sumaiya hat frühmorgens ihre Kamele satteln lassen, zornig über dich, und was, glaubst du, hat ihr beliebt? Dieser Tag hat ihr für ihr Vorhaben (den Wegzug) beliebt. Warum ist sie des Nachts entschieden aufgebrochen? Aus Torheit, denn weiß eigentlich Sumaiya, daß ich schon mit mancher Tugendhaften gebrochen habe ... und schon in manchem durch Regen fruchtbar gewordenen Gebiet Futter für meine Herden gesucht habe ... und schon manches eifersüchtigen Gatten Gattin verführt habe ... und schon manchen edlen Wein getrunken habe ... und schon manches vorzügliche Gedicht verfaßt habe usf.»²⁹; ³⁰(voran geht V. 1–8 Trennungs-

26. *Imraʿalqais* 30, 1 ff.

27. In diesem Nasīb sind, wie oft, verschiedene, ursprünglich unvereinbare Nasīb motive miteinander vermengt, vgl. unten S. 115 und 129. V. 1 (Wiedererwachen der Liebespein) allerdings ist, wie der Binnenreim von V. 2 zeigt, dem Gedicht wohl erst nachträglich vorgesetzt worden. V. 2–4 ist Klage bei den Überresten einer verlassenen Lagerstätte (*Atlāl*), Verse 5 ff. setzen aber eigentlich den Trennungsmorgen voraus.

28. *Aʿsā* 3, 1 ff.

29. Meine Übersetzung weicht zum Teil von Geyer, *Zwei Gedichte von al-Aʿsā*, II. *Waddiʿ Hurairata* (abgekürzt *WH*), Sitzungsber. Wien. Ak. 192 (1919), 3, 24 und Reckendorf, *Zs. für Semitistik* 2 (1924), 229 ab. In V. 2 verstehe ich *zāla zawāluhā* (Reckendorf: «da werde ich ihr schon fehlen»), dessen Reimfehler *Ham.* 181, 13 durch *Abū ʿAmr* b. *al-ʿAlāʾ* gut bezeugt ist,

morgen) «O Sumaiya, hast du je von einem Treubruch gehört, den wir begangen hätten, und um dessentwegen man uns in einer Versammlung das Schandbanner aufgepflanzt hätte? usf.»;³¹ (1–3 Klage über die Untreue Hinds) «Weißt du aber auch, daß ich manches Land zu der Jahreszeit durchritten habe, da die Sonne lange in ihrer Kulminationsbahn verweilt usf.»;³² (1–8 Trennungsmorgen, 9/10 wie die schönen Frauen des weggezogenen Stammes an ihrem neuen Lagerplatze absteigen) «Bei deinem (f.) Gotte Wadd, wie trefflich sind, auch wenn ich mich von ihnen getrennt habe (sinnvoller die v.l. «auch wenn du [f.] dich von ihnen getrennt hast»), meine Leute zur Zeit, da der Wind von Uzāʿif (der Nordwind) den Menschen Schaden zufügt, und da die gegenseitige Hilfe auf lauter (Meisir-) Pfeilen mit Kerben beruht, und der Stammesverband wieder der Zufluchtsort der kleinern Stammessplitter geworden ist»;³³ «Sie sagte: ‚Ich sehe, daß dein Reittier gesattelt ist, und daß du gefährliche Wüstenfahrten unternehmen willst, die dich nicht werden alt werden lassen‘. ‚Möge dich (der Gott) Wadd am Leben erhalten, denn wir dürfen nicht mehr mit Frauen scherzen, da es jetzt mit der Religion ernst geworden ist, und wir, unsre Gewänder hochgeschürzt, auf gesattelten Stuten sitzen, auf Gott, seine Güte und die von ihm gespendete Nahrung hoffend. Warum hast du (f.) die Banū Dūbyān nicht gefragt, wie sich meine von meinen Ahnen ererbte Ehre bewährt, wenn den Grauhaarigen (sich am Feuer wärmenden Alten), der beim Meisirspiel nicht mehr mitspielen mag, der Rauch bedeckt ... Der Trä-

gemäß Reckendorf, *Arab. Syntax* § 5 Ende; die reimgerechte lectio faciliior Abū ʿUbaidas *zāla zawālahā* wäre gemäß Reckendorf, *Arab. Syntax* § 48, 3 c Ende ungefähr gleich zu übersetzen. In V. 3 verbessere ich *wamā tadrī Sumaiyatu waiḥahā an rubba ḡāniyatin* usf. in *wamā yudrī Sumaiyata* usf.; gerechtfertigt erscheint mir diese Änderung durch das vereinte Gewicht der Parallelstellen *Muf.* 28, 4 *aḡiddaki mā yudrīki an rubba baldatin* usf., *Muf.* Thorbecke 21, 15 *a Sumaiya mā yudrīki an ruba fityatin* usf. und *Muf.* 8, 9 *a Sumaiya waiḥaki hal samiʿti biḡadratin* usf. V. 5 ist die Lesart Abū ʿUbaidas *rāʾidahū* (sich beziehend auf *maṣābi*) einzusetzen.

30. *Muf.* 8, 9.

31. *Muf.* 28, 4.

32. *Muf.* 50, 11.

33. *an-Nābiḡa* (abgekürzt *Nāb.*) 23, 5 ff.

ger ihrer Stammesehre und der Kundige unter ihnen hätte dir berichtet – wer nichts weiß, steht nämlich dem Wissenden nicht gleich –, daß ich, wenn es beim Meisirspiel zu wenig Spieler sind, die Zahl dadurch voll mache, daß ich die Einsätze für alle Fehlenden übernehme usf.‘»;³⁴ (Ende des Nasībs) «Mit ihren Versprechungen ist sie nicht in dem Sinne freigiebig, daß sie sie ausführte, sie sagt aber auch nicht (offen) nein, so daß man seine Hoffnung aufgeben und sich abwenden und abfinden könnte. Wenn du – laß doch ab vom Tadeln – meine Leute fragtest – man erkundigt sich ja nach dem Manne und fragt nach ihm –, (so würden sie dir berichten,) daß, obgleich meine Habe gering ist, eine langbeinige Stute, (so rasch) wie ein Strauß, niemals von mir weicht usf.»;³⁵ (V. 1–9 Klage bei den verlassenen Zeltplätzen, 11–16 «Wenn auch Lailā mit mir gebrochen hat und den Verleumdern ihr Ohr leiht, so ist doch meine Liebe zu ihr unverändert, und was die Verleumder sagen, ist Lüge») «und wenn es dir noch nicht gesagt worden ist, so frage über uns die, welche es wissen, damit du es erfahrest und wissest. Wenn du dich über uns erkundigst, wird man dir berichten, daß wir edel sind usf.».

Diesen und vielen ähnlichen Qaṣīden liegt also tatsächlich mehr oder weniger deutlich der Gedanke zugrunde, daß der Dichter die scheidende oder sich lossagende Geliebte durch den Hinweis auf seine Mannestugend zurückhalten will, und es ist Richter zuzugestehen, daß eine der üblichen Qaṣīdenformen auf dieser Motivverknüpfung beruht. Aber eben nur eine von mehreren! Und gerade diese eine für die Urqaṣīde zu halten, berechtigt nichts. Wie schon erwähnt, versagt die Hypothese Richters bei allen Qaṣīden, deren «Hauptstück» nicht ein Selbstpreisgedicht, sondern etwa der Preis eines andern, ein Warngesätz, ein Rügegesätz usf. ist, und auch der Selbstpreis kann sich sinnvoll eigentlich nur an das von Ilse Lichtenstädter³⁶ als «Trennungsmorgen»³⁷ be-

34. *at-Tufail b. ʿAuf* 5, 7 ff.

35. *Ḥassān b. Tābit* (abgekürzt *Hass.*) 10, 17.

36. *Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde*, *Islamica* 5 (1932), 17 ff.

37. Unten S. 129 ist angedeutet, daß Ilse Lichtenstädter zu vieles unter das Motiv des Tren-

zeichnete Nasībmotiv anschließen und jedenfalls kaum an die Klage bei den Aṭlāl (den Überresten des verlassenen Lagers), wo der Dichter seiner um Jahre zurückliegenden Liebe gedenkt und in einer ganz andern Lage ist als dort, wo er der sich lossagenden Geliebten Achtung und Bewunderung einflößen will. Ferner ist der Richterschen Hypothese auch einigermaßen ungünstig, daß zuweilen auch in Selbstpreisqaṣīden der Selbstpreis nicht, wie es möglich wäre, sinnvoll aus dem Nasīb hervorgeht, sondern im Gegenteil eine der bekannten Wendungen wie «aber laß sie!» oder ähnliche, einen jähen Themenwechsel markiert, etwa³⁸ (voran geht allerdings nicht das Motiv des Trennungsmorgens, sondern die Klage bei den verlassenen Lagerplätzen und die durch diese Orte geweckte Erinnerung an frühere, glückliche Zeiten) «Aber laß sie! Und nun etwas anderes: Es muß ihr zu Ohren gekommen sein, wie wir (unsere Rosse) gegen die Feinde führten, indem wir den schwierigen und unglückverheißenden (Beginn des Unternehmens) zum Guten wandten»;³⁹ (hier geht das Motiv des Trennungsmorgens voran) «Aber laß uns! Und nun etwas anderes: Ist die Kunde von den Taten meines Stammes zu Umm Mālik gelangt (denn Nachrichten verbreiten sich ja) usf.». Allerdings darf man solche Unstimmigkeiten nicht allzu wichtig nehmen, denn wie wir oben, Seite 112 Anmerkung 27 gesehen haben und unten Seite 129 sehen werden, stellen sich die uns erhaltenen Dichter die den verschiedenen Nasībmotiven zugrundeliegenden Situationen schon nicht mehr lebendig vor und vermengen sie daher oft in unlogischer Weise. So kann auch an Stellen wie den eben genannten die ursprünglich für die Verknüpfung unzusammenhängender Motive geprägte Formel «aber laß das! Und nun etwas anderes» mißbräuchlich und gedankenlos beim Übergang zu einem Motiv verwendet worden sein, das sinnvoll an das vorherige hätte angeknüpft werden können. Zusam-

nungsmorgens einordnet, und daß man vielleicht lieber in weiterem Sinne von Äußerungen des Dichters über den gegenwärtigen Stand seines Verhältnisses zu seiner Geliebten spricht.

38. *Asm.* 38, 6.

39. *Delectus veterum carminum Arabicorum* von Nöldeke und Müller (abgekürzt *Del.*) 69, 3.

menfassend können wir also sagen: Richters Hypothese bildet die richtige Erklärung für ein häufiges Qaṣīdenschema, aber keineswegs für die Qaṣīdenform überhaupt.

Ich möchte nun hier einen andern Erklärungsversuch vorlegen. Dazu muß ich aber doch, freilich in aller Kürze und nur andeutungsweise, darlegen, in welche Gattungen meines Erachtens die altarabische Dichtung überhaupt zerfällt. Für die eingehende Darstellung der einzelnen Gattungen und Motive verweise ich auf eine ausführlichere Arbeit «Die Gattungen der altarabischen Dichtung», die ich in einiger Zeit zu veröffentlichen hoffe. Da aber noch ungewiß ist, wann jene Arbeit erscheinen kann, ist es vielleicht gerechtfertigt, daß ich hier vorläufig bekanntgebe, wie meines Erachtens der Name *qaṣīda* und die Qaṣīdenform zu erklären sind.

In der altarabischen Dichtung lassen sich wohl vier Hauptgattungen unterscheiden:

1. Handlungsbegleitende Rağazgesätze, also Arbeitslieder im weitesten Sinne⁴⁰. Die durch solche Kurzverse begleitete Handlung ist oft Kampf, der Inhalt oft Selbstpreis, vergleiche das oben Seite 109 vorgeführte Beispiel Balādūrī, *Ansāb al-Ašrāf* 5, 79, 5f. (Anmerkung 14). Mit einer Abart dieser Kampfsprüche feuerte der Krieger sein Roß in der Schlacht an, etwa⁴¹ «Vorwärts, Qudaid⁴², bleib nicht zurück! Ich will einen Lanzenstoß tun, der die getroffene Ader Blut ausspeien und Ströme von Blut fließen läßt, und der das (feindliche) Heer in seine Schranken weist. Wer nicht kämpft, soll nicht Führer sein». ⁴³ Ferner gehören zu dieser Gattung beispielsweise die Liedchen, zu denen Mütter oder Großmütter ihre kleinen Kinder oder Enkel tanzen ließen; der

40. Beispiele für die mannigfachen Gelegenheiten, bei denen solche Sprüche hergesagt wurden, und für die darin vorkommenden Motive kann ich hier nicht vorführen, sondern nur einen oder zwei Vertreter der ganzen Gattung; das gleiche gilt für die im folgenden kurz zu kennzeichnenden übrigen Dichtgattungen.

41. *Muf.* S. 31, Zl. 9.

42. Name des Rosses.

43. Die (gezwungenermaßen) umschreibende deutsche Übersetzung kann kein Bild von der eindringlichen Knappheit der arabischen Kurzverse geben.

Inhalt ist meist Anwünschung einer glorreichen Zukunft⁴⁴; dann die Arbeitslieder im engern Sinne⁴⁵. Solche und ähnliche Gesätze sind anspruchslose Kleinkunst und stellen wohl die urtümlichste Form der alt-arabischen Dichtung dar. Zum Teil mögen sie aus dem Stegreif gedichtet sein.

2. Kundgebungs- oder Botschaftsgesätze, mit denen der Verfasser zu beliebigen ihn oder seinen Stamm berührenden Situationen und Geschehnissen des Lebens Stellung nimmt. Da sich jedoch im eintönigen altarabischen Beduinenleben immer wieder die gleichen Situationen ergaben und der Araber der Frühzeit gemäß seiner «vorzeitlichen» Gesittungsstufe auf diese Situationen in typischer, wenig individueller Weise reagierte, lassen sich diese Gesätze nach Motiven und Gestaltung leichter klassifizieren, als man zunächst annehmen könnte: Für Warnung, Rechtfertigung, Abweisung von Drohungen, Triumph, Rüge usw. stehen dem Dichter herkömmliche Formen zur Verfügung. Als einziges Beispiel für die ganze Gattung sei hier angeführt: ⁴⁶ «Wohlan, bring den Banū Duhl und (unter ihnen) besonders den Banū l-Buṭāḥ die Botschaft, daß wir zum Entgelt für die Erschlagung al-Muṭannās von euch den ʿAbīda und den Abū l-Ġulāḥ erschlagen haben. Wenn ihr nun die Sache als beglichen erachtet, so tun auch wir's; wenn nicht, dann (erwarten euch) unsere Lanzenspitzen – (sie sind) ausgerichtet – und hell glänzende, geschärfte Schwerter, welche Schädel und Finger abhauen». Unzählige Gesätze sind wie dieses als Botschaften gefaßt⁴⁷. Das ergab sich aus den Lebensverhältnissen der altarabischen Beduinen, die über große Strecken wanderten und freundliche oder feindliche Beziehungen zu weit weg wohnenden Stämmen oder Personen hatten. Die Kundgebungsgesätze sind daher meist Glieder einer Auseinandersetzung auf Distanz. Nicht selten werden für den Boten nähere Angaben über den zurückzu-

44. Goldziher, *WZKM* 2 (1888), 164 ff.; *ZDMG* 46, 477 und 47, 199.

45. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I (1896) 78 Anm. 5, und vgl. auch Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen* (Basel 1946), 14 f. und 158.

46. *Ham.* 361.

47. Vgl. auch Geyer, *WH* 171 f.

legenden Weg oder über sonstige Einzelheiten der Reise gemacht, etwa⁴⁸ «O Reiter, nach al-Utaila magst du schätzungsweise am Morgen nach der fünften Nacht gelangen, wenn du vom Schicksal begünstigt bist. Melde dort ...»;⁴⁹ «Melde dem Abū Qais, wenn du ihn triffst – die nächsten seiner Zeltplätze sind Na^cāma, dann Zālīm –, daß wir scharfe Waffen haben (v.l.: daß wir tatkräftige Leute sind) usf.»;⁵⁰ «Wenn Gott die raschen Kamelinnen am Spätvormittag vor Marschkrankheiten bewahrt – die Qašīden werden ja teils an ihren Bestimmungsort, teils auch anderswohin gebracht –, so können sie den Banū Nahbān Qašīden von mir überbringen ...»;⁵¹ «Kann wohl den Banū Rabī^ca eine Meldung ihres Bruders ein schneller Reiter überbringen, der auf einer qataritischen Kamelstute dahineilt, ohne sich zu verirren». Auch der Vers⁵² «Welcher Mann, dem ich meinen Sattel und meine Reitkamelin zur Verfügung stellen würde, will eine Versbotschaft von mir an ihren Bestimmungsort bringen, wenn ihr Urheber schon tot ist?» meint mit šī^cr eine bestimmte Meldung, nämlich die in den Versen 2–6 gegebene Warnung⁵³; nur liegt hier der Sonderfall vor, daß der Auftraggeber bald sterben zu müssen glaubt, vielleicht, weil er sich in Gefangenschaft befindet, vergleiche die Verse des Dābi³ b. al-Ḥārit al-Burğumī, der ein Attentat auf ^cUtmān geplant hatte und deshalb gefangen gesetzt

48. *Ham.* 437 V. 1 = *Del.* 67, 15.

49. *Naq.* 20, 20.

50. *Naq.* 33 ult.

51. *Ibn Qais ar-Ruqaiyāt* 15, 7.

52. *Alqama* 12, 1.

53. Nicht ganz glücklich erscheint mir daher die Übersetzung Geyers, *WH* 172 «..., der von mir weiter gibt das Lied, wenn längst sein Sänger tot», denn sie erweckt vielleicht den Anschein, als wünsche sich der Dichter hier das literarische Fortleben seines Werkes, was durchaus nicht gemeint ist. Unklar sind uns freilich die historischen Voraussetzungen dieses Gesetzes und daher auch die Verse selbst. – Allerdings ist auch der Gedanke an das «literarische» Weiterleben der Gedichte den altarabischen Dichtern nicht fremd, vgl. *al-Ḥansā³* ed. Cheikho (Beyrouth 1895) S. 216 V. 3/4 «Wie manches wie ein Speereisen scharfe Gesätze, das bestehen bleibt, wenn sein Urheber stirbt, hast du den Kameltreibern übergeben und es so in ferne Lande hinausgesandt; unsorgfältig gedichtete Verse aber äußertest du nicht (wörtlich: verbargst du in deiner Brust)», ferner *Kāmil* 229, 11 ff. «Sie sagen: ,Wenn er den Tod gekostet hat, ist auch seine Dichtung tot‘ – aber davon kann ja keine Rede sein, daß die Lebens-

war⁵⁴: «Welcher Heimkehrer, dessen Reittier Gott glücklich ans Ziel gelangen läßt, will eine Versbotschaft von mir an ihren Bestimmungsort bringen, wenn ihr Urheber schon tot ist?: Niemand soll eine Demütigung aus Furcht vor dem Tode in Kauf nehmen, da ihn der Tod ja doch erreicht usf.», ferner auch⁵⁵ «Wenn ich sterbe, ohne zu den Edlen der Banū Sahn gelangt zu sein, so bring ihnen folgende Botschaft: Eurem Volk sind zwei Dinge zur Wahl gestellt, mit denen beiden man euch ein Unrecht zu begehen zumutet: mit Schande zu leben oder gegen Freunde zu kämpfen. Beides sehe ich als ein ungesundes Futter an usf.». Viele Kundgebungsgesätze sind auch Antworten auf solche Botschaften, etwa⁵⁶ «Es sind mir Drohungen des ʿIqāl b. Ḥuwailid, der an den Berghängen von Dū ʿUdum weilt, und des al-Aʿlam gemeldet worden usf.». Daß man Botschaften zur Gedächtnisstütze des Boten in Verse faßte, dürfen wir wohl überhaupt als eine der Wurzeln der altarabischen Dichtung betrachten. «(Eine Versbotschaft) an einen richten, einem zusenden» heißt meistens *hdy* IV, etwa⁵⁷ «Bring dem Abū Salmā eine Botschaft, die ihn aufrütteln soll, auch wenn er in Dū Sidr weilt und meine Leute in ʿAḡsal, die Botschaft eines Mannes, der dir eine Meldung zusendet (*yuhdī ilaika risālatan*): Wenn gewisse Leute deine Ehre verschleudern wollen, so geize du damit usf.»;⁵⁸ «Sie sagten zu mir: , Warum schmähest du die Ritter Hāsims nicht?‘ Wie sollte ich dazu kommen, schmutzige Schmähungen auszusenden (*ihdāʿa l-ḥanā*)? Zu schmähen verbietet mir, daß sie mein Teuerstes (nämlich meinen Bruder Muʿāwiya) getroffen haben, und daß es nicht in meinem Charakter liegt, schmutzige Schmähungen auszusenden (*ihdāʿu l-ḥanā*). Sooft ein

dauer vortrefflicher Dichtungen begrenzt wäre. Ich werde mein Ziel (den unvergänglichen Nachruhm) erreichen (?) mit einem Verse, der den Beifall der Leute und viele Verbreiter findet. Die wertlose Dichtung stirbt vor ihrem Urheber, aber die wertvolle überlebt ihren Dichter.»

54. *Naq.* 221, 7 ff.

55. *Muf.* 10, 29 ff.

56. *Ham.* 641 Vs. 4 = *Del.* 53, 7.

57. *Ham.* 214 f.

58. *Ham.* 489 V. 1 ff.

Mensch einem Toten Grüße senden kann (*ahdā limaitin taḥīyatan*), grüße dich der Herr der Menschen von mir, o Mu^cāwiya! »;⁵⁹ «Es ist mir berichtet worden, daß mir Zur^ca – die Torheit ist ja (so schlimm) wie ihr Name – originelle Versbotschaften zusendet (*yuhdī ilaiya ġarā³iba l-aš^cāri*) »;⁶⁰ «Laß mich dir, o ^cUyaina, ein Gesätze zusenden, das ich an dich richten werde (*sa³uhdīhī ilaika*) »;⁶¹ «Bei meinem Leben! Ziyād (an-Nābiġa) hat uns eine Versbotschaft zugesandt (*ahdā ... ^calainā*) »;⁶² «Wahrlich, ich will dem al-Qa^cqā^c mit (allen) Winden⁶³ ein (Preis-) Gedicht zusenden (*fala³uhdiyanna ... qaṣīdatan ... ilā ...*), das (ihm) zugebracht wird, (eines,) das zu den Quellplätzen gelangt und beim Vortrag und Anhören immer wieder gefällt »;⁶⁴ «Wahrlich, ich sende ein Preis- und Lobgedicht aus zu einem Ruhmvollen (*muhdin ... ilā ...*), den die Vorzüge nicht verlassen »;⁶⁵ «und die (ein Preislied zu dir) auszusenden (*l-muhdūna*), können in ihrem Gedicht kein Lob und keine Beschreibung erreichen, die nicht von deinen wirklichen Eigenschaften übertroffen würden »;⁶⁶ «Wenn man uns Qaṣīden zusendet (*yuhdī l-qaṣā³ida naḥwanā*), so ist das, als ob man den Leuten von Ḥaibar Datteln verkaufen wollte (vgl. Eulen nach Athen tragen) ». Vielleicht braucht man *hadiy* Mufaḍḍaliyāt 17, 62 nicht mit Lyall («gifts») und Bevan («bestowal of gifts») als «Geschenk, Gabe» zu verstehen, sondern darf es gewissermaßen als Partizipium passivi (Form *fa^cīl*) zu diesem

59. *Nāb.* 10, 1.

60. *Nāb.* 29, 6.

61. *Amir b. at-Ṭufail* 23, 1 a.

62. *Muf.* 11, 15 f.

63. So Lyall («on the wings of the winds») für *ma^ca r-riyāḥi*. Vielleicht ist aber hier *riyāḥ* als (freilich m. W. sonst nicht belegter) Plural von *rā³iḥ* «(am Abend) Wegziehender» aufzufassen, vgl. etwa *hiyāt*, *ṣiyām*, *ġiyā^c*, *niyām* als Plurale von *ḥā³it*, *ṣā³im*, *ġā³i^c*, *nā³im*; «mit den abends aufbrechenden Reisenden» ergäbe einen viel bessern Sinn. Ein alter Erklärer (S. 97 Zl. 2 f. «mit *riyāḥ*, Winde' meint der Dichter die Kamele, weil sie so schnell wie Winde sind») hat trotz seiner im einzelnen natürlich unmöglichen Deutung etwas Richtiges geahnt. – Der Vers in fast identischer Fassung auch bei Cheikho, *Šu^carā³ an-naṣrānīya* 435, 1 (Suwaid b. Abī Kāhil al-Yaškuri).

64. *Zuhair* (abgekürzt *Zuh.*) Appendix 32, 2.

65. *al-Ḥansā³* ed. Cheikho S. 174 V. 3.

66. *Hass.* 105, 3.

ahdā, also als «zugesandtes Gesätze» auffassen; die Verse 58–62 lauten⁶⁷ «(man weiß), daß ich dem, mit dem ich einen Schmähkampf ausfechte, für ungewöhnlich gute Gedichte bürgen kann, die der nächtliche Wanderer singt, und mit denen die Kamele angetrieben werden, häufig hergesagte, für die sich viele Rezitatoren finden, und die in jeglichem Lande in aller Öffentlichkeit erklingen, die häufig wiederholt werden und nur noch an Glanz gewinnen, wenn die hersagenden Lippen die Dichtung prüfen. Gegen wen ich einen Vers davon schleudere, der ist damit gezeichnet wie mit einem Gesichtsmal, das man nicht abwaschen kann. So lohne ich es, wenn man mir ein (Schmäh-) Gesätze zusendet (*kaḏāka ḡazāʾī fi l-hadīyi*), und wenn ich dichte, so versiegt mein Meer nicht, und meine Stimme wird nicht heiser». Das gleiche bedeutet vielleicht auch *hadīya* im Verse *Naq.* 231, 9 (am Ende eines Schmähgedichts) «überbring dem Farazdaq dieses Gedicht von mir (*abliḡ hadīyatiya l-Farazdaq*); es ist eine Last, die einem schon abgehetzten, beladenen Lasttier zusätzlich aufgebürdet wird». Seltener, aber in gleicher Bedeutung wie dieses *hdy* IV wird nun auch *qaṣada* c. *bi carminis et li personae* gebraucht, neben *ahdā* im Verse *Ḥamāsa* 41 V. 1 «Wahrlich, dem wackern Vetter Šams b. Mālik sende ich mein Preislied zu und richte es an ihn» *innī lamuhdin min tanāʾī faqāṣidun bihī li bni ʿammi ṣ-ṣidqi Šamsi bni Māliki*, alleinstehend *Mufaddaliyāt* 123, 16 «(Gegen wie manche Leute, die mich schief ansahen, und deren Augen vor Haß wie die Augen Blinder aussahen,) habe ich ein (sie) mit Schmach bedeckendes (Schmähgedicht) gerichtet (*qaṣadtu lahum bimuhziyatīn*), wenn die Leute (still) zuhörten und man das leiseste Geräusch vernommen hätte»⁶⁸. *Qaṣīda* ist also *al-maqālatu l-maqṣūdatu bihā lifulānin* «das (an jemand) gerichtete, das (jemand) zugesandte (Gedicht oder Gesätze)». Die Passivform *faʿīl* macht keine Schwierigkeit, und das Femininum ist angesichts anderer Gedicht-

67. Für V. 57–61 vgl. auch Goldziher, *Muhammedanische Studien* I (1888), S. 46f.

68. Vgl. auch *Naq.* 901, 1 *inna l-qaṣāʾida yā Uḡaitilu faʿtarif qaṣadat ilaika muḡarrata l-arsāni* «wahrlich, o Aḡṭal, wisse es: die Qaṣīden haben in ungezügelter Lauf den Weg zu dir gefunden».

bezeichnungen wie *qāfiya*, *ābida*, *ǧarība*, *muḥziya*, *muʿallaqa* (dazu siehe Anmerkung 81) das zu Erwartende. *Qaṣīda* bedeutet also von Hause aus gar nicht speziell das, was die arabischen Philologen später so bezeichneten, nämlich das «vollständige», mit dem Nasīb beginnende Langgedicht, und tatsächlich weiß man schon längst, daß die alten Dichter selber dieses Wort ungefähr gleichbedeutend wie andere Wörter für «Gedicht» verwenden⁶⁹. In der Terminologie der arabischen Poetik ist es dann auf ähnliche Weise in seiner Bedeutung verengert worden wie *qāfiya*, das in der alten Dichtersprache einfach «Gedicht» oder «Schmähgedicht», bei den arabischen Philologen aber nur noch «Reim» bedeutet.⁶⁹

3. Elegien. Mit diesem Namen bezeichne ich die meist ziemlich langen Gedichte, in denen der Dichter nicht zu einem bestimmten Ereignis Stellung nimmt, sondern etwa vergangener Jugendfreuden und -taten gedenkt, sich oder seinen Stamm ohne Bezug auf eine bestimmte Tat preist, Sentenzen über die Vergänglichkeit des Lebens und allerlei sonstige Lebensweisheit vorbringt usf. Auch die meisten Preislieder sind hier einzureihen, weil sie im allgemeinen nicht durch ein bestimmtes Ereignis veranlaßt sind. Dagegen die Totenklage, obwohl mit dem Preislied sonst aufs engste verwandt, gehört wenigstens ursprünglich zu den Kundgebungsgesätzen, indem sie die Reaktion des Dichters auf eine Todesbotschaft darstellt. Als typisches Beispiel für eine Elegie sei hier *ʿAlqama* Nr. 13 = *Mufaḍḍaliyāt* Nr. 120 genannt: V. 1–14 Nasīb; 15 «Kann mich wohl meine Kamelin zum Stamme der Geliebten bringen?»; bis 28 Beschreibung und Lobpreis dieser Kamelin, und zwar hauptsächlich durch den Vergleich mit einem Strauße (17–28); 31 abrupter Übergang zu Gnomen, die sich bis 36 erstrecken. 37–Ende Selbstpreis im Rückblick auf die Jugend: «ich pflegte zu sein 37–43 ein rechter Zecher, 44 ein tapferer Kämpfer, 45 ein ausharrender Durchquerer der Wüste, 47–53 ein guter Anführer meines Stammes, mit vortrefflicher Reitstute, vortrefflichen Kamelen und vortrefflichen Genossen; 54/55 ein Meisirspieler, der teures Gut einsetzte.»

69. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I 105.

4. Zur Erklärung der voraussetzungsreichsten altarabischen Dichtgattung, der Qaṣīdenform, ist von der bekannten Tatsache auszugehen, daß man mit dem Vortrag von Gedichten die Kamele antrieb (*ḥidāʿ*) und sich die lange Zeit der Wüstenreisen verkürzte, und daß sich die Gedichte hauptsächlich auf diese Art verbreiteten⁷⁰. Die oben Seite 121 angeführten Verse *Mufaḍḍaliyāt* 17, 58–61 haben schon Goldziher⁷¹ und Lyall⁷⁰ in dieser Hinsicht gewürdigt, vergleiche ferner die oben Seite 120 genannten Verse *Mufaḍḍaliyāt* 11, 15f. (siehe Anmerkung 62), auf welche Lyall⁷² hinweist. Von den von Goldziher⁷³ genannten Stellen ist besonders *Zuhair* 7, 7 bemerkenswert: «(Weh ihnen, wenn sie es sollten dazu kommen lassen, daß ...), und daß sich die Reiter in ihren Landen (oder: auf ihre Kosten?) mit lauter ehrenrührigen Spottgesätzen unterhalten, die sich (auf diese Weise) verbreiten», weil hier der Unterhaltungszweck deutlich ausgesprochen ist. Vergleiche an fernern Stellen: ⁷⁴ «und daß die Spottgedichte nicht mehr rückgängig gemacht werden können, wenn die Kaufleute sie einmal zu den Quellplätzen gebracht haben»; ⁷⁵ «schon haben sich dauerhafte Spottgesätze dadurch verbreitet, daß sie die Rezipienten in jeglichem Tale hersagen»; ⁷⁶ «Laß das (die Klage um die entschwundene Jugend), und dichte für die Banū Saʿd auf Grund ihrer Vortrefflichkeit ein Preislied, das von den am frühen Morgen reisenden Reitern in die Lande hinaus getragen wird»; ⁷⁷ «Wahrlich, ich dichte lauter originelle Gedichte, die zu den Quellplätzen gelangen, indem sie der nächtliche Wanderer singt»⁷⁸. Der

70. Vgl. etwa Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* 180; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I 90 und 95 Anm. 2; Brockelmann, *GAL Supplementband* I 23; Lyall, *Mufaḍḍaliyāt* II S. 63 (zu V. 58–61).

71. *Muhammedanische Studien* I 46f.

72. *Muf.* II 386 s. v. Poems.

73. *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I 95 Anm. 2.

74. *Zuh.* 8, 7.

75. *Hass.* 126, 8.

76. *Muf.* Thorbecke 20, 10.

77. *Naq.* 62, 8.

78. Vgl. auch *Naq.* 63, 8.

Kommentar zu dieser Stelle führt noch folgende Verse an:⁷⁹ «du strengst dich, o Ġarīr, ohne Aussicht auf Erfolg an, wo die Qaṣīden ja doch schon von den Rezipienten verbreitet worden sind. Wie willst du denn die rückgängig machen, welche schon in ʿOmān und in den Bergen Ägyptens bekannt sind?», ferner⁸⁰ «OAbū Mismaʿ, die Kunde von euren Edeltaten hat sich verbreitet, und es haben sie Leute nach dem Nağd und nach dem ʿIrāq gebracht. Ja wahrlich, es wird euch ein Preislied zugehen, angehängt ans hintere Sattelende über den Hinterteilen edler weißgrauer Kamele⁸¹, (ein Preislied,) zu dessen Klänge an jeglichem Halteplatze die Satteldecken ausgeschüttelt und die Seilenden geknüpft und gelöst werden»⁸². Vergleiche noch den Vers⁸³ «den Lobpreis des ʿAbd al-ʿAzīz verbreiten die Reiter, die nach Mekka reisen, und die, welche nach dem Nağd ziehen».

Die Qaṣīden waren also Reiselieder. Das Wichtige ist nun aber, daß sie als Reiselieder nicht nur nachträglich verwendet wurden, sondern schon ursprünglich gedichtet sind; daraus erklären sich ihr Aufbau und ihre Motive. Zunächst erinnern wir uns daran, daß ein großer Teil der altarabischen Gedichte Botschaftsgesätze sind, die der Dichter einem Boten auszurichten aufträgt. Um den Adressaten der Botschaft zu er-

79. Naq. 774, 5/6. 80. al-Aʿšā 33, (41-)43.

81. waʿinna ʿitāqa l-ʿisi saufa yazūrukum tanāʿun ʿalā aʿgāzihinna muʿallaqu. Vgl. Lane 5, 2133 s. v. ʿallaqa: «ʿallaqa š-šaiʿa ḥalfahū He hung the thing behind him; as, for instance, a ḥaqība (Proviandbehälter) and c., behind the camels saddle». Das den Gepriesenen von Wüstenreitern überbrachte Preislied wird hier metaphorisch als Reiseproviand dargestellt, den man in einem hinter dem Sattel befestigten Proviandbehälter mit sich führte. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß der Ausdruck Muʿallaqāt von dieser (wahrscheinlich dem allgemeinen Sprachgebrauche angehörenden) Metapher herrührt: die sieben berühmtesten Qaṣīden wären dann prägnant als die bezeichnet worden, welche besonders gern als Reiseproviand mitgeführt, das heißt auf beliebigen Reisen rezitiert wurden. – Vgl. noch Ham. 645 Vs. 1 = Naq. 1083, 7 «Wer will dem ʿAmr b. Hind eine Botschaft bringen, wenn sich die Möglichkeit bietet, daß weißgraue Kamele, die auf der weiten Reise abmagern, diese Botschaft in den an ihren Sätteln befestigten Proviandbehältern mitnehmen (stahqabathā)?»; al-Quṭāmī 12, 20 «ich will ans hintere Sattelende der Reittiere Qaṣīden hängen (laʿuʿalliqanna ʿalā l-maṭiyi qaṣāʿidan), durch die ich die Rezipienten für lange Zeit mit Stoff versehen».

82. Ein schönes Zeugnis für das Arbeitslied.

83. Dīwān Hudail (abgekürzt Hud.) Nr. 93, 48.

reichen, muß der Bote oft weite Strecken zurücklegen, und nicht selten werden, wie wir oben Seite 117 f. erwähnt haben, Angaben über den Weg oder über sonstige Einzelheiten der Reise gemacht. Für solche Botenreisen nun ist die Qaṣīde ursprünglich in erster Linie gedichtet; das individuelle Schlußstück ist ein Botschaftsgesätz, eben die am Ziel der Reise auszurichtende Meldung, auf die Reise selbst beziehen sich die herkömmlichen Anfangsteile, Nasīb und Reittierschilderung.

Zwar daß das eine der beiden Hauptthemen des allgemeinen Teils die Liebe ist, hat zunächst nichts mit der Situation der Reise zu tun, sondern ist in der allgemeinen Beliebtheit der Liebesdichtung begründet. Der allgemeine Teil der Qaṣīde sollte ja der Unterhaltung des oder der Boten auf der Reise dienen und mußte daher Stoffe enthalten, welche die Menschen ganz allgemein fesselten. Hier liegt das Korn Wahrheit, das wir oben Seite 107 den Qaṣīdendeutungen Ibn Qutaibas und Guidis zugestanden haben. Doch unterhielt man sich nicht einfach mit Liebesgedichten, deren Inhalt ohne Zusammenhang mit der Reise gewesen wäre, sondern für das Nasīb ist es gerade bezeichnend, daß die meisten seiner Motive auf eine Situation der Reise zugeschnitten sind. Der Dichter gestaltete das Liebesgesätz so, daß die Phantasie des Boten die Reise auf mannigfache Weise in eine fiktive Beziehung zur Geliebten setzen konnte. Von den drei Hauptthemen, die I. Lichtenstädter⁸⁴ beim Nasīb unterscheidet, erklären sich jedenfalls zwei ohne weiteres auf diese Weise, die Klage beim verlassenen Lagerplatz (*Aṭlāl*) und das Traumbild (*Ḥayāl*). Die Klage bei den *Aṭlāl* ist ursprünglich ein Haltmachelied: der Platz, wo man anhalten will, wird als verlassener Lagerplatz des Stammes der Geliebten hingestellt. Bekanntlich reihen die Dichter bei diesem Motiv oft mehrere durch *fa* «weiterhin» verbundene⁸⁵ Ortsnamen aneinander, um auszusagen, daß alle diese Orte, welche sie nacheinander besucht zu haben vorgeben, vom Stamme der Ge-

84. AaO. 22 f.

85. Vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* § 164, 7.

liebten verlassen sind⁸⁶. Diese Ortsnamenreihen⁸⁷ sind vielleicht aus alten Merkversen hervorgegangen, mit denen man sich (oder der Auftraggeber dem Boten) die Stationen der einzuhaltenden Reiseroute einprägte; diese Orte wurden dann, im Sinne der zur Unterhaltung dienenden Fiktion der Qaṣīde, zu verlassenen Halteplätzen des Stammes der Geliebten umgedeutet, denen man aus Liebesehnsucht nachzureisen vorgab. Auch die bei Gewitterschilderungen üblichen Ortsnamenreihen⁸⁸ könnten auf einen alten Typus von Merkversen zurückgehen, mit denen man sich die Namen von Orten einprägte, die durch Regenfälle zur Weide geeignet worden waren. Das bekannte Nasībmotiv, welches häufig durch die Worte «Halt Ausschau, mein Freund, ob du etwa Sänften reisender Frauen siehst» eingeleitet wird und dann eine Schilderung der Reise dieser Karawane enthält⁸⁹, setzt nach I. Lichtenstädter⁹⁰ die Situation nach dem Trennungsmorgen voraus: der Dichter verfolge mit den Blicken oder im Geiste den wegziehenden Stamm der Geliebten. In vielen Fällen trifft das auch wirklich zu, zum Beispiel⁹¹ «Ach, der Stamm ist weggezogen, ohne daß ihm (noch einmal) ein Besuch hätte abgestattet werden können, und dein Herz haben die Frauen in den Sänften als Leihgabe mitgenommen. Die Kameltreiber führen diese Sänften in der Richtung auf die Quellen von Nahl hin und biegen von den Bergen Abān und Salmā ab»; ⁹²«Wahrlich, der befreundete Stamm hat mit der Trennung Ernst gemacht und ist abgezogen, und das

86. Etwa *Hārīt Muḥallaqa* 2; *Nāb.* 17, 1; *Zuh.* 1, 1f.; 15, 5f.; *Imraʿalqais* 10, 1f.; 59, 1f.; *Hud.* Nr. 90, 1f.; *ʿAbīd* 1, 1f.; 3, 1f.; 13, 1; *Labīd* im *Del.* 100, 1f.

87. Ungenau ist die Angabe Brockelmanns, *GAL* Supplementband I 28, solche Ortsnamenreihen fänden sich in den auf das Nasīb folgenden Schilderungen der Wüstenreisen; dafür könnte man höchstens etwa die unten S. 130f. zu erwähnenden Stellen *Nāb.* 14, 3 und *Zuh.* 14, 9 anführen. Viel häufiger stehen aber solche Ortsnamenreihen wie gesagt im Nasīb selber, und diese hat Brockelmann wohl im Auge gehabt.

88. Geyer, *WH* 112.

89. Etwa *Zuh. Muḥallaqa* 7ff.; *Imraʿalqais* 4, 5f.; *ʿAbīd* 10, 1; 13, 3; *Muf.* 56, 7; 76, 5, vgl. von Grünebaum, *Orientalia* 8 (1939), 335.

90. AaO. 36.

91. *Muf.* 98, 1f.

92. *Zuh.* 9, 1f.

Herz hängt an Asmā³ soviel es eben hängt. Sie hat am Tage des Abschieds ein Pfand von dir fortgenommen, das du nicht mehr auslösen kannst, da es schon verfallen ist... V. 8 Ich blickte beständig nach ihnen; als aber die vordern Tiere ihres gesattelten Kameltrupps sie vom Tale Rākis her über ein flaches Gelände zwischen zwei Bergen hinabgetragen hatten, wobei sich dieser Kameltrupp dem Šaraurā oder der Rückseite des Adam näherte (und) die Kameltreiber ihnen (den Leuten) scharenweise folgten, waren meine Augen wie (die Wasserspender) in den beiden Eimern einer Kamelin, die einen Palmengarten zu bewässern hat»;⁹³ «Das war zur Zeit, da sich der Stamm der Geliebten von unserm Lagerplatze trennte. Wir beide verbargen unsern Kummer. Manchmal verlegt ja der Aufbruchsbefehl des Stammesführers den Lagerplatz, ohne auf den Schmerz der Liebenden Rücksicht zu nehmen. Da sagte ich am Abend zu meinen beiden Gefährten ‚Seht ihr im Talgrunde Frauensänften?‘ ». An andern Stellen aber liegt diesem Motiv eher wie bei der Atlāl-Klage die Situation des Haltmachens zugrunde, etwa ⁹⁴«Du hast dich von Umāma für lange Zeit getrennt, und das Fernsein von ihr hat dir eine schwere Last aufgebürdet. Obgleich sie fern ist, hattest du noch ihr Erscheinen als Traumbild und die damit verbundene geringe Wunschgewährung zu ertragen, und mußttest in schmerzlicher Verliebt-heit Ausschau halten, sooft Kameltrupps am Meilenstein vorüberzogen». Der Kommentar zum Verse 3 sagt ausdrücklich, der vom Liebes-schmerz Betroffene müsse jedesmal scharf hinsehen, wenn er in der Ferne Karawanen sichtet. Geradezu aus schließt den Trennungsmorgen die Formel «Wem gehören die Frauensänften?»⁹⁵, da ja der einem abziehenden Stamme Nachblickende nicht im Zweifel sein kann, wer die Abziehenden seien; diese Formel ist eng mit den Wendungen «Von wem rühren diese verlassenen Lagerspuren her?»⁹⁶ verwandt und be-

93. Zuh. im *Del.* 105, 3f.

94. *Muf.* 10, 1–3.

95. *Muf.* 48, 1 *limani z-zu^cnu*, 76, 5 *liman zu^cunun*.

96. *limani d-diyāru*, *liman talalun* u. ä., s. I. Lichtenstädter aaO. 61.

gründet wie diese ein Anhalten des Wüstenreiters. Übrigens wurzeln die hier und überhaupt im Nasīb häufigen Zwiegespräche des Dichters mit seinen Freunden⁹⁷ vielleicht in alten Wechselgesängen der Karawanenreiter. Das Motiv der Erscheinung des Traumbildes (*Ḥayāl*)⁹⁸ ist ein Rastlied: vorausgesetzt wird ja immer, daß dem Liebenden, der inmitten seiner schlafenden Reisegefährten liegt, geträumt hat, das Traumbild seiner Geliebten sei ihm den langen Weg nachgereist und habe ihn am Rastplatze besucht. Das dritte von I. Lichtenstädter im Nasīb unterschiedene Hauptmotiv endlich, den Trennungsmorgen, könnte man vielleicht als Aufbruchslied⁹⁹ auffassen: der Stamm der Geliebten ist weggezogen, der Dichter will ihr nachreisen, etwa¹⁰⁰ «Suḥād ist fortgezogen ... 111, 14 Zu ihr bringen kann mich nur eine starke Kamelin ...»;¹⁰¹ «Der Stammesverband (, dem die Geliebte angehört,) ist weggezogen, ohne Mitleid mit denen zu haben, die sie zurückließen ... Vs. 7 Werden mich wohl zu den nächstgelegenen ihrer Behausungen junge Kamelinnen bringen, deren vorderste sich im Maultiertrab und mit engen Schritten vorwärtsbewegen?»;¹⁰² «Ich wußte nichts von der bevorstehenden Trennung, bis sie auf der Abreise bestanden; jedes Kamel war kurz vor dem Morgen angeschirrt ... Vs. 15 Kann mich wohl eine starke, fleischige Kamelin zu den uns am nächsten lagernden Leuten jenes Stammes bringen, wenn sie fern sind?»;¹⁰³. Allerdings folgt auf die Schilderung des Wegzuges längst nicht immer der Entschluß des Lie-

97. Vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* § 139, 8 b.

98. I. Lichtenstädter aaO. 36f.

99. Echte Aufbruchslieder gibt es, etwa *Muf.* 82, 1 f. «Rüstet euch zum Aufbruch, meine Gefährten, und kommt heran; es ist jetzt Zeit für den, der eine Reise unternehmen will, den Trennungsschmerz auf sich zu nehmen. Lange genug hat die Rast gedauert; bringt mir nun das Reitkamel heran, das mit zwei Reitern die Wüste zu durchqueren imstande ist ...», vgl. noch *Muf.* 10, 4 «Sie war gekommen, uns nach unserm Kummer zu fragen, und wir hatten geantwortet ,wir haben beschlossen, abzureisen ...‘ ... 10 So sattelte ich denn eine Kamelin, die einem Wildesel an Stärke gleichkommt ...»

100. Ka^cb b. Zuhair *Del.* 110, 1.

101. *Zuh.* 10, 1.

102. ^c*Alqama* 13, 3.

103. Vgl. noch ^c*Antara Mu^callaqa* 27.

benden, dem wegziehenden Stamme nachzureisen, sondern zuweilen zum Beispiel wie auf die Klage bei den Aṭlāl die Kamelschilderung als Trostmotiv¹⁰⁴; die Deutung des Trennungsmorgens als altes Aufbruchsgesätze ist also unsicher. Man darf aber überhaupt nicht zu scharf nach Situation, Zeit und Folge der Motive fragen, denn in der uns erhaltenen Dichtung sind die einzelnen Szenen schon nicht mehr lebendig vorgestellt, sondern herkömmlich abgeblaßt und werden daher oft ziemlich unlogisch nebeneinandergestellt und durcheinandergewürfelt; zum Beispiel schließen die Dichter zuweilen¹⁰⁵ das Frauensänftenmotiv an das Aṭlālmotiv an, was zeitlich nicht wohl möglich ist, denn das Aṭlālmotiv meint eine um Jahre zurückliegende Liebe, das Frauensänftenmotiv eine gegenwärtige. Nöldeke¹⁰⁶ faßt hier das Frauensänftenmotiv als Erinnerungsbild auf, aber die Anreihung logisch nicht vereinbarer Szenen ist im Nasīb so häufig,¹⁰⁷ daß es sich fragt, ob man mit solchen Erklärungsversuchen dem altarabischen Dichter nicht eine zu große gedankliche Folgerichtigkeit zutraut. Übrigens ist nicht sicher, daß sich, wie I. Lichtenstädter¹⁰⁸ glaubt, «unter diese drei Hauptgruppen (Klage bei den Aṭlāl, Trennungsmorgen und Ḥayāl) das ganze Material an Nasībversen einordnen läßt». Namentlich in das Motiv des Trennungsmorgens zwingt I. Lichtenstädter zuviel hinein. Daß das Frauensänftenmotiv nicht immer die Situation des Trennungsmorgens, sondern manchmal die des Haltmachens voraussetzt, haben wir schon erwähnt. Ferner darf man auch Nasībe wie zum Beispiel *Zuhair* 15, 1–4; *Alqama* 2, 1 bis 10, wo der Dichter von seinem seelischen Zustand (Liebeskummer oder Ernüchterung, Verschmähtheit infolge des Alters) spricht, nicht ohne weiteres dem Trennungsmorgen zuordnen; es gab vielleicht auch Kundgebungsgesätze, die durch ein Verhalten der Geliebten oder des

104. Etwa *Muf.* 11,7; 76, 19.

105. Etwa *Abīd* 13, 3; *Zuhair* in der *Muḥallaqa* 7 und im *Del.* 106, 4.

106. Zu *Zuh.* *Muḥallaqa* 7 und zu *Del.* 106, 4–8.

107. So sind etwa in der *Muḥallaqa* *Antaras* das Motiv der Aṭlāl (1 ff.) und das des Trennungsmorgens (13 ff.) verbunden.

108. AaO. 57.

liebenden Dichters hervorgerufen waren, und die darum, weil die Hauptmasse der Liebesdichtung die Reisesituation voraussetzte und die Qaṣīden einleitete, auch an diese Stelle gezogen wurden. Ich gehe also nicht so weit, jedes Nasībmotiv aus einer Reisesituation erklären zu wollen. Auch die Qaṣīden des Richter'schen Typus sind eigentlich keine echten Qaṣīden, sondern Kundgebungsgesätze, und zwar Rechtfertigungsgesätze an die Adresse der verschmähenden Geliebten. Auch in Fällen wie *Mufaḍḍalīyāt* 39, 1 f.; *A'šā* 13, 1 f.; 79, 1 f., wo als Grund des Wegzuges der Geliebten das graue Haar und das Alter des Dichters angegeben wird, sind wohl schon zwei ursprünglich geschiedene Motive vermengt: der Trennungsmorgen, wo der Aufbruch des ganzen Stammes nach seiner Sommerweide als *force majeure* die jungen Liebenden trennt, und zu dem die grauen Haare des Dichters eigentlich schlecht passen, und der von der Geliebten, weil sie des alternden Dichters überdrüssig ist, aus eigenem Willen herbeigeführte Bruch, der nichts mit einem Wegzuge zu tun hat.

Den zweiten großen Unterhaltungsstoff für die Reise bildet der Preis und die Beschreibung der Reitkamelin. Daß dieses Thema den altarabischen Beduinen besonders fesselte, ist bekannt, und daß es zur Reisesituation vorzüglich paßt, liegt ja auf der Hand. Und zwar zeigt sich zu Beginn oder am Ende des Kamelpreises oft deutlich, daß die Qaṣīden ursprünglich für Reisen mit bestimmtem Ziel gedichtet waren. Zwei Ziele lassen sich unterscheiden: der Lagerplatz des Stammes der Geliebten – das vom Dichter zur Unterhaltung des Boten geschaffene Fiktivziel; und der Bestimmungsort der Botschaft selbst, also das wahre Ziel, das der auftraggebende Dichter dem Boten gesetzt hat. Das erste Ziel schließt sich naturgemäß ans Nasīb an, bildet also einen der Übergänge vom Nasīb zur Kamelschilderung. Beispiele haben wir schon oben Seite 128 bei der Prüfung der Frage angeführt, ob das Motiv des Trennungsmorgens aus einem Aufbruchslied hervorgegangen ist, vergleiche noch *A'šā* 30, 7, wo das Ziel die Frauensänften sind (Vs. 9 Erreichung dieser Sänften, ähnlich *Mufaḍḍalīyāt* 76, 17). *Nābiġa* 14, 1 ff. ist unklar,

ob das Reiseziel der Stamm der Geliebten oder ein sonstiger Stamm ist: «Nimm Abschied von Umāma – das Abschiednehmen ist ja nur eine Entschuldigung –, doch was soll dein Abschiedsgruß an Leute, die schon auf den hintereinander marschierenden Karawanentieren wegziehen? Ich sah dich am Tage der Trennung in an-Nimāra nur noch einen seitlichen Blick tun – der Aufbruchsbefehl ist eben unwiderruflich. Die Rückreise geht zu einem Stamme, obwohl dieser fern ist: liegen doch zwischen uns und ihm Ṭahlān und an-Nīr. Kann mich wohl eine magere Kamelin zu diesen Leuten bringen ...» Die Angabe des zweiten Zieles, des Bestimmungsortes der Botschaft, bildet meistens den Übergang von der Kamelschilderung zur Botschaft und hat, wenn die Botschaft ein Preislied ist¹⁰⁹, oft die Form «Zu dem zu preisenden N. N. führt der Ritt dieser Kamelin»¹¹⁰. *Zuhair* 14, 6f. ist das Reiseziel ein zu preisender Stamm; die Motive sind hier gegenüber dem üblichen Schema etwas verschoben: Es geht keine Kamelschilderung voran, und der die einzuschlagende Route bezeichnende Ortsnamenkatalog weicht in zweifacher Hinsicht von den sonstigen Ortsnamenreihen ab: Er steht unmittelbar vor dem Preislied (nicht wie sonst in der Klage bei den *Atlāl*), und die nackte Namenreihe ist in Sätze aufgelöst: «Ich habe geschworen ..., in der Morgenfrühe aufzubrechen und ... bis zur Nacht mit aller Anstrengung zu einem Stamme zu reisen, dessen Ahnen ihren Nachkommen keinen Schimpf vererbt haben ... Halt Ausschau, und wenn al-Maraurāt und seine Behausungen von diesen Leuten verlassen ist, dann wird doch Nahl nicht von ihnen verlassen sein; wenn aber diese beiden Orte von ihnen verlassen sind, dann werden doch Muḥağğar und Ğiz^c al-Ḥusā kaum von ihnen verlassen sein – alles Orte, an denen ich mit ihnen in Freundschaft gezecht habe –; sollten aber auch die beiden letztgenannten Orte von ihnen verlassen sein, so dürfte ich dort nicht Halt machen ...»

109. Oben S. 122 habe ich die Preislieder nicht unter die eigentlichen Botschaftsgesätze, sondern unter die Elegien eingereiht, weil ihr Inhalt nicht speziell und augenblicksgebunden, sondern allgemein und (im Rahmen der Lebenszeit des Gepriesenen) zeitlos ist. Trotzdem fungieren die Preislieder im Rahmen der Qasīden oft als Botschaften.

110. Vgl. etwa *Zuh.* 3, 28; 11, 3; *Del.* 109, 18; ^c*Alqama* 2, 15 und 17.

Den Schluß der Qaṣīde bildet im allgemeinen ein Botschafts- oder Kundgebungsgesätz (auch die Preislieder und andern Elegien können in weitem Sinne als solche aufgefaßt werden, vergleiche Anmerkung 109): dieses enthält die eigentliche Botschaft, die der Bote am Ziel zu überbringen hat. Was vorangeht, also Nasīb und Kamelschilderung, hat der Auftraggeber nur gedichtet, damit sich der Bote auf der langen Wüstenreise damit unterhalten kann, also gewissermaßen, um ihm den beschwerlichen Auftrag zu versüßen, zum Teil auch, um ihm den einzuschlagenden Weg einzuprägen. Die Qaṣīde ist also grundsätzlich eine auszurichtende Versbotschaft mit einem dem Boten zur Kurzweil dienenden Reiselied davor.

Wie ich im vorhergehenden schon mehrfach bemerkt habe, darf man die Dinge nicht pressen. Widersprüche und Unklarheiten wird gemäß der vorzeitlichen Gesittungsstufe des vorislamischen Arabertums schon die für uns verlorene sinnvolle Urform der Qaṣīde enthalten haben; in den herkömmlich verblaßten Qaṣīdenformen, wie sie uns vorliegen, finden sich solche Unstimmigkeiten noch viel häufiger. Manches derartige, zum Beispiel die Vermengung unvereinbarer Reisesituationen, haben wir schon im vorhergehenden erwähnt. Man darf auch nicht zu scharf fragen, ob eine Aussage auf den Dichter selbst oder auf den rezitierenden Boten zu beziehen ist; in Wirklichkeit wird der Dichter oft seinen eigenen Liebeskummer oder die Freude an seinem eigenen Reittier zum Ausdruck gebracht, der wandernde Bote aber dann diese Äußerungen (etwa die Ichform) auf sich selbst bezogen haben. Das «Melde ...» hat seinen Sinn ursprünglich da, wo der auftraggebende Dichter den Boten instruiert; der Bote, der die auszurichtende Versbotschaft nicht umgestaltet, wiederholt es am Bestimmungsort wörtlich, ohne ein «Er hat mir gesagt» davorzusetzen. An dergleichen Unstimmigkeiten nehmen wir vielleicht einen gewissen Anstoß, dem altarabischen Beduinen aber wurden sie wohl kaum bewußt. Auch verlor natürlich eine Qaṣīde ihre strenge Situationsgemäßheit, sobald sie, was ja durchaus üblich war, außerhalb ihrer ursprünglichen Bestimmung rezitiert wurde, also etwa zur Unterhaltung auf beliebigen Wüstenreisen.