

Sonderdruck aus:

# WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

# KUNDE DES MORGENLANDES

HERAUSGEGEBEN VON  
ARNE A. AMBROS, HERMANN HUNGER,  
MARKUS KÖHBACH

REDAKTION: CLAUDIA RÖMER

88. BAND

WIEN 1998

---

IM SELBSTVERLAG DES INSTITUTS FÜR ORIENTALISTIK

# Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf: Ein literaturgeschichtlicher Sonderfall und seine Rezeption

Von THOMAS BAUER (Erlangen)

JUAN: Qu'est cela, le beau mandoliniste?

DON QUICHOTTE: Une chanson d'amour.

JUAN: Est-elle gaie ou triste?

DON QUICHOTTE: Elle peut être l'une ou l'autre,  
également, car c'est une chanson d'amant  
pour ma Dame d'Amour: la Belle Dulcinée

Massenet: *Don Quichotte*

## Vorbemerkung

Angesichts der allgemeinen Forschungssituation ist man nicht wenig erstaunt über das starke, ja, wie ich meine, verhältnismäßig übertriebene Interesse der westlichen Arabistik an Werk und Person des frühabbasidenzeitlichen Dichters al-'Abbās ibn al-Aḥnaf. Nun entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, das Interesse an einem Dichter als übertrieben zu denunzieren und gleichzeitig die ohnehin schon reichliche Literatur über ihn noch um einen weiteren Beitrag zu vermehren. Doch es gibt für diesen Artikel zwei Rechtfertigungsgründe. Zum einen dient er der Rezension des jüngsten Beitrags zu al-'Abbās, der Monographie *Liebe als Beruf* von S. ENDERWITZ<sup>1</sup>. Dieses Buch ist erschienen, nachdem meine eigene Darstellung der mentalitäts- und literaturgeschichtlichen Aspekte der Liebesdichtung des 9. und 10. Jahrhunderts bereits abgeschlossen war<sup>2</sup>. Zwar wird in meiner Arbeit al-'Abbās nur *en passant* als

---

<sup>1</sup> SUSANNE ENDERWITZ: *Liebe als Beruf. Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf und das Ġazal*. Stuttgart: Steiner 1995 (Beiruter Texte und Studien, Bd. 55). X + 250 S. ISBN 3-515-06790-6.

<sup>2</sup> Vgl. TH. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998.

Teil der Vorgeschichte des Ġazal dieses Zeitraums behandelt, doch hat mich die Studie von ENDERWITZ zu einem erneuten Nachdenken über diesen Dichter veranlaßt, weshalb ich nun vielleicht etwas andere Akzente in meinem al-'Abbās-Kapitel setzen würde. Als zweites möchte ich das besondere Augenmerk auf die Rezeptionsgeschichte lenken und zeigen, daß dieser für eine werkimmanente oder autorzentrierte Betrachtung als eher nebensächlich betrachtete Aspekt für das Verständnis eines Autors sehr wohl von Bedeutung sein kann. In diesem Sinne transzendieren die folgenden Ausführungen die Beschäftigung mit diesem einen Dichter.

### 1. Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf: Ein wichtiger Dichter?

Salama ibn 'Āsim, ein Schüler al-Farrā's und Lehrer Ta'labs, war ein berühmter Grammatiker der ersten Hälfte des 3./9. Jhs. Als dieser Gelehrte nun "gesehen wurde, wie er im Ärmel die Dichtung des 'Abbās ibn al-Aḥnaf trug, sagte man zu ihm: „Einer wie du — Gott stärke dich! — trägt so etwas mit sich herum?“ Da antwortete Salama: „Wieso soll ich nicht das Werk eines Dichters mit mir herumtragen, von dem folgende Verse stammen:

1 *asa'tu id aḥsantu zannī bikum / wa-l-ḥazmu sū'u z-zanni bi-n-nāsī//*  
 2 *yuqliqunī šawqī fa-ātīkumū / wa-l-qalbu mamlū'un mina l-yāsī//*

- 1 Schlecht tat ich daran, daß ich gut dachte über euch, weil es doch klug ist, von den Menschen schlecht zu denken!  
 2 Mein Sehnen raubt mir die Ruhe. Doch wenn ich zu euch komme, ist mein Herz voller Verzweiflung!<sup>3</sup>

Daß al-'Abbās ibn al-Aḥnaf ein Liebesdichter war, der so gut wie gar nichts außer Ġazal verfaßt hat, war sicherlich nicht der Grund, weshalb man über Salamās Beschäftigung mit dem Dīwān dieses Dichters so erstaunt war. In al-Qiftī's Sammlung von Grammatikerbiographien finden sich zahlreiche Ġazalgedichte, die meisten von

<sup>3</sup> Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī: *K. al-Aġānī*. Ed. 'ABDALLĀH 'ALĪ MUHANNĀ und SAMĪR ĠĀBĪR. 2. Druck Beirut 1992 (im Folgenden: *Āġ*), Bd. VIII S. 374 → (Ġamāladdīn al-Qiftī: *Inbāh ar-ruwāh 'alā anbāh an-nuḥāh*. Ed. M. ABŪ L-FADL IBRĀHĪM. 4 Bde. Beirut 1986, Bd. II S. 57f. — Die Verse bei 'AbA 307/2f. (meine Übs. nach dem Text bei Qiftī).

den Grammatikern selbst verfaßt. Das Befremden der Bekannten Salamas beruht eher auf der falschen Annahme, daß der Grammatiker diese Gedichte aus beruflichen Gründen bei sich hat. Ibn al-Aḥnaf war aber ein Dichter des 2./8. Jhs.<sup>4</sup>, also fast noch ein Zeitgenosse Salamas, und deshalb kein Dichter mehr, der als *faṣīḥ* galt und dessen Verse als grammatisches oder lexikalisches Belegmaterial verwendet werden konnten. Aber Salama trägt die Werke Ibn al-Aḥnafs gar nicht aus sprachwissenschaftlichen Gründen mit sich herum, sondern weil er ihn als Dichter schätzt. Eigenartigerweise lassen die beiden Verse, von denen Salama so beeindruckt war, den Dichter gar nicht in erster Linie als Ġazaldichter erscheinen. Aus ihrem Zusammenhang gerissen (es handelt sich um die Verse 2 und 3 eines Vierzeilers) möchte man sie eher einer Gattung wie *ḍamm az-zamān* zuweisen. Dies ist aber nicht typisch für die Ibn al-Aḥnaf-Rezeption. Interessant ist der Bericht über Salama aber dennoch, denn er ist einer der ältesten Belege für die Verbreitung der Dichtung Ibn al-Aḥnafs außerhalb des Hofes und der *zurafā'*, also jener Kreise, in denen sich der Dichter vorwiegend bewegt hat<sup>5</sup>.

Damit beginnt eine über tausendjährige Rezeptionsgeschichte, die nicht weniger interessant ist als die Dichtung Ibn al-Aḥnafs selbst. Hinzu kommt, daß die Rezeptionsgeschichte gerade im Falle Ibn al-Aḥnafs auch für das Verständnis des Dichters selbst aufschlußreich ist. Ohnehin ist die vormoderne arabische Dichtung in weit stärkerem Maße rezipientenorientiert als die neuzeitliche europäische. Sie ist nicht im romantischen Sinne Ausdruckskunst, sollte also nicht in erster Linie individuelle Gefühle zum Ausdruck bringen, sondern vor allem Emotionen beim Rezipienten wecken. Ein biographischer Ansatz kann hier von vornherein keine endgültigen Aussagen zum Werk eines Dichters erbringen. Will man statt dessen die Seite der Rezipienten einbeziehen, wird man auf das Studium der Rezeptionsgeschichte nicht verzichten können, um dem Werk dieses Dichters näherzukommen. Einige Aspekte dieser Geschichte seien im folgenden skizziert.

<sup>4</sup> Er wurde etwa gegen 133/750 geboren und starb wohl zwischen 188/804 und 193/809, vgl. GAS II 513.

<sup>5</sup> Frühe Erwähnungen der Dichtung Ibn al-Aḥnafs sind zusammengestellt bei ENDERWITZ S. 108f. (nach LATUMAHINA).

Das erstaunlichste Charakteristikum der Rezeptionsgeschichte al-'Abbās ibn al-Aḥnaf ist die Tatsache, daß sie ihren Höhepunkt am Ende, nämlich im Europa des 20. Jahrhunderts hat, während für die meisten anderen großen arabischen Dichter das genaue Gegenteil gilt. Al-Buḥturī etwa, um nur ein Beispiel herauszugreifen, war fraglos einer der bedeutendsten arabischen Dichter und wurde in der arabischen Welt auch stets als solcher betrachtet. Viele Jahrhunderte lang wurden seine Gedichte überliefert, exzerpiert, kritisiert, in Anthologien aufgenommen, kommentiert, nachgeahmt, zitiert etc. Die westliche Arabistik hat aber bislang nicht mehr als eine Handvoll Aufsätze über diesen Dichter hervorgebracht, die überdies fast ausschließlich an al-Buḥturī als historischer Quelle, nicht aber als Dichter interessiert sind<sup>6</sup>. Wie anders im Falle Ibn al-Aḥnaf! Zu diesem Dichter liegen mittlerweile drei Bücher und sechs Aufsätze in europäischen Sprachen vor<sup>7</sup>. Rechtfertigt die Bedeutung Ibn al-Aḥnaf ein solch verhältnismäßig großes Interesse?

ENDERWITZ geht nur einmal kurz auf das Problem ein. Wenn man bedenke, bemerkt sie, daß al-'Abbās ibn al-Aḥnaf ein monomanischer Liebesdichter war, sei es "kein schlechtes Ergebnis", daß er in einer Statistik E. WAGNERS über die Häufigkeit, mit der die Dichter aus der Zeit des Abū Nuwās in verschiedenen Anthologien zitiert werden, "immerhin an fünfter Stelle" rangiert (S. 70)<sup>8</sup>. Statistiken haben aber ihre Tücken. Die Verfasserin hätte nämlich hinzufügen sollen, daß WAGNER überhaupt nur fünf Dichter berücksichtigt hat, Ibn al-Aḥnaf mithin also an *letzter* Stelle (und

<sup>6</sup> Vgl. die Angaben GAS II 561-564. Die verschiedenen Nachträge hierzu von R. WEIPERT verzeichnen keinen einzigen Beitrag über al-Buḥturī in einer europäischen Sprache.

<sup>7</sup> Vgl. das Literaturverzeichnis bei ENDERWITZ, loc. cit. S. 225ff. unter ḤAZRAĠĪ 1956, HELL 1926, LATUMAHINA 1986 (mir nicht zugänglich), TOMICHE 1980 und TORREY 1893. Zu ergänzen sind: ARAZI, ALBERT: "La poésie d'amour dans le *Dīwān* de Ḥālid b. Yazid al-Kātib". In: *RSO* 53 (1979) 235-268 und 54 (1980) 29-49 (mit ausführlichem Vergleich zwischen Ḥālid und al-'Abbās), BEISSEL, DANIELA: "Abbās b. al-Aḥnaf, The Courtly Poet". In: *JAL* 24 (1993) 1-10, ENDERWITZ, SUSANNE: "Wer ist Fauz? Zur Realität der Geliebten im arabischen *Gāzal*". In: FREDERICK DE JONG (Ed.): *Verse and the Fair Sex*. Utrecht 1993, S. 56-65.

<sup>8</sup> Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen sich im folgenden immer auf das in Anm. 1 genannte Werk.

dies durchaus abgeschlagener Weise) erscheint, was ein so gutes Ergebnis nun auch wieder nicht ist. In vielen Anthologien steht al-'Abbās sogar hinter solchen von WAGNER nicht berücksichtigten Zeitgenossen wie Di'bil, Abū š-Šiṣ oder Ašḡa' as-Sulamī, könnte mit einiger Berechtigung also auch zur Kategorie der *poetae minores* gerechnet werden. Da er aber immerhin ein interessanter Dichter ist, der auch einiges Licht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit wirft, sind drei Monographien über ihn wohl nicht zu viel. Allerdings birgt der Usus der Arabistik, vor allem jene Forschungsgegenstände zu wählen, die dem Geschmack und den Interessen der europäischen Moderne entgegenkommen, die Gefahr, daß weniger ein wirklichkeitsgetreues Bild der arabischen Kultur gezeichnet wird, sondern eher eines des orientalistischen Diskurses unserer Zeit. In jedem Fall sollte ein Arabist daher versuchen, die Bedeutung, die seinem Gegenstand in der Innensicht der arabischen Kultur- und Literaturgeschichte zugekommen ist, möglichst präzise darzustellen.

## 2. Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf: Der zweite 'Umar

Während die ältere westliche Arabistik vielleicht allzu sehr von der traditionellen arabischen Literaturtheorie abhängig war, ist seit einigen Jahrzehnten die Tendenz zu beobachten, die Aussagen der arabischen Literaturtheoretiker gänzlich außer acht zu lassen. Dies mag im Falle der vor- und frühislamischen Dichtung angehen, scheint mir aber für die Dichtung der Abbasidenzeit, wo Theorie und Praxis oft von denselben Personen betrieben wird, nicht gerechtfertigt. Zu al-'Abbās ibn al-Aḥnaf haben die Theoretiker allerdings nicht viel zu sagen. Dieser Dichter konnte ihr Interesse nur sehr am Rande gewinnen, vor allem wohl deshalb, weil er auf dem Gebiet der rhetorischen Mittel nichts zu bieten hatte. Das wenige, was die Literaturtheoretiker zu sagen haben, ist aber aufschlußreich und, wie mir scheint, durchaus zutreffend. So stellt

etwa Ibn al-Mu'tazz zunächst fest, daß Ibn al-Ahnaf nur Ġazal und *waṣf* gedichtet hat<sup>9</sup>. Dann betont er, daß seine Dichtung "zart" (*raqīq*) ist und daß man al-'Abbās in seiner Zeit jene Stelle einräumt, die 'Umar ibn abī Rabī'a zu seiner Zeit innehatte<sup>10</sup>. Diesen Vergleich zieht Ibn al-Mu'tazz nochmals in seinem Artikel über Abū l-'Atāhiya, wo es heißt: "Abū l-'Atāhiya war einer der unmanierierten Dichter (*aḥad al-maṭbū'in*) ... , sein Ġazal war überaus zart (*layyin ġiddan*), ähnelte der Redeweise der Frauen<sup>11</sup> und entsprach ihrer Natur. Ebenso verhielt es sich mit 'Umar ibn abī Rabī'a al-Maḥzūmī und al-'Abbās ibn al-Ahnaf"<sup>12</sup>. Für Ibn al-Mu'tazz (und auch für die übrigen arabischen Literaturtheoretiker, die sich dazu geäußert haben), war Ibn al-Ahnaf also der 'Umar ibn abī Rabī'a seiner Zeit. Die Gründe für diesen Vergleich waren keineswegs, wie ENDERWITZ (S. 24) meint, inhaltlicher und auch nur zum Teil formaler, sondern vor allem stilistischer Natur. Seine Dichtung war *maṭbū'* und nicht *maṣnū'*, also "natürlich", d.h. fast wie Prosa dahinfließend und enthielt nicht allzu viele rhetorische Stilmittel<sup>13</sup>. Gerühmt wurde also zunächst seine Gabe, unkomplizierte und dennoch treffende Ausdrücke zu finden. Schwieriger zu verstehen ist der Hinweis auf die "Feminität" seiner Dichtung. Auf den *prima facie*-Inhalt seiner Poesie kann sich diese Ausdrucksweise kaum beziehen. Liebesbeziehungen wurden in der islamischen Welt von Anfang an bis ins 20. Jh. hinein stets als asymmetrisch

<sup>9</sup> Vgl. Ibn al-Mu'tazz: *Ṭabaqāt aš-šuarā'*. Ed. 'ABDASSATTĀR AḤMAD FARRĀĠ. 3. Druck. Kairo 1976, S. 254; mit *waṣf* ist hier natürlich die Beschreibung der Schönheit der Geliebten gemeint, die wir ebenfalls unter den Begriff *ġazal* fassen würden. Der alte arabische Begriff *ġazal* ist ja keineswegs identisch mit dem in der westlichen Arabistik gebräuchlichen!

<sup>10</sup> Vgl. ebd. S. 254.

<sup>11</sup> *mušākil li-kalām an-nisā'*; diese oder eine ähnliche Formulierung muß wohl der bei ENDERWITZ S. 24 zitierten sinnlosen Formulierung "'Umar, al-'Abbās und Abū l-'Atāhiya zeigen in ihrem Ġazal Weichheit gegenüber den Frauen" zugrundeliegen. Die von ENDERWITZ hierzu zitierte schottische Magisterarbeit ist mir nicht zugänglich.

<sup>12</sup> Ibn al-Mu'tazz, loc. cit. S. 228.

<sup>13</sup> Von Abū l-'Atāhiya heißt es an der zitierten Ibn al-Mu'tazz-Stelle (S. 229), daß "er bisweilen wegen der Leichtigkeit seiner Dichtung und der Güte seines *ṭab'* metrisch gebundene Dichtung gedichtet hat, die nicht den bekannten Metren zuzuordnen gewesen ist".

angesehen. Zwar kann die geliebte Person vom 9. Jh. an sogar männlichen Geschlechts sein, doch ändert dies an der Asymmetrie nichts. Die Rollenverteilung aktiver Liebender — passive(r) Geliebte(r) bleibt bis in die Moderne unverändert bestehen. Mit dem Hinweis auf die "Feminität" dieser Dichtung wird also wohl kaum eine einschneidende inhaltliche Differenz zur üblichen Liebesdichtung gemeint sein, sondern wieder ein vor allem stilistisches Phänomen, nämlich die einfache, unmanierierte Darstellung von Gefühlen und Eindrücken. Ibn al-Aḥnafs Dichtung ist, ebenso wie diejenige von 'Umar und Abū l-'Atāhiya, "Sängerinnendichtung", geeignet als Textvorlage für Lieder mit Lautenbegleitung, ohne höheren Anspruch, d.h. ohne den Anspruch, von hochgebildeten Gelehrten als Beweis ihrer poetischen Kennerschaft zitiert zu werden, ohne den Anspruch der feierlichen Qaṣīde, die Werte der Gesellschaft widerzuspiegeln, einfach Vergnügen und *ṭarab*.

Es war, scheint mir, vor allem diese Einfachheit, diese "profuse strains of unmediated art" (SHELLEY), die Ibn al-Aḥnafs Nachruhm begründete. Es ist wohl kein Zufall, daß kein anderer jemals mehr ein solch positives Bild von al-'Abbās gezeichnet hat wie Abū l-Farağ, der Verfasser des *Kitāb al-Ağānī*. Auch für ihn ist Ibn al-Aḥnaf *maṭbū*, ist "der Brokat seiner Dichtung voll Eleganz" — was immer das heißen mag —, und "haben seine *ma'ānī* Süße und Zartheit"<sup>14</sup>. Dieser Dichter hat nicht mehr die Erhabenheit der altarabischen Dichter und noch nicht die intellektualistische Verfeinertheit einiger spätabbasidischer Liebesdichter, sondern er ist einfach und unmittelbar, leicht und angenehm. All diese Charakterisierungen betreffen aber die Stilistik. Das Phänomen al-'Abbās ibn al-Aḥnaf war für die arabische Nachwelt zunächst also vor allem ein stilistisches. Lediglich der Hinweis, daß Ibn al-Aḥnaf "ein Liebesdichter, aber kein Liederjan war" (*wa-kāna gāzilan wa-lam yakun fāsiqan*)<sup>15</sup>, nimmt Bezug auf den Inhalt der Dichtung. Für die arabischen Theoretiker war Ibn al-Aḥnaf somit zuerst und vor allem *stilistisch* bemerkenswert. Dies gilt sicherlich auch für die eingangs zitierte Ibn al-Aḥnaf-Rezeption durch den Grammatiker Salama. Die von ihm zitierten Verse lassen zwar inhaltlich keineswegs an 'Umar ibn abī Rabī'a denken, zeichnen sich aber

---

<sup>14</sup> Aḡ. 8/367

<sup>15</sup> Ebd.



durch ihre scheinbar volkstümliche Sprichworthaftigkeit aus und sind gerade dadurch offensichtlich als besonders typisch für al-'Abbās empfunden worden.

Von frühester Zeit an sah man die Besonderheit Ibn al-Aḥnafs in seiner stilistischen Einfachheit und Unmittelbarkeit. Nun ist Stilistik eine diffizile Angelegenheit, insbesondere im Falle der arabischen Literatur, wo man Originalität schon in vorislamischer Zeit eher im *Wie* des Ausdrucks als im *Was* des Inhalts suchte, und wo sich vom 10. Jahrhundert an eine ausgefeilte Stiltheorie neben eine stilistisch ohnehin schon reichlich diffizile Poesie zu stellen begann. Wenn nun ein Dichter wie al-'Abbās ibn al-Aḥnaf den Arabern gerade durch seinen Stil bemerkenswert erschienen ist, erwartet man auch in einer diesem Dichter gewidmeten Monographie eine Diskussion seiner stilistischen Eigenarten. Leider schenkt S. ENDERWITZ stilistischen Aspekten kaum Aufmerksamkeit. Auf wenigen Seiten stehen einige Bemerkungen über die von al-'Abbās verwendeten Stilmittel (S. 114-122), die nicht immer zutreffend sind. So ist etwa von den drei Beispielen für "konventionelle Metaphern", die S. 114 genannt werden, nur das dritte wirklich eine Metapher. Das zweite dagegen besteht aus der Feststellung, daß die Liebe eine Krankheit ist, was, wie ENDERWITZ S. 170 selbst feststellt, konkret gemeint ist, und das erste Beispiel ist ein Gleichnis (*tamīl*) und keine Metapher, während es sich bei dem Beispiel für das Gleichnis (S. 115f.) wiederum um vier apokryphe Verse handelt, die AL-ḤAZRAĠĪ, die Herausgeberin des Diwans, dem *Mustaṭraf* al-Ibšīhīs entnommen hat, wo sie korrekt im Kapitel *fī waṣf al-ġinā* stehen. Um ein Gleichnis für die Liebe handelt es sich nicht.

Hiermit ist bereits einer der gravierendsten Mängel der Arbeit von S. ENDERWITZ angesprochen: Ihr Buch hat zwar einen Dichter zum Gegenstand, ist aber dennoch nicht eigentlich ein literaturwissenschaftliches Werk. In der Bibliographie findet man keine nichtarabistische literaturtheoretische Arbeit. Ebenso bezeichnend ist der mißverständliche Titel "Liebe als Beruf" statt etwa "Liebesdichtung als Beruf". Die literarische Dimension aber tritt bei ENDERWITZ ganz hinter die Frage nach dem Ideengehalt der Dichtung zurück. Dabei ist auch die Dichtung Ibn al-Aḥnafs Teil eines Kommunikationsprozesses zwischen einem (zu seiner Zeit doch offenbar recht erfolgreichen) Autor und seinem Publikum. Die Verfasserin trägt dem nicht Rechnung, wenn sie die Dichtung

anderer Dichter mehrfach mit dem literaturwissenschaftlich unsinnigen Begriff "Amüsierpoesie" belegt (S. 4 und 224, ähnlich S. 55), ist doch auch al-'Abbās ibn al-Aḥnafs Dichtung nichts als die Schnittmenge zwischen den individuellen Vorlieben und Fähigkeiten des Dichters auf der einen und den Wünschen und Erwartungen des Publikums auf der anderen Seite — und dieses Publikum wollte auch von Ibn al-Aḥnaf amüsiert werden! Um diese Dichtung zu verstehen, müssen wir also zunächst das Publikum und seine Wünsche kennen. Dies gelingt ENDERWITZ in einem ersten Schritt ganz vorzüglich. In jenen Passagen, wo sie herausarbeitet, welche gesellschaftliche Schicht al-'Abbās ibn al-Aḥnaf hören wollte, welches deren Mentalität und Lebenseinstellungen waren, liegen fraglos die Stärken dieser Arbeit, und es gelingen ihr Forschungsergebnisse von bleibendem Wert. Dort aber, wo ohne Rücksicht auf Gesellschaft, Mentalität und Eigengesetzlichkeit des literarischen Systems von einem dichterischen Befund unmittelbar auf die Befindlichkeit der Menschen kurzgeschlossen wird, trifft man auf nicht verifizierbare und z.T. schlichtweg falsche Aussagen. Was etwa soll die These besagen, die 'udritische Dichtung wäre als "Ausdruck des Aufbegehrens gegen die kalkulierende Planung der Welt" (S. 4) entstanden, wo doch RENATE JACOBI in verschiedenen, auch von ENDERWITZ zitierten Aufsätzen sehr einleuchtend die gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Hintergründe dieser Dichtung dargestellt hat? Warum erhebt al-'Abbās ibn al-Aḥnaf "Anspruch auf Authentizität" (S. 224, ähnlich S. 7 und öfter), die späteren Dichter (mit ihrer teils noch konsequenter stilisierenden — siehe Ḥālid ibn Yazīd —, zumeist aber weit stärker realistischen Liebespoesie) nicht mehr? Daß sich die Verfasserin kaum für den Diwan Ibn al-Aḥnafs als literarisches Kunstwerk interessiert, zeigt sich auch daran, daß sie — mit einer Ausnahme, auf die wir gleich zurückkommen werden — keine zusammenhängenden Texte zitiert, sondern aus Einzelversen Potpourris zusammenstellt, die ihre Aussagen inhaltlich unterstützen. Der Frage nach dem Aufbau der Gedichte entgeht sie mit dem m. E. nicht einleuchtenden Hinweis, es könne sich bei den kürzeren Stücken auch um Fragmente handeln (S. 111). Selbst wenn man dies annimmt (was ich für die weitaus meisten Stücke nicht tue), hätte sich doch zumindest über den Aufbau der langen Gedichte manches Interessante feststellen lassen.

Ein einziges Mal (S. 176 f.) übersetzt die Autorin ein längeres zusammenhängendes al-'Abbās-Textstück ('AbA 12/27-44)<sup>16</sup>, doch ist die Übersetzung an mehreren Stellen fehlerhaft. Da dieser Text (an dem sich schon N. TOMICHE in *Arabica* 27, 1980, S. 298f. versucht hat) in der Tat für die Verhältnisse Ibn al-Aḥnaf's außergewöhnlich schwer ist, möchte ich hier meine eigene Version der Verse zur Diskussion stellen:

- 27 *a-zuwwāra bayti llāhi murrū bi-Yaṭribin / li-ḥāḡati matbūli l-fu'ādi ka'ībī//*
- 28 *idā-mā ataytum Yaṭriban fa-tabarra'ū bihā / bi-laṭmi ḥudūdin aw bi-šaqqi ḡuyūbī//*
- 29 *wa-qūlū lahum yā ahla Yaṭriba as'idū / 'alā ḡalabin li-l-ḥādiṭāti ḡalībī //*
- 30 *fa-innā taraknā bi-l-'Irāqi aḡā hawan / tanaššaba rahnan fī ḥibāli ša'ūbī//*
- 31 *biḥī saqamun a'yā l-mudāwīna 'ilmuhū / siwā zannihim min muḡṭī'in wa-muṣībī//*
- 32 *idā-mā 'ašarnā l-mā'a fī fīhi maḡḡahū / wa-in nahnu nādaynā fa-ḡayru muḡībī//*
- 33 *ta'annaw fa-bakkūnī šurāḡan bi-nisbatī / li-ya'lama mā ta'nūna kullu ḡarībī//*
- 34 *fa-innakumū in taf'alū dāka ta'tikum / amīnatu ḡawdin ka-l-mahāti la'ūbī//*
- 35 *'azīzun 'alayhā mā wa'at ḡayra annahā / na'at wa-banātu d-dahri dātu ḡuṭūbī//*
- 36 *fa-qūlū lahā qūli li-Fawzin ta'aṭṭafī / 'alā ḡasadin lā rūḡa fīhi salībī//*
- 37 *ḡudū liya minhā ḡur'atan fī zuḡāḡatin / a-lā innahā law ta'lamūna ṭabībī//*
- 38 *wa-sīrū fa-in adraktumū bī ḡušāšatan / lahā fī nawāḡī ṣ-ṣadri waḡsu dabībī//*
- 39 *fa-ruššū 'alā waḡḡī ufiq min baliyyatī / yaṭībukumū dū l-'arši ḡayru muṭībī//*
- 40 *fa-in qāla ahlī mā llaḡī ḡī'tumū bihī / wa-qad yuḡsinu t-ta'līla kullu adībī//*

<sup>16</sup> 'AbA = al-'Abbās ibn al-Aḥnaf: *Dīwān al-'Abbās ibn al-Aḥnaf*. Ed. 'ĀTIKA AL-ḤAZRAĠĪ. Kairo 1954.

- 41 *fa-qūlū lahum ḡi'nāhu min mā'i Zamzamīn / li-našfihi min dā'in  
biḥi bi-danūbī//*
- 42 *wa-in antumū ḡi'tum wa-qad ḥīla baynakum / wa-baynī bi-yawmin  
li-l-manūni 'aṣībī//*
- 43 *wa-ṣirtu mina d-duḡyā ilā qa'ri ḥufratin / ḥalīfa ṣafīḥin muṭbaqin  
wa-kaṭībī//*
- 44 *fa-ruṣṣū 'alā qabrī mina l-mā'i wa-ndubū / qatīla ka'ābin lā qatīla  
ḥurūbī//*

- 27 Oh Besucher des Hauses Gottes! Nehmt den Weg über Yaṭrib wegen der Angelegenheit von einem, der bekümmert ist und ein krankes Herz hat!
- 28 Wenn ihr dann nach Yaṭrib kommt, entledigt euch eures Auftrags, indem ihr euch auf die Wangen schlägt und die Kleider zerreißt,
- 29 und sagt zu ihnen: "Oh ihr Leute von Yaṭrib! Helft jemandem in (einem Unglück), das die Schicksalsschläge herangeschleppt haben!
- 30 Denn wir haben im Iraq einen Liebenden zurückgelassen, der als Geisel in den Schlingen des Todes festhängt.
- 31 Er hat eine Krankheit, über die diejenigen, die ihn zu heilen versuchen, kein Wissen haben außer ihre teils fehlerhaften, teils zutreffenden Vermutungen.
- 32 Wenn wir ihm Wasser in den Mund einflößen, speit er es aus, und wenn wir rufen, kommt keine Antwort.
- 33 Habt Geduld (mit mir) und beweint mich öffentlich mit Nennung meiner Abstammung, damit alle Fremden wissen, was ihr meint.
- 34 Denn wenn ihr dies tut, dann kommt vielleicht die Bevollmächtigte eines koketten Mädchens, das einer Antilope gleicht, zu euch,
- 35 einer, die das ernst nehmen wird, was sie erfährt, nur daß sie fern ist. Die Schicksalsgötter haben eben viele Schicksalsschläge parat!
- 36 Dann sprecht zu ihr (- der Bevollmächtigten -): "Sag zu Fawz: ‚Hab Mitleid mit einem geraubten Körper, in dem kein Odem mehr ist!'
- 37 Nehmt für mich einen Schluck (ihres Speichels) in einer Flasche mit. Ach, sie ist — wenn ihr es doch wüßtet! — mein Arzt!"

- 38 Dann zieht weiter, und wenn ihr in mir einen letzten Lebensfunken wahrnehmt, der sich an der Brust wie das Röcheln von einem, der (nurmehr) kriecht, anhört,
- 39 dann träufelt (den Inhalt der Flasche) über mein Gesicht, damit ich aus meinem Unglück erwache. Der Herr des Throns wird es euch reichlich vergelten!
- 40 Und wenn meine Angehörigen euch fragen: "Was habt ihr da mitgebracht?" — diese Erklärung steht schließlich jedem gut Erzogenen wohl an —,
- 41 dann sprecht zu ihnen: "Wir haben ihm einen Eimer *Zamzam*-Wasser gebracht, um ihn von einer Krankheit zu heilen".
- 42 Doch wenn ihr kommt und vom Todesgeschick schon ein ‚schlimmer Tag‘ (Q 11/77) zwischen euch und mich getreten ist,
- 43 und ich von der Welt in die Grube eines Grabes gekommen bin, im unauflöslichen Bund mit Steinen, die (mich) zudecken, und einen Sandhügel,
- 44 dann besprengt mein Grab mit dem Wasser und beklagt einen, der von einer Schwellbrüstigen und nicht vom Krieg dahingerafft worden ist!

Schon die Länge dieses Gedichts läßt eher das Vorbild 'Umars erkennen als das Ğamīls. Zwar sind auch von letzterem längere Gedichte überliefert, doch wird man bei ihm kaum eine 18 Verse umfassende, bruchlos durchkomponierte narrative Einheit wie diese finden. Dieses Gedichtstück repräsentiert in reiner Form den Typ des "narrativen Ğazals", das R. JACOBI dem "lyrischen Ğazal" gegenüberstellt<sup>17</sup>, und das, wie ENDERWITZ bemerkt, für 'Umar typischer ist als für Ğamīl (S. 12). Charakteristisch für das narrative Ğazal ist nach JACOBI die Verwendung von Bericht und wörtlicher Rede sowie die Episode, etwa (wie so oft bei 'Umar) die Erzählung eines Liebesabenteuers. Auch im zitierten Gedichtstück wird eine Episode gestaltet, mit dem wichtigen Unterschied aber, daß die Ereignisse in der Zukunft liegen und vom Dichter vorerst nur imaginiert werden. Um dies auszudrücken bedient sich al-'Abbās eben des Stilmittels der direkten Rede, die sogar besonders virtuos eingesetzt wird. Zunächst ist die gesamte Passage eine einzige direkte Rede des lyrischen Ichs an die Mekkapilger, in der der

<sup>17</sup> R. JACOBI in *GAS* II S. 38f.

Dichter ihnen Handlungsanweisungen gibt und den weiteren Verlauf des Geschehens vorwegnimmt. In diese Rede sind nun weitere direkte Reden eingebettet, nämlich die Rede der Pilger an die Mekkaner (in die der Dichter gleichzeitig Motive der Liebesklage einbaut), die Rede der Pilger an die Botin der Fawz, und der Dialog der Angehörigen des Dichters mit den zurückgekehrten Pilgern. In die Rede der Pilger mit der Botin ist wiederum eine weitere direkte Rede eingebettet, nämlich die vorweggenommenen Worte der Botin an Fawz. Al-'Abbās übertrifft damit den eher linearen Erzählstil 'Umars an Kunstfertigkeit, doch ist das Vorbild noch immer klar erkennbar. Da, soweit ich sehe, derartig lange und plastisch gestaltete narrative Passagen bei den frühabbasidischen Liebesdichtern Baššār und Muslim keine herausgehobene Rolle spielen, liegt tatsächlich ein direkter Rückgriff Ibn al-Aḥnafs auf 'Umar vor. Die von den arabischen Literaturtheoretikern hervorgehobene stilistische Parallele zwischen 'Umar und al-'Abbās läßt sich mithin deutlich ablesen. Inhaltlich könnten beide aber kaum verschiedener sein, wovon im übernächsten Abschnitt die Rede sein soll.

### 3. Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf, der Zeitgemäße

ENDERWITZ hält allerdings den Einfluß Ğamīl, des bedeutendsten Dichters der 'udritischen Liebespoesie, für bedeutender als denjenigen 'Umars, wofür immerhin das Selbstzeugnis des Dichters zu sprechen scheint: "Al-'Abbās stellt sich ganz und gar in die Reihe der 'udritischen Liebesdichter. (...) Während al-'Abbās sich ausschließlich mit der 'udritischen Poesie identifiziert, vergleicht ihn die mittelalterliche Literaturkritik nur mit 'Umar b. abī Rabī'a und nie mit Ğamīl" (S. 23f.). Als Beleg führt sie u. a. die oft zitierte Stelle 'AbA 1/9f. auf:<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Meine Übs.; ENDERWITZ übersetzt im 2. Vers etwas rätselhaft: "... al-Muraqqiṣ, als er / Asmā' bis zum unabänderlichen Tod und Schicksal liebte" (S. 23). Die Stelle ist auch übs. KRAČKOVSKI: *Macnūn und Lailā* S. 35' und TOMICHE, loc. cit., S. 296.

9 mā in ṣabā miṭlī Ġamīlun wa-'lamī / ḥaqqan wa-lā l-maqtūlu  
'Urwatu id ṣabā//

10 lā lā wa-lā miṭlī l-Muraqqiṣu id hawā / Asmā'a li-l-ḥayni wa-l-  
qaḍā//

9 Nicht hat Ġamīl wie ich geliebt, dessen sei gewiß, noch 'Urwa ,der  
Getötete', als er liebte!

10 Nein und nochmals nein! Und auch Muraqqiṣ war nicht wie ich,  
als er Asmā' liebte bis zum unausweichlichen Tod und bis zum  
Ende!

Das sind (was bei al-'Abbās so selten nicht vorkommt) ziemlich holprige Verse, die ein schönes Beispiel für den von den arabischen Literaturtheoretikern beanstandeten Makel des *ḥašw* abgeben, weil jeder der beiden Verse ein "Füllsel" enthält, das nur der Auffüllung der metrisch vorgeschriebenen Silben dient, ohne inhaltlich etwas beizutragen. Doch sind die Verse für das Verständnis Ibn al-Aḥnafs von kaum zu überschätzender Bedeutung, denn in der Tat stellt der Dichter sich hier in eine Tradition, allerdings sind es zunächst weder nur die 'udritischen Dichter, in deren Reihe er sich stellt, noch ist es vor allem die 'udritische *Poesie*, mit der er sich identifiziert. Muraqqiṣ war nämlich kein 'udritischer, sondern ein vorislamischer Dichter, einer der frühesten, von denen uns Verse überliefert sind<sup>19</sup>. Sein Beitrag zur Liebesdichtung beschränkt sich dementsprechend auf einige Nasībverse im altarabischen Stil, die mit dem späteren Ġazal nicht viel zu tun haben. Aber es ist ja überhaupt nicht die Dichtung, mit der sich al-'Abbās identifiziert, sondern das mehr oder weniger legendäre Schicksal dieser Dichter, auf das er sich beruft. Al-Muraqqiṣ ist nämlich, genau wie Ġamīl, 'Urwa ibn Ḥizām und die übrigen (z.T., wie etwa Kuṭayyir, auch nicht-'udritischen) Dichter, die al-'Abbās in diesen und ähnlichen Versen nennt, der Held einer Erzählung, in der der Dichter eine Frau, deren Hand ihm aus jeweils verschiedenen Gründen verweigert worden war, bis zu seinem Tod liebte. Auf diese ideelle und keineswegs literarische Ahnenreihe berufen sich schon vor al-'Abbās Dichter der verschiedensten literarischen Strömungen,

<sup>19</sup> Vgl. GAS II 153f.

keineswegs nur solche der 'udritischen Richtung<sup>20</sup>. Über die literarische Selbsteinschätzung Ibn al-Aḥnafs sagen diese Stellen somit wenig aus.

Wenngleich sich also die These einer besonderen literarischen Nähe Ibn al-Aḥnafs zu Ġamīl nicht auf die Selbstaussage Ibn al-Aḥnafs berufen kann, ist ein solcher Einfluß dennoch auf jeder Seite spürbar, finden sich doch in der Tat bei al-'Abbās zahlreiche Formulierungen und Topoi, die dem Leser schon im Diwan Ġamīls begegnet sind. Vor allem läßt sich natürlich folgende wichtige inhaltliche Tatsache nicht übersehen: Bei 'Umar "kriegen sie sich" meistens, bei Ġamīl und al-'Abbās dagegen nicht. Dieser in unseren Augen doch zentrale Unterschied bildete stets den Ausgangspunkt jeder modernen westlichen Beschäftigung mit al-'Abbās ibn al-Aḥnaf. Ganz anders die arabischen Literaturtheoretiker, die ausgerechnet jenes Phänomen, das der westlichen Arabistik als das wichtigste schlechthin erschienen ist, mit keinem Wort erwähnen.

Die Erklärung für dieses merkwürdige Schweigen liegt m. E. vor allem in der Tatsache, daß sich das arabische Publikum der Zeit nach Ibn al-Aḥnafs Tod kaum für den ideologischen Gehalt seiner Dichtung interessiert hat und auch an der Biographie dieses Dichters weniger Anteil nahm, als dem Dichter vielleicht selbst lieb gewesen wäre. Schließlich hat man auch kaum jemals den ganzen Diwan rezipiert, sondern lediglich das eine oder andere Gedicht des Dichters, das sich dann gegen zahllose andere Gedichte aus früherer und späterer Zeit durchzusetzen hatte. Die Gedichte, denen dies gelungen ist, waren aber zumeist gerade nicht jene, in denen die Individualität al-'Abbās ibn al-Aḥnafs besonders gut zum Ausdruck kommt, sondern solche Gedichte, die als besonders gelungene Formulierung eines allgemein erlebbaren Sachverhalts angesehen werden konnten. Und in dieser Auswahl wird eine Sonderstellung Ibn al-Aḥnafs nicht mehr sichtbar. Nehmen wir als Beispiel das Gedicht 'Abā 55, das fraglos zu den populärsten Stücken dieses Dichters gehört. Die ersten beiden Verse bezeichnete al-Aṣma'ī als die besten "modernen" Verse, die er auswendig wisse<sup>21</sup>, sie werden dann in Ibn Dāwūd's *Kitāb az-Zahra* zitiert, dann in as-Sarī ar-Raffā's *al-Muḥibb wa-l-maḥbūb* und in mehr als zehn anderen

<sup>20</sup> Vgl. KRAČKOVSKIJ, loc. cit. S. 33-35.

<sup>21</sup> *Ag.* VIII, S. 369. Auf diese Stelle weist auch ENDERWITZ S. 86 hin.



Quellen<sup>22</sup>. Es zeugt wieder vom sehr unterschiedlichen Interesse, das die arabische Tradition einerseits und die moderne Arabistik andererseits an al-'Abbās ibn al-Aḥnaf genommen haben, daß diese Verse, so weit ich sehe, in den westlichen Arbeiten über diesen Dichter keine Rolle spielen. Das Gedicht lautet:

- 1 *law kunti 'ātibatān la-sakkāna law'atī / amalī ridāki wa-zurtu  
gayra murāqabī//*
2. *lākin malilti fa-lam takun lī ḥīlatun / ṣaddu l-malūli ḥilāfu ṣaddi l-  
'ātibī//*
- 3 *mā ḍarra man qaṭa'a r-raḡā'a bi-buḥlīhī / law kāna 'allalanī bi-  
wa'din kādibī//*
- 4 *al-hammu aṣbaḥa yā Zalūmu muqārīnī / wa-l-hammu šarru  
muqārīnin wa-muṣāḥibī//*

- 1 Wenn du zornig (auf mich) wärst, dann würde die Hoffnung, dich (doch noch) zufrieden zu machen, meinen Schmerz zur Ruhe bringen und ich würde (dich) besuchen, ohne mißtrauisch beäugt zu werden<sup>23</sup>.
- 2 Doch du bist (meiner) überdrüssig geworden, und ich weiß nicht, was ich dagegen machen kann. Es ist ein Unterschied, ob man jemanden, der überdrüssig ist, (von seiner Haltung) abbringen will, oder jemanden, der tadelt!
- 3 Jemand, der durch seine "geizige" Haltung die Hoffnung zunichte macht, hätte keinen Schaden angerichtet, wenn er mich mit falschen Versprechungen getäuscht hätte.
- 4 Nun ist der Kummer, oh Zalūm, mein Gefährte geworden. Dabei ist der Kummer doch der schlechteste Gefährte und Kumpan!

<sup>22</sup> Vgl. den Apparat z. St. sowie zu as-Sarī ar-Raffā': *K. al-Muḥibb wa-l-maḥbūb wa-l-mašmūm wa-l-mašrūb*. Bd. I-IV. Ed. MIṢBĀḤ ĠALĀWUNĠI u. MĀĠID ḤASAN AḌ-ḌAHABĪ. Damaskus 1985-86, Bd. II Nr. 378 mit insgesamt 14 verschiedenen Nachweisen. Jetzt kann noch ergänzt werden Ibn Ḥamdūn: *at-Tadkira al-Ḥamdūniyya*. Ed. IḤSĀN und BAKR 'ABBĀS. Beirut 1996, Bd. I, S. 262. — Vers 2b wird als sprichwörtlich notiert bei at-Ta'ālībī: *K. at-Tamīl wa-l-muḥāḍara*. Ed. 'ABDALFATTĀḤ M. AL-ḤULW. Kairo 1983, S. 81.

<sup>23</sup> Ibn Ḥamdūn hat die sinnvolle Variante *gayra muḡānibin* "ohne gemieden zu werden", steht aber gegen alle übrigen Zeugen. Statt *law'atī* haben die meisten anderen Quellen *'abratī* "meine Tränen".

Die Vermutung ENDERWITZ', zahlreiche Gedichte des al-'Abbās ibn al-Aḥnaf-Diwans seien unvollständig überliefert, weshalb Untersuchungen des Aufbaus dieser Gedichte sinnlos seien (vgl. S. 111), kann ich nicht teilen. So läßt sich etwa schon bei al-'Abbās eine Tendenz zu Vierzeilern erkennen, eine Tendenz, die sich bei Abū Tammām deutlich verstärkt und bei Ḥālid ibn Yazīd einen Höhepunkt erreicht. Auch das zitierte Gedicht ist solch ein Vierzeiler, und alles spricht dafür, daß dies auch seine ursprüngliche Gestalt war. Ein Blick auf die Binnenstruktur läßt des weiteren erkennen, daß das Gedicht aus zwei Verspaaren besteht, wobei jeweils der erste Vers unter Verwendung eines irrationalen Konditional-satzes (beidemale mit *law* eingeleitet) einen hypothetischen besseren Fall konstatiert. Diesem erwünschten Zustand wird im jeweils folgenden Vers der beklagenswertere Ist-Zustand entgegengesetzt. In den die beiden Verspaare einleitenden Versen 1 und 3 wird die Halbverszäsur überspielt, besonders deutlich in Vers 1, wo vor bzw. danach drei Nomina stehen, deren grammatische Bezüge sich vielleicht auch dem zeitgenössischen Publikum nicht beim ersten Hören erschlossen haben mögen. Dagegen sind die Verse 2 und 4 deutlich in zwei Halbverse gegliedert. Die in den Versen 1 und 3 aufgebaute Bewegung kommt also im jeweils folgenden Vers zur Ruhe. Das Auslaufen der Bewegung wird dadurch unterstützt, daß der jeweils zweite Halbvers dieser Verse eine allgemeingültige Feststellung sentiösen Charakters ist. Der letzte Vers unterscheidet sich von den übrigen zudem dadurch, daß in ihm die Geliebte namentlich angesprochen wird und der gegenwärtige Gefühlszustand des Dichters, der ja der eigentliche Hintergrund des ganzen Gedichts war, gleichfalls *expressis verbis* namhaft gemacht wird. Der letzte Vers vereint damit gleichzeitig den Punkt größter Subjektivität des Gedichts mit der Allgemeingültigkeit der Sentenz des zweiten Halbverses, stellt also einen sehr überzeugenden Schluß dar. Auch aus späterer Zeit gibt es wenige Beispiele, die eine geschicktere Gestaltung dieses Typs des Ġazal-Vierzeilers darstellen. Dieser Typ, den man den 2+2-Typ nennen kann, wird allerdings zunehmend durch andere Typen verdrängt. Bei Abū Nuwās finden wir ihn noch häufig. Abū Tammām und Ḥālid ibn Yazīd haben aber

diffizilere Methoden der Gestaltung solcher Vierzeiler gefunden, die al-'Abbās noch nicht kannte<sup>24</sup>.

Als literarisches Kunstwerk ist das Gedicht also beachtenswert, doch es war ja der Inhalt, der die westliche Arabistik fast ausschließlich an diesem Dichter interessiert hat, weshalb wir zwar viel Literatur über al-'Abbās haben, die aber so gut wie gar keine Gedichtinterpretationen enthält (was, wie mir scheint, keinem anderen arabischen Dichter so kraß widerfahren ist). Aber auch inhaltlich sind diese Verse interessant, allerdings nicht außergewöhnlich. Ihre Aussage läßt sich etwa wie folgt umschreiben: Es ist nicht ungewöhnlich, daß sich jemand, den man liebt, den Wünschen des Liebenden (nach *waṣl* "Vereinigung", ein Wort, daß im Arabischen glücklicherweise genauso mehrdeutig ist wie im Deutschen) verweigert. Der Vorwurf des "Geizes" gehört seit der Umayyadenzeit zum Standardrepertoire der Liebesdichtung. Die "normale" Art dieser Verweigerung besteht nun darin, daß die geliebte Person dem Liebenden Vorwürfe macht, daß sie ihn tadelt, ihm zürnt etc., daß sie ihn hinhält, ihm falsche Versprechungen gibt und was dergleichen Strategien mehr sein mögen. Dies alles ist natürlich nicht schön. Verglichen mit dem, was *Zalūm* dem Liebenden wirklich antut, ist es aber noch erträglich, ja erscheint geradezu als wünschenswert. Und dieses Schlimmste ist der Überdruß (*malal* oder *malāl*), der das gefürchtete Ende einer jeden Liebesbeziehung bedeutet. Jede Diskussion, jedes Gezänk, jede Betrügerei läßt einen Schimmer Hoffnung, die Geliebte könne sich doch noch zu einer einvernehmlichen Beziehung herablassen. Hinter solchen Handlungen kann auch eine indifferente Gefühlshaltung auf Seiten der Geliebten stehen. Nicht so im Falle des "Überdrusses", der ein dezidiert negativer Gefühlszustand ist, der vor allem nicht auf Gefühle vor Eingehen einer Beziehung anwendbar ist, sondern nur auf ein Gefühl, das am Ende einer emotionalen Beziehung besteht. Dieses am-Ende-Sein läßt kaum eine Zukunftshoffnung mehr zu, ist somit für den Liebenden der schlimmste denkbare Fall.

All diese Themen gehören nun für einen Leser des 9. (*az-Zahra*) oder 12. (*at-Tadkira al-Ḥamdūniyya*) Jahrhunderts zu den ganz

<sup>24</sup> Vgl. meinen Aufsatz "Abū Tammām's Contribution to 'Abbāsid Ġazal Poetry." In: *JAL* 27 (1996) 13-21.

gewöhnlichen Themen der zeitgenössischen Liebesdichtung<sup>25</sup>. Jeder Rezipient aus dieser Zeit wird 'Abbās lebhaft darin zugestimmt haben, daß der *malal* schlimmer ist als andere Arten der Entfremdung der Geliebten. Dieser Meinung war im wesentlichen auch Ibn Dāwūd al-Isfahānī<sup>26</sup>, der die ersten beiden Verse des Gedichts in einem Kapitel seines *Kitāb az-Zahra* zitiert, das überschrieben ist: "Die Entfernung der Herzen (voneinander) trotz der Möglichkeit, einander in der Nähe besuchen zu können, ist schlimmer als die Entfernung der Wohnstätten voneinander"<sup>27</sup>. In diesem Kapitel finden sich Verse, die einen Zeitraum von der Umayyadenzeit bis hin zur Zeit des Verfassers (der 297/909 verstorben ist) abdecken, in denen die Unmöglichkeit der Vereinigung mit der Geliebten beklagt wird. Dieses Thema gehörte zu allen Zeiten zu den am häufigsten gestalteten, nicht nur, weil es eine allgemeine und emotional erschütternde Situation behandelt, sondern auch, weil es dem Publikum, das ja nicht nur aus unglücklich Verliebten besteht, die Ästhetisierung eigener Deprivationserlebnisse verschiedenster Natur erlaubt und so eine kathartische Wirkung erzielt. Liebesklagen hören also nicht auf, und da zwar viele Leser des 9. oder 10. Jahrhunderts einige traurige Gedichte Ibn al-Aḥnafs kannten, aber so gut wie niemand den gesamten Diwan dieses Dichters studiert hat, ist diesem Publikum schlichtweg die Besonderheit al-'Abbās ibn al-Aḥnafs gar nicht aufgefallen, die darin besteht, daß so gut wie *alle* seine Liebesgedichte die Verweigerung der Geliebten, die Klage um die Unmöglichkeit einer Vereinigung und die trotzige Beharrlichkeit des Liebenden thematisieren oder als Grundsituation voraussetzen. Diese Ausschließlichkeit bemerkt nur der, der den gesamten Diwan stu-

<sup>25</sup> Vgl. in meiner Studie über das Ġazal des 9. und 10. Jhs. die Themen V1 bis V3.

<sup>26</sup> Ibn Dāwūd glaubt allerdings, daß der Überdruß dadurch geheilt werden kann, daß man sich eine Zeitlang aus dem Weg geht. Am schlimmsten sei hingegen die Form der Ablehnung, die auf einem natürlichen Haß beruhe. (Vgl. Ibn Dāwūd al-Isfahānī: *Kitāb az-Zahra*. (*The Book of the Flower*). First Half. Ed. A.R. NYKL. Chicago 1932, S. 136f.). In einem solchen Fall wird man aber doch wohl kaum davon ausgehen können, daß überhaupt eine Liebesbeziehung zustande kommt! Zu Ibn Dāwūd vgl. WILLEM RAVEN: *Ibn Dāwūd al-Isfahānī and his Kitāb al-Zahra*. Amsterdam 1989.

<sup>27</sup> *Zahra* S. 136.

diert. Das einzelne 'Abbās-Gedicht weist dagegen nur selten eine inhaltliche Besonderheit auf, die es von anderen Gedichten seiner und der darauffolgenden Zeit unterscheiden würde. Dies war wohl der Grund, weshalb die inhaltliche Parallele zu Ġamīl von den arabischen Literaten und Theoretikern nicht erwähnt wird. Auch wenn sie sie bemerkt haben sollten, entsprach eine solche Betrachtungsweise nicht der zu ihrer Zeit (und sicherlich auch der Ibn al-Ahnaḥs) üblichen Art der Rezeption.

Sieht man sich die Gedichte und Gedichtausschnitte näher an, die Ibn Dāwūd in den erwähnten Abschnitt aufgenommen hat, dann stellt man schnell fest, daß keineswegs alle Beispiele so gut zum vorangestellten Motto passen wie die Verse von al-'Abbās. So zitiert Ibn Dāwūd etwa gleich drei Abschnitte aus Gedichten des umayyadenzeitlichen Dichters Dū r-Rumma (st. 117/735). In diesen Gedichten, die ganz in der Tradition des altarabischen Naṣīb stehen, wird die Situation der Trennung aber nicht durch den Willen der geliebten Person, sondern durch äußere Umstände herbeigeführt; es ist also durchaus die "Trennung der Wohnstätten" und nicht die der Herzen, die der Dichter beklagt<sup>28</sup>. Daß die Ursache für die Unerreichbarkeit der geliebten Person von äußeren Umständen in deren eigenen Willen verlagert wird, setzt gesellschaftliche Entwicklungen voraus, die in der Welt der altarabischen Dichtung (deren Tradition Dū r-Rumma fortsetzt) noch nicht gegeben waren. Die hierfür notwendigen Voraussetzungen konnten erst in einer Zeit und Umwelt entstehen, in der die traditionelle Einbindung des Einzelnen in die beduinische Gesellschaft gelockert war, in der jedem von Geburt an ein relativ fester Status zugeschrieben wurde. Dies begann sich erst zur Zeit der Eroberungen zu ändern, aus der wir die ersten Gedichte haben, die man als Ġazal im späteren Sinne bezeichnen kann<sup>29</sup>. Vollendet wird dieser Schritt aber in der städtischen Gesellschaft des Ḥiġāz, also wiederum bei 'Umar, bei dem regelmäßig der Wille der Geliebten über Zustandekommen oder Nichtzustandekommen (hier häufig ersteres) entscheidet. Bei

<sup>28</sup> Lediglich die Aussage des Dichters, er würde die Trennung so standhaft ertragen, als hätte er sich das Treffen selbst verboten, liefert eine ziemlich vage Parallele zum Motto des Kapitels.

<sup>29</sup> Vgl. R. JACOBI: "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie." In: *Der Islam* 61 (1984) 218-250.

den 'Udriten ist die Situation nicht eindeutig. In allen Legenden und in den meisten Gedichten sind es wie im vorislamischen Arabien äußere Umstände, die die Vereinigung vereiteln, auch wenn Ġamīl in seinen Gedichten immer wieder den "Geiz" (*buhl*) seiner Buṭayna beklagt. Auch in dieser Hinsicht steht mithin al-'Abbās näher bei 'Umar als bei den 'Udriten, doch ist hierfür keine bewußte Abhängigkeit verantwortlich zu machen, sondern lediglich die historische Tatsache, daß sich die individualistische Lebensform, wie sie in den Städten des Ḥiǧāz schon zur Umayyadenzeit angelegt war, in der urbanen Welt der Abbasidenzeit vollständig durchgesetzt hatte.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß in dem zitierten Kapitel Ibn Dāwūd keine anderen Verse inhaltlich so gut mit denen Ibn al-Aḥnafs übereinstimmen wie diejenigen aus zwei Gedichten von Abū Nuwās (st. ca. 200/815), dem Zeitgenossen Ibn al-Aḥnafs. Ibn Dāwūd zitiert sie (von fünf anonymen Versen abgesehen) unmittelbar im Anschluß an die Verse Ibn al-Aḥnafs. In ihnen beklagt Abū Nuwās die Abwendung seiner Geliebten und schildert das Leid, das er infolgedessen ertragen muß. Das zweite Gedicht endet mit einem Vorwurf an die Geliebte: *law kāna zuhduki fī d-dunyā ka-zuhdiki fī / waṣṭi maṣayta bilā ṣakkin 'alā l-mā'i*//<sup>30</sup> "Wenn deine Enthaltsamkeit der Welt gegenüber ebenso groß wäre wie deine Enthaltsamkeit gegenüber der Vereinigung mit mir, dann würdest du ohne Zweifel (vor lauter Heiligkeit) auf dem Wasser wandeln!". Wenn man auch al-'Abbās diese witzige Anspielung nicht zutraut, so haben dieses und das zitierte Gedicht 'AbA 55 doch den gleichen Ausgangspunkt: Die Geliebte könnte das Leid des Liebenden sofort beenden. Sie will aber nicht. Dennoch verharret der Liebende in seiner Liebe. Dafür muß er leiden. Diese Grundsituation muß den Rezipienten, für die al-'Abbās und Abū Nuwās gedichtet haben, gleichermaßen vertraut gewesen sein und muß bei beiden auf die gleiche positive Resonanz gestoßen sein. Daß sie von al-'Abbās auf solch einseitige Weise bedient wird, ist zwar ein wichtiges Merkmal seiner Dichtung, das aber bei der Betrachtung des einzelnen Gedichts nicht wirksam wird. Auch auf diesem Weg gelingt es mithin nicht, die Besonderheit Ibn al-Aḥnafs herauszuarbeiten.

<sup>30</sup> Ibn Dāwūd, loc. cit. S. 140/19 = *Der Dīwān des Abū Nuwās*. Teil 4. Ed. GREGOR SCHOELER. Beirut, Stuttgart 1982 (Bibliotheca Islamica Bd. 20d), S. 11/12.

#### 4. Al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf, der Sonderling

Der weitaus größere Teil der Gedichte von al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf ist ziemlich durchschnittliche Liebesdichtung, wie sie für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts charakteristisch ist. Sie setzt die Dichtung ‘Umars ebenso voraus wie die der ‘Udriten und schließt unmittelbar an das Œuvre der frühabbasidischen Dichter Baššār ibn Burd und Muslim ibn al-Walīd an<sup>31</sup> und reagiert ebenso wie die seiner Zeitgenossen auf die damalige Rezipientenerwartung. Die meisten Gedichte Ibn al-Aḥnafs rechtfertigen mithin nicht, für diesen Dichter eine Sonderstellung zu beanspruchen. Dieses Bild muß erst dann modifiziert werden, wenn man den Diwan als Ganzes vor Augen hat, besonders aber jene Gedichte, die von der Nachwelt *nicht* rezipiert worden sind. Zu diesen für spätere Generationen offenbar uninteressanten Stücken gehört auch die im ersten Abschnitt übersetzte Mekka-Episode, die sich stilistisch als Fortsetzung des narrativen Ġazals ‘Umars einordnen ließ. Inhaltlich ist sie dies aber nicht. Ibn al-Aḥnafs Episode ist alles andere als eine Verführungsszene, wie sie für ‘Umar so charakteristisch ist. Die Geliebte bleibt unerreichbar. Das einzige, was er von ihr erhalten möchte, ist eine Flasche mit ihrem Speichel, die den liebeskranken ‘Abbās heilen oder doch wenigstens sein Grab tränken soll. Nun ist zwar der Preis der Köstlichkeit des Speichels der Geliebten eines der ältesten Motive der arabischen Liebesdichtung, aber auf eine solch extravagante Weise ist es vor ‘Abbās noch nie gestaltet worden — und sollte es auch nach ihm nie mehr gestaltet werden. Dem modernen Leser erscheint der Gedanke, daß ihm eine Flasche voll mit dem Speichel der Geliebten über das Gesicht geschüttet wird, wenig erbaulich. Die arabische Literaturgeschichte vor *und nach* al-‘Abbās zeigt aber, daß es den arabischen Hörern nicht sehr viel anders gegangen sein kann.

Solche bis ins Absurde, ja Geschmacklose übertriebenen Gestaltungen traditioneller Themen, Motive und Bilder finden sich im

<sup>31</sup> Diese beiden überaus wichtigen und einflußreichen Liebesdichter werden weder bei ENDERWITZ noch bei mir ausreichend gewürdigt. Hierin spiegelt sich erneut das einleitend beklagte Mißverhältnis zwischen autochthonem und westlichem Interesse.

Diwan Ibn al-Aḥnafs des öfteren. Ein weiteres Beispiel wird im Abschnitt 5 besprochen, ein Gedicht, das in einer Anekdote weiterleben sollte. Viele andere solche Stellen sind uns aber nur bekannt, weil die Gedichte Ibn al-Aḥnafs in einem uns erhaltenen Diwan gesammelt wurden. Nur wenige Verse dieses "extravaganten" 'Abbās konnten die Nachwelt beeindrucken. Die wichtigste Ausnahme sind die Verse drei und vier des Gedichts 'AbA 380, das lautet<sup>32</sup>:

1 *innaki lā ta'rifīna mā l-hammu wa-l-/gammu wa-lā ta'lamīna mā l-araqū//*

2 *anā l-laḍī lā tanāmu 'aynī wa-lā / tarqā dumū'ī mā dāma bī ramaqū//*

3 *uḥramu minkum bi-mā aqūlu wa-qad / nāla bihī l-'āšiqūna man 'ašiqū//*

4 *širtu ka'annī dubālatun nušibat / tuḍī'u li-n-nāsi wa-hya taḥtariqū//*

- 1 Du weißt ja nicht, was Kummer und Schmerz sind, du kennst ja die Schlaflosigkeit nicht!
- 2 Ich bin es vielmehr, dessen Auge nicht schläft und dessen Tränen nicht trocknen (*tarqa'u*), solange in mir ein Rest Leben ist!
- 3 Trotz all dem, was ich sage, verweigert man mir doch (die Vereinigung mit) euch, während die anderen Liebenden mit (diesen Worten) erlangt haben, wen sie liebten.
- 4 So wurde ich denn gleich einem Docht, den man hergerichtet hat, damit er den Leuten leuchtet, während er selbst verbrennt!

Auch dieser Vierzeiler weist wieder die 2+2-Struktur auf, wobei der jeweils erste Vers eines jeden Verspaares die Geliebte anredet (bzw. auch über Dritte spricht) und auf einen Vers hinführt, der ganz der Befindlichkeit des Ichs gewidmet ist. Die Themen des ersten Verspaares gehören zu den üblichen Ġazalthemen dieser Zeit

<sup>32</sup> Vgl. den App. der Ed.; die Verse 3 und 4 zitiert u.a. in as-Sarī: *Muḥibb* II Nr. 232, dort im Apparat weitere Stellen; außerdem Ṭa'ālībī: *Tamīl* (wie Anm. 22), S. 82 (nur Vers 4) und *at-Taḍkira al-Ḥamdūniyya* (wie ebd.) VI, S. 196. — Übs. V. 3-4: ENDERWITZ S. 126 (V. 3 nicht ganz zutreffend: "Ich werde von Euch am Sprechen gehindert. . ."); nur V. 4: HELL in *Islamica* 2 (1926) 275 und TOMICHE in *Arabica* 27 (1980) 285.



(und auch späterer Zeiten). Der Liebende klagt sein Leid (Kummer; Schlaflosigkeit; Tränen) und macht dieses Leid der geliebten Person zum Vorwurf, vor allem die Tatsache, daß die Geliebte diesem Leid gleichgültig gegenübersteht<sup>33</sup>. Dieser Vorwurf der Gleichgültigkeit ist ein häufiges Thema der Liebesdichtung der mittleren und späten Abbasidenzeit und setzt voraus, daß die geliebte Person selbst über das Zustandekommen der Beziehung entscheidet, ist also ein eher "modernes" Thema. Aber späteren Lesern, die daran gewöhnt waren, müssen diese Verse als nicht besonders bemerkenswert erschienen sein, obwohl, wie mir scheint, Vers 1 auf eine für diesen Dichter eher untypische Weise mit phonetischen und syntaktischen Stilmitteln angereichert ist.

Ganz anders das zweite Verspaar, in dem der Dichter seinen Anspruch auf Singularität ausspricht. Während andere Liebende seine Worte übernehmen und damit ihre Geliebten rühren und zur Nachgiebigkeit bewegen, fruchtet all sein Dichten bei seiner Geliebten nichts. Auch diese Aussage läßt sich zunächst noch mit dem üblichen (damals allerdings relativ neuen) Thema der Gleichgültigkeit der Geliebten vereinbaren, sagt es doch wenig mehr, als daß die Geliebte dieses Dichters besonders hartnäckig in ihrer Abwendung verharret. Doch der Schlußvers läßt erkennen, daß es dem Dichter gar nicht um die Geliebte, sondern um die eigene Person geht, die die Person des Liebenden *par excellence* verkörpert, die allen anderen Liebenden ein Beispiel ist und diese an Leid und Ausdauer noch um einiges übertrifft. Dieser Zug zur Selbststilisierung nun, der in dem Bemühen gipfelt, mit Muraqqiṣ, 'Urwa, Ġamīl *et hoc genus omne* als tragischer Liebender in die Geschichte einzugehen, kommt schließlich auch in der Tatsache zum Ausdruck, daß der ganze Diwan dieses Dichters aus Gedichten besteht, die eine unglückliche Liebe zum Thema haben. Über diesen eigentümlichen Charakterzug al-'Abbās ibn al-Aḥnaf, dem zwanghaften Zug zur Selbststilisierung und der Propagierung der eigenen Person als modellhaften Liebeshelden, sowie über die gesellschaftlichen Hintergründe dieser Eigentümlichkeit, insbesondere deren Verwurzelung im Milieu der *zurafā'*, hat ENDERWITZ in ihrem Buch und — vielleicht noch prägnanter — in ihrem Aufsatz "Wer ist Fawz?" ausführlich gesprochen. Durch ihre Konzentration

<sup>33</sup> Vgl. BAUER, wie Anm. 2, Themen K4, K5, K9 und besonders V6.

auf den ideologischen Gehalt der Dichtung und die Frage, welche Persönlichkeit sich dahinter ausmachen läßt, konnte gerade diese Seite Ibn al-Aḥnafs deutlich herausgearbeitet werden. Es muß deshalb an dieser Stelle nichts weiter dazu gesagt werden. Es ist dies aber nicht der ganze 'Abbās, vor allem nicht derjenige, der ein größeres Publikum und die Nachwelt anzusprechen vermochte. Gerade jene Verse, in denen diese Besonderheit deutlich zum Ausdruck kommt, wurden nur zögernd rezipiert. Eine Ausnahme bildet der letzte Vers dieses Gedichts, dessen gewaltiges Bild vom Docht, der sich selbst verzehrt, um anderen Menschen Licht zu spenden, auch von arabischen Literaten späterer Generationen als Bild von zeitloser Aussagekraft empfunden worden ist.

### 5. Al-'Abbās ibn al-Aḥnaf als Anekdotenheld

Wie für einen Dichter dieser Zeit, noch dazu einen Dichter mit ausgesprochen eigenwilliger Persönlichkeit, nicht anders zu erwarten, gibt es über ihn zahlreiche Geschichten und Anekdoten. Ein großer Teil davon beschäftigt sich natürlich mit der Identität der (angeblichen) Geliebten, welche Frage ENDERWITZ bereits erschöpfend behandelt hat<sup>34</sup>. Daneben gibt es aber einige Anekdoten, die direkt an der Dichtung Ibn al-Aḥnafs anknüpfen, etwa jene, in denen Abū l-Ḥārīt Ğummayz aus der wiederum leicht übertriebenen Bilderwelt des Gedichts 'AbA 346 glaubt herauslesen zu können, daß es sich um das Gedicht eines hungrigen Mannes handeln müsse, der in eine Köchin verliebt ist. Mit Vers 4 dieses Gedichts etwa, der lautet: "Wie soll ich mich vor meinem Feind in Acht nehmen, wenn mein Feind (sc. die Geliebte) zwischen den Rippen (sc. im Herzen) wohnt!", sei nämlich mit dem "Feind" der Hunger gemeint, der "zwischen den Rippen", also im Magen wohnt etc.<sup>35</sup> Hier wird also die Dichtung Ibn al-Aḥnafs verspottet. Dies ist auch in einer noch häufiger zitierten Anekdote der Fall, die hier ausführlicher besprochen werden soll, zunächst, weil sie in vielen Quellen zitiert wird, also offensichtlich intensiv rezipiert worden ist (allerdings meist eher als al-Aṣma'ī- denn als al-'Abbās-Anekdote),

<sup>34</sup> S. ENDERWITZ : "Wer ist Fauz?" (wie Anm. 7)

<sup>35</sup> Vgl. Ag. VIII S. 380, vgl. auch aṣ-Ṣafadī: *K. al-Ġayt al-musaḡḡam fī šarḥ lāmiyyat al-aḡam*, Beirut 1395/1975, Bd. I. S. 84f.

sodann weil sie von einem Gedicht Ibn al-Aḥnafs ausgeht, das wirklich interessant und ungewöhnlich ist, und schließlich, weil sie von ENDERWITZ S. 87f. zwar erwähnt wird, wegen eines Mißverständnisses aber einer erneuten Behandlung bedarf. Hier zunächst Text und Übersetzung des Gedichts nach dem Diwan ('AbA 323):

1 *iḍā-mā šī'ta an tašna/a šay'an yu'ğibu n-nāsā//*  
 2 *wa-tadrī kayfa ma'sūqun / taḥassā fī l-hawā kāsā//*  
 3 *fa-šawwir hāhunā Fawzan / wa-šawwir tamma 'Abbāsā//*  
 4 *wa-qis baynahumā šibran / fa-in zidta fa-lā bāsā//*  
 5 *fa-in lam yadnuwā ḥattā / tarā ra'sayhimā rāsā//*  
 6 *fa-kaddibhā bi-mā qāsat / wā-kaddibhu bi-mā qāsā//*

- 1 Wenn du etwas machen willst, was bei den Leuten Verwunderung hervorruft,
- 2 und wissen willst, wie sich ein von Sehnsucht Erfüllter fühlt, der in (seiner) Liebe einen Kelch (des Leides) ausgeschlürft hat,
- 3 dann male hierhin Fawz und male dorthin 'Abbās,
- 4 und miß zwischen beiden eine Spanne Abstand ab — es darf auch etwas mehr sein —,
- 5 und wenn sich (die Bilder) dann nicht einander annähern, bis dir ihre beiden Köpfe wie *ein* Kopf erscheinen,
- 6 dann darfst du behaupten, er und sie haben Lügen über das erzählt, was sie (angeblich an Liebesleid) erduldet haben!

Während die meisten Liebesgedichte, auch die kurzen, eine Abfolge mehrerer Themen bilden, ist dieses Gedicht von überraschender Einheitlichkeit. Alle sechs Verse dienen der Umsetzung einer einzigen *ma'nā*, die geradlinig, ohne Abschweifungen und Auslassungen durchgeführt wird (auch dies eine Nachwirkung des narrativen Stils 'Umars?), wobei die Darstellung genau im ersten Vers beginnt und im letzten Vers beendet wird. Diese *ma'nā* besteht darin, daß der Dichter die Aufrichtigkeit seiner Liebe und seines Liebesleids beteuert und dem imaginären Zuhörer einen außergewöhnlichen Beweis hierfür anbietet. Man solle doch, so der Dichter, ein Bild von ihm und seiner Geliebten malen. Dann würde man sehen, daß sein Liebesleid (und, nach V. 6 zu urteilen, offensichtlich auch das der Geliebten) so groß ist, daß es sogar noch

im leblosen Bild wirksam ist und bewirken muß, daß die Bilder sich einander annähern und zu einem Bild verschmelzen<sup>36</sup>. Dies ist nicht nur eine der seltenen Erwähnungen von Malerei in der arabischen Dichtung, sondern überhaupt eine ganz extravagante und übertriebene Hyperbel, die soweit ich sehe in der gesamten späteren Liebesdichtung kein einziges Mal mehr aufgegriffen worden ist. In dieser späteren Dichtung, die ja häufig als "manieristisch" bezeichnet wird, finden sich zwar viele irrealer Bilder, doch entstehen diese zumeist dadurch, daß ein gängiges poetisches Bild für wirklich genommen wird und die im übertragenen Sinn stimmigen Verhältnisse auf ihre Realität in der nichtbildlichen Wirklichkeit überprüft werden. Die Absurdität entsteht dort mithin aus dem Spiel mit der poetischen Konvention, während al-'Abbās aus dem Nichts eine Hyperbel schafft, die in ihrer leicht durchschaubaren Irrealität für den Hörer leicht lächerlich wirken kann. Dies ist aber der Preis für das Streben nach Originalität, die diesen al-'Abbās-Versen zweifellos ebenso zugrunde liegt wie den späteren, sogenannten "manieristischen".

Diese Verse sind nun Ausgangspunkt einer Anekdote, die in mehreren verschiedenen Rezensionen vorliegt. Die Fassung in der ältesten mir zugänglichen Quelle lautet wie folgt:<sup>37</sup>

(al-Aṣma'ī erzählt): "Ich war bei (Hārūn) ar-Rašīd, als al-'Abbās ibn al-Aḥnaf eintrat und sprach: ‚Oh Beherrscher der Gläubigen, ich habe ein Gedicht gemacht, dessen *ma'nā* noch niemand vor mir gefunden hat! ‚Trag vor!‘ und er rezitierte: (folgt obiges Gedicht ohne Vers 2 mit kleinen Varianten)‘. (Weiter al-Aṣma'ī): Da blickte mich ar-Rašīd an und ich sagte: ‚Sehr wohl, oh Beherrscher der Gläubigen, ist ihm mit dieser *ma'nā* schon jemand zugekommen! (...) und ich rezitierte:

<sup>36</sup> ENDERWITZ übersetzt S. 88 nur die Verse 1, 3 und 5-6: "Wenn du etwas machen / willst, was die Leute erfreut, // so male hierhin Fauz, / und male dorthin 'Abbās. // Und wenn sie dann nicht so nah beieinander sind, daß / du ihre Köpfe verschmelzen (als einen Kopf) siehst, // dann erkläre sie zur Lügnerin, daß sie das aushält, / und erkläre ihn zum Lügner, daß er das aushält."

<sup>37</sup> Abū ṭ-Ṭayyib al-Luġawī: *Marātib an-naḥwiyyin*. Ed. ABŪ L-FAḌL IBRĀHĪM. Kairo 1955, S. 56f. Diese Fassung auch in Ṣafadi: *Wāfi* XIX 193.

- 1 *law-'anna šūrata man ahwā mumaṭṭalatun / wa-šuratī la-ḡtama'nā  
fī l-ḡidāri ma'ā//*
- 2 *idā ta'ammaltanā alfaytanā 'aḡaban / ilfānī mā ftaraqā yawman  
wa-lā ḡtama'ā//*

- 1 Wenn mein Bild und das Bild von der, die ich liebe, dargestellt wären, dann würden wir auf der Mauer zusammentreffen.
- 2 Wenn du uns dann anblicktest, könntest du etwas Erstaunliches finden: Zwei Liebende, die sich niemals getrennt haben und (gleichzeitig) niemals zusammengekommen sind!"

Der Kalif wendet sich daraufhin von al-'Abbās ab, der aber beteuert, diese Verse nie zuvor gehört zu haben. Schließlich gibt aber al-Ašma'ī zu, diese Verse aus dem Stegreif gedichtet zu haben, und der Kalif gibt al-'Abbās doch noch eine Belohnung. Al-Ašma'ī erhält allerdings das Doppelte.

Die Pointe dieser Anekdote besteht also darin, daß al-'Abbās mächtig stolz auf die Originalität seiner Verse ist, aber von al-Ašma'ī hochgenommen wird, der aus dem Stegreif zwei Verse ähnlichen Inhalts erfindet und dadurch al-'Abbās als Plagiator erscheinen läßt. Immerhin zeigen die Verse al-Ašma'īs, die nicht besonders logisch sind und eben nicht die Pointe derjenigen von al-'Abbās treffen, daß dessen Verse in der Tat ziemlich originell sind.

Natürlich ist nicht gesagt, daß die Fassung im ältesten Werk unbedingt die älteste Fassung der Anekdote sein muß (zumal das *Kitāb al-Aḡānī* fast gleichzeitig entstanden ist), doch zeichnet sich die andere Fassung (von der wiederum mehrere Varianten existieren) dadurch aus, daß die einfache Pointe der Abū ṭ-Ṭayyib-Fassung zu einer Doppelpointe wird. Das fast gleichzeitig entstandene *K. al-Aḡānī* teilt die Anekdote gleich zweimal mit, allerdings in einer wenig befriedigenden Version. Dagegen bietet wenig später al-Mu'āfā ibn Zakariyyā' eine stimmige und ausführliche Fassung, die noch in der Mamlukenzeit rezipiert worden ist. Nach dieser Fassung hatte al-Ašma'ī eine Feindschaft mit Ibn al-Aḡnaf. Als dieser dem Kalifen das bewußte Gedicht rezitiert (von dem wieder nur die Verse 1 und 3-6 zitiert werden), zeigt sich der Kalif entzückt:

"Ich habe noch nie eine schönere *ma'nā* gehört", rief da ar-Rašīd aus, doch al-Ašma'ī entgegnete: "Mit dieser *ma'nā* ist ihm schon

sowohl ein Araber als auch ein "Nabatäer" zuvorgekommen". "Was hat denn der Araber gedichtet?", fragte der Kalif, und al-Aṣma'ī antwortete: "Es war ein Mann, der 'Umar hieß und eine Sklavin mit Namen Qamar liebte. Er dichtete:

1 *idā aḥbabta an tubšira šay'an yu'ğibu l-bašarā//*  
 2 *fa-šawwir hāhunā Qamaran / wa-šawwir hāhunā 'Umarā//*  
 3 *fa-in lam yadnuwā ḥattā / tarā bašarayhimā bašarā//*  
 4 *fa-kadḍibhā bi-mā dakarat / wa-kadḍibhu bi-mā dakarā//*

- 1 Wenn du etwas sehen willst, was bei den Menschen  
Verwunderung hervorruft,
- 2 dann male hierhin Qamar und male dorthin 'Umar,
- 3 und wenn sich (die Bilder) dann nicht einander annähern, bis dir  
ihre beiden Häute wie *eine* Haut erscheinen,
- 4 dann darfst du behaupten, daß das, was sie beide erzählt haben,  
Lüge ist!"

"Und was hat der ‚Nabatäer‘ gedichtet?", fragte ar-Rašīd weiter. "Dies war ein Mann, der Zawr hieß und eine Sklavin namens Falq liebte, und er dichtete:

1 *idā aḥbabta an ta'mala šay'an yu'ğibu l-ḥalqā//*  
 2 *wa-tasma'a šawta ma'šuyay/ni lāqā fī l-hawā rabqā//*  
 3 *fa-šawwir hāhunā Zawran / wa-šawwir hāhunā Falqā//*  
 4 *fa-in lam yadnuwā ḥattā / tarā ḥalqayhimā ḥalqā//*  
 5 *fa-kadḍibhā bi-mā lāqat / wa-kadḍibhu bi-mā yaḥqā//*

- 1 Wenn du etwas machen willst, was bei den Geschöpfen  
Verwunderung hervorruft,
- 2 und die Stimme von zwei Verliebten hören willst, die durch die  
Liebe in Fesseln gelegt wurden,
- 3 dann male hierhin Zawr und male dorthin Falq,
- 4 und wenn sich (die Bilder) dann nicht einander annähern, bis dir  
ihre beiden Gestalten wie *eine* Gestalt erscheinen,

5 dann darfst du behaupten, er und sie haben Lügen über das erzählt, was ihnen zugestoßen ist!"<sup>38</sup>

Auch hier wird zunächst die Urheberschaft Ibn al-Aḥnafs in Zweifel gezogen, die wohl durch die Unterstellung, ausgerechnet ein "Nabatäer"<sup>39</sup> sei ihm damit zuvorgekommen, eine zusätzliche bittere Nuance erhält<sup>40</sup>. Eine weitere Pointe entsteht aber nun dadurch, daß al-Aṣma'ī mit dem al-'Abbās-Gedicht selbst sein Spiel treibt. Dadurch wird zwar der Plagiatsvorwurf unglaubwürdiger, weil das vermeintliche Vorlagegedicht demjenigen Ibn al-Aḥnafs nicht nur inhaltlich ähnelt, wie in der Abū ṭ-Ṭayyib-Fassung, sondern bis auf wenige Wörter mit diesem identisch ist, also nicht mehr unter die übliche *sariqāt*-Diskussion fällt, sondern als Zitat gelten muß. Dafür beweist nun al-Aṣma'ī seine Virtuosität mit einem Reimchen-wechsle-dich-Spiel, das nicht nur sprachlich amüsant ist,

<sup>38</sup> Die wichtigsten Abweichungen anderer Rezensionen: In den beiden *Agānī*- Fassungen (*Ag.* VIII 369f. und *Ag.* XVII 74f.) fehlt das "Araber"-Gedicht; einleitend wird berichtet, daß al-'Abbās den Kalifen (in *Ag.* XVII spielt die Geschichte davon abweichend vor dem Wesir al-Faḍl ibn ar-Rabī) fragt, ob er mit al-Aṣma'ī einen Scherz treiben dürfe; der Kalif warnt ihn zwar, doch läßt sich al-'Abbās hiervon nicht abhalten. Der Scherz scheint darin zu bestehen, daß al-'Abbās dem Asma'ī das Gedicht vorträgt und ihn fragt, von wem es stammt, um den Dichtungskenner al-Aṣma'ī in Verlegenheit zu bringen. Dieser improvisiert daraufhin das "Nabatäer"-Gedicht, "wodurch er andeutet", wie es in beiden *Ag.*-Stellen heißt, "daß al-'Abbās ein 'Nabatäer' ist". Dies ist aber sicher nur eine Nebenpointe. — Die (schwache) Idee, al-'Abbās wolle mit der Frage nach der Autorschaft seines Gedichts einen Scherz machen, fehlt in den übrigen Quellen. So auch im *K. Nūr al-qabas al-muḥtaṣar mina l-Muqtabas li-Abi 'Ubaydallāh al-Marzubānī, iḥṭiṣār al-Yağmūrī*. Ed. R. SELLHEIM (BI 23a), Wiesbaden 1964, S. 166f. Dort verleumdet al-Aṣma'ī al-'Abbās hinter seinem Rücken; als al-'Abbās hinzukommt, begründet al-Aṣma'ī dies als Revanche für eine frühere Begebenheit. Aus dem *nabaṭī* wird ein *rağul min al-ağam* namens Rawq. Damit im wesentlichen übereinstimmend, jedoch besser erzählt und vor Muḥammad ibn Hārūn statt vor dem Kalifen spielend bei al-Qiftī: *Inbāh* (wie Anm. 3) II 204f. (der Perser heißt hier Zawraq). Die Version in Ṣafadī: *Ġayṭ* (wie Anm. 35) I S. 34f. wird ausdrücklich als Übernahme aus dem Buch al-Mu'afās ausgewiesen.

<sup>39</sup> Mit dem vagen Begriff *nabaṭ* wurde zumeist die aramäischsprachige Ansässigenbevölkerung Syriens und des Iraq bezeichnet, vgl. *EI*<sup>2</sup> VII 836f.

<sup>40</sup> Dies ist nach Ansicht von ENDERWITZ (S. 88), die sich aber nur auf die

sondern auch durch die mehrfache Wiederholung des eigentlich Außergewöhnlichen (und den komischen Aufmarsch eines Bilderpärchens nach dem anderen), das al-'Abbās-Gedicht ins Lächerliche zieht. Zur Reimpointe kommt übrigens noch eine subtile metrische Pointe. Während das al-'Abbās-Gedicht im Hazağ steht, verwendet al-Aṣma'ī den Wāfir<sup>41</sup>.

Es ist bezeichnend, daß diese Verulkung des al-'Abbās-Gedichts noch in der Mamlukenzeit Interesse findet, während das Gedicht selbst in keine der mir zugänglichen Anthologien von Liebesdichtung aufgenommen worden ist, obwohl es keineswegs als schlecht gelten kann. Doch konnten spätere Generationen diese eigenwillige Form stilistischer Originalität Ibn al-Aḥnafs nur noch als Anekdote goutieren. Die Literaturgeschichte ist darüber offensichtlich hinweggegangen. Trotzdem ist es gerade diese Auffälligkeit der Rezeptionsgeschichte, die es uns zu erkennen hilft, worin die Originalität Ibn al-Aḥnafs zu seiner Zeit bestanden hat.

## 6. Zusammenfassung

Somit läßt sich zusammenfassend feststellen, daß al-'Abbās ibn al-Aḥnaf ein Liebesdichter des 8. Jahrhunderts war, dessen Stil sowohl von der Dichtung 'Umar ibn abī Rabī'as wie auch von der der 'Udriten (Ġamīl u.a.) geprägt war, wobei der Nachwelt vor allem die Beziehung zu 'Umar ins Auge stach, und zwar wohl deshalb, weil Ibn al-Aḥnafs Dichtung sich gerade durch diese Beziehung vom *mainstream* der Liebesdichtung dieser Zeit abhob (was noch näherer Untersuchung bedürfte). Bei der inhaltlichen Gestaltung der in den Gedichten thematisierten Liebesbeziehung wird unausgesprochen (und vielleicht auch vom Dichter unreflektiert) vorausgesetzt, daß, trotz aller äußeren Hindernisse, die die Beziehung erschweren und sogar temporär unmöglich machen (Trennung, Neider und Feinde etc.), der wichtigste Grund für das Nichtzustandekommen der Beziehung die ablehnende und

---

schlecht erzählten Versionen in *Ag.* stützt, die Pointe der Anekdote.

<sup>41</sup> Ich vermute, daß der nicht besonders sinnvolle Vers 2 des zweiten Parodiegedichts lediglich deshalb hinzugefügt worden ist, damit das ansonsten auch als Hazağ interpretierbare Gedicht als Wāfir kenntlich wird. Die anderen Quellen kennen diesen Vers übrigens nicht.



widerspenstige Haltung der Geliebten ist. Diese Individualisierung der Beziehung reflektiert eine Mentalität, wie sie im urbanen Milieu des Ḥiğāz der Umayyadenzeit erstmals sichtbar wird, in der Stadtkultur der Abbasidenzeit dann aber allgemein wird. Daß auch hierin wieder Parallelen zu 'Umar sichtbar werden, ist vor allem durch die Ähnlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt und beruht weniger auf bewußter Anlehnung. Dies ist dagegen sehr wohl der Fall, wenn Ibn al-Aḥnaf sich selbst als Nachfolger der 'udritischen (und anderer) Liebeshelden stilisiert. Diese bewußte Selbststilisierung zum leidenden und standhaften Liebeshelden ist sicherlich das außergewöhnlichste inhaltliche Merkmal dieser Dichtung. Den späteren Literaten ist diese Besonderheit kaum aufgefallen, da auch in ihrer Dichtung die Klage des Liebenden über die Abweisung durch die geliebte Person häufig thematisiert wird. Die stilistischen Besonderheiten Ibn al-Aḥnafs, vor allem seine überspitzten Bilder, die merkwürdig mit seiner sonstigen rhetorischen Schlichtheit kontrastieren, sind weitgehend vergessen worden. Lediglich einige 'Abbās-Anekdoten lassen erkennen, daß man den Dichter auch als Erfinder merkwürdiger Hyperbeln zur Kenntnis genommen hat. So zeigt sich al-'Abbās ibn al-Aḥnaf als Dichter, der sich problemlos in die literarischen Strömungen der Zeit einfügen läßt, wenn man von seiner Selbststilisierung als "Hyper'udrit" absieht, als deren Niederschlag man vielleicht auch die gelegentlichen stilistischen Eskapaden betrachten kann. Diese Besonderheiten läßt der Strom der Literaturgeschichte aber als Altwasser neben sich, während er sich stärker in die Richtung wendet, die Abū Nuwās vorgezeichnet hat.

Als wichtigste methodische Folgerung aus diesen Überlegungen gilt festzuhalten, daß die Betrachtung der Rezeptionsgeschichte eines Werkes nicht nur Hinweise auf den weiteren Gang der Literaturgeschichte liefert, sondern unmittelbar zum Verständnis des rezipierten Werkes und seines Dichters beiträgt. Für die traditionelle Literaturwissenschaft, die primär an der schöpferischen Persönlichkeit des dichtenden Individuums interessiert war, konnte die Geschichte eines Werkes nach dem Tod seines Schöpfers nichts mehr zum Verständnis des Dichters beitragen. An die Seite dieser ausschließlich produzentenorientierten Literaturwissenschaft sind aber neue Richtungen getreten, die der kommunikativen Natur der Literatur stärker gerecht werden. Vor allem das Verständnis der

gesamten vormodernen Literatur, deren Eigenheit sich mit einem romantischen Literaturbegriff nicht fassen läßt, hat von dieser Entwicklung profitiert. Wenn man bedenkt, daß das Hauptanliegen in der vormodernen Literatur (natürlich nicht nur der arabischen) nicht der *Ausdruck* der persönlichen Gefühle und Ideen war, sondern das *Erwecken* von emotionalen und intellektuellen Reaktionen beim Hörer, dann wird deutlich, daß ein ausschließlich werk- und produzentenorientierter Ansatz dieser vormodernen Literatur noch weniger gerecht wird als der neuzeitlich europäischen.<sup>42</sup> Wenn man aber die Natur der literarischen Kommunikation *qua* Kommunikation in Betracht zieht, wird die Tatsache interessant, daß mit dem Tod des Autors ja nur ein Beteiligter an diesem Kommunikationsprozeß verschwindet, während der größte Teil seiner Hörer weiterlebt und weiter an der literarischen Kommunikation teilnimmt. Aus diesen neuen Kommunikationsakten lassen sich nun Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der Rezipientenseite zu Lebzeiten des Autors ziehen. Die Betrachtung der Rezeptionsgeschichte und des weiteren Gangs der Literaturgeschichte hilft somit bei der Lösung des Problems, daß von historischen literarischen Kommunikationsakten zumeist nur die Äußerungen des Produzenten (also das Werk) überliefert wird, die Reaktionen, Erwartungen und Wünsche der Hörer aber nicht. Die Richtung, in die sich deren Interesse in der Folgezeit wendet, läßt aber auf Rezipientenhaltungen schließen, wie sie bereits zu Lebzeiten des verstorbenen Autors bestanden haben müssen oder doch, falls nicht ein ungewöhnlich plötzlicher Umbruch geschehen ist, hoher Wahrscheinlichkeit nach bestanden haben werden. Um die Lücke zu schließen, die durch die Spärlichkeit der Überlieferung unmittelbarer Rezipientenaussagen aus vormoderner Zeit entsteht, kann deshalb die Betrachtung des Fortgangs der Literaturgeschichte und besonders der Geschichte der Rezeption eines Autors wertvolle Hilfe leisten.

---

<sup>42</sup> Dies gilt natürlich auch für al-'Abbās ibn al-Aḥnaf, und zwar auch für jene Aspekte seines Werks, die besonders subjektiv und individualistisch erscheinen. Denn wengleich die unkonventionelle Persönlichkeit dieses Dichters in seinem Werk vielleicht stärker sichtbar wird als die manches anderen, so geschieht dies doch stets im Hinblick auf den Rezipienten, ohne dessen Mitwirkung auch der Versuch der Selbststilisierung mißlingen muß.

## 7. Kritische Bemerkungen

Die vorausgegangenen Ausführungen sind durch das hier zu rezensierende Buch eher angeregt, als daß sie darauf unmittelbar Bezug nähmen. Es seien deshalb noch zwei Abschnitte angefügt, die direkt auf ENDERWITZ' Buch eingehen.

In einer Einleitung ("Zur Entwicklung des Ġazal", S. 1-29) resümiert ENDERWITZ die Vorgeschichte des arab. Ġazal. Erst seit der hiġāzitischen Dichtung ab ca. 700 kann man von Ġazal sprechen (dieser Terminus und seine Beziehung zum Begriff "Nasīb" wird nicht diskutiert). Das Verhältnis zwischen 'uđritischer und hiġāzitischer Liebesdichtung sowie zur *muġūn*-Dichtung wird untersucht. Die wichtigsten Ergebnisse des Buches werden bereits hier vorgestellt: Ibn al-Aġnafs Dichtung ist nicht als "höfisch" zu bezeichnen. Al-'Abbās hat nicht die Vorstellung von Liebe um der Liebe willen. Seine Leistung liegt vielmehr darin, daß er das Ideal der "beduinischen" Liebe, wie sie von den 'Uđriten vorgebildet wurde, weiterentwickelt und zum einen mit dem aristokratisch-heroischen, bereits vorislamisch ausgeprägten Männlichkeitsideal der *muruwwa* versöhnt und zum Ausdruck des städtisch-oberschichtlichen Verhaltensmusters des *zarf*, der "Raffinesse", werden läßt. Dieser Einschätzung der Leistungen Ibn al-Aġnafs, die in den folgenden Kapiteln exemplifiziert wird, ist zuzustimmen. Sie herausgearbeitet zu haben ist die wichtigste Leistung dieses Buches.

Der erste Teil ("A: Fatā und Zarīf", S. 31-65) zeigt, wie in al-'Abbās das Verhaltensmuster der *muruwwa* mit dem des *zarf* zusammentraf. Ersteres erkennt ENDERWITZ in dem Terminus *fatā* wieder, wobei noch deutlicher hätte herausgearbeitet werden können, daß die *futuwwa* zu al-'Abbās' Zeit noch nicht das Ideal einer bestimmten Gruppe, sondern noch ein allgemein verbreitetes Verhaltensideal der gehobenen Schichten war. Anders der *zarf*, denn die *zurafā'* waren, wie ENDERWITZ zeigt, zu Ibn al-Aġnafs Zeit noch als distinkte gesellschaftliche Gruppe erkennbar, und der *zarf* wird erst allmählich zu einer allgemeinen Benehmensregel transformiert.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Biographie des Dichters ("B: Leben und Werk"; S. 67-122). ENDERWITZ bietet zunächst eine gute Zusammenfassung der dürftigen und z.T. widersprüchlichen

Aussagen über al-'Abbās in verschiedenen Quellen, greift die Frage auf, wer sich hinter der teils Fawz, teils Zalūm genannten Geliebten verbirgt, wobei die Verfasserin einige ältere Theorien überzeugend widerlegt. Die Frage verliert an Bedeutung, wenn man Fawz als literarische Figur wahrnimmt. Es folgt der bereits erwähnte kurze Teil über Nachleben und Stil des 'AbA-Diwans.

Weniger gelungen scheint mir der dritte Teil ("C: Dichtung und Denken", S. 123-222), eine existentialistisch ausgerichtete Darstellung der Selbstbefindlichkeit der literarischen Figur (ENDERWITZ spricht von *persona*) des al-'Abbās. Dabei untersucht sie I: Das Verhältnis zur Geliebten (S. 127-162), II: das zur Liebe (S. 162-195), und III. das zu Dritten (S. 195-222). Zu I: Die Geliebte ist sowohl schön als auch grausam. Das Schönheitsideal des altarabischen Naṣīb (das ich nicht "beduinisch" nennen würde: was ist an "Brüsten wie Granatäpfeln" beduinisch?) bleibt unverändert: die Geliebte ist von edler Abkunft, wodurch sie sich vom Normalfall der Abbasidenzeit (der Sklavin) unterscheidet; richtig ergänzt ENDERWITZ, daß man dennoch nicht von "höfischer Liebe" sprechen kann. Es herrscht eine strenge Funktionsteilung zwischen Lieben und Geliebtwerden; die Liebe als Dienst äußert sich in Beständigkeit und Selbstverleugnung und geht darin deutlich über das 'udritische Vorbild hinaus. Man hüte sich allerdings vor einer Überinterpretation solcher Aussagen. Wenn der Liebende sich als duldender und ergebener Sklave der geliebten Person stilisiert, steckt dahinter auch die Absicht, die geliebte Person geneigt zu machen. Dieses Element des Umwerbens kann sich naturgemäß erst in der Abbasidenzeit entfalten, nachdem die Ursache des Nichtzustandekommens der Beziehung von der Gesellschaft allgemein in den Willen der Geliebten verlagert worden ist. — Zu II: ENDERWITZ stellt die Haltung Ibn al-Aḥnafs zur Liebe dar anhand der Punkte "Krankheit" (dieses Motiv ist bei ihm besonders ausgeprägt; als Ausdruck empfindlichen Innenlebens löst es das ältere, antisoziale Motiv des Wahnsinns ab), "Macht" (Liebe als Religionsersatz oder gar Antireligion — m. E. eine unzulässige Überinterpretation der Quellen) und "Schicksal" (Liebe als Schicksal, in das man sich ergeben muß; Unterschiede zu Ġamīl). In einem weiteren Abschnitt geht die Verfasserin der Frage nach, ob sich in Ibn al-Aḥnafs Dichtung die Idee, daß Liebe den Menschen veredele, finden läßt, die sie bejaht. — Zu III: über "Tadler", "Neider", "Feinde" etc. der Liebenden. Interessant die Interpretation

der "Neider" als Manifestationen des "bösen Blicks". Insgesamt vernachlässigt die Verfasserin jedoch die Tatsache, daß, sobald der Individualismus in einer Gesellschaft eine bestimmte Stufe erreicht hat, jede Liebesbeziehung (in der sich ja eine Privatwelt der Liebenden aus der Gesellschaft ausgrenzt) als im Widerspruch zur Gesellschaft stehend erscheint und dieser Konflikt mit der Gesellschaft in der Liebesdichtung gestaltet wird (vgl. etwa N. LUHMANN: Liebe als Passion). In der arab. Liebesdichtung wird dieser Konflikt zunächst gestaltet als Liebe, deren Zustandekommen von der Gesellschaft vereitelt wird (so zumeist bei den 'Uđriten; dies ist der Grund, weshalb die Liebe bei den 'Uđriten nicht geheimgehalten werden muß, ja gar nicht darf, weil sonst die Gesellschaft ja nicht tätig werden könnte). Dann aber, wenn, wie bei al-'Abbās, das Nichtzustandekommen der Beziehung von der geliebten Person selbst verursacht wird, geschieht dies, indem man die Gesellschaft durch literarische Figuren repräsentiert, die in irgendeiner Form gegen die Liebesbeziehung wirken (*pace* ENDERWITZ S. 217-222). Diese Figuren sind aus der altarabischen Dichtung übernommen, wo sie aber in anderem Zusammenhang standen (der S. 207 erwähnte Vers an-Nābigas ist falsch gedeutet: Dūbyān war nicht die Geliebte des vorislamischen Dichters, sondern sein Stamm).

Neben der bereits erwähnten geringen Beachtung der *literarischen* Dimension des Werkes Ibn al-Ahnafs wird der Wert dieser Studie vor allem von einer zu ausschnitthaften Beachtung der arabischen Literaturgeschichte beeinträchtigt. Obwohl die Autorin immer wieder allgemeine Aussagen über das arabische Ġazal macht, stützt sie sich im wesentlichen nur auf drei arabische Originalquellen (von einigen *Aġānī*-Artikeln, ein paar 'Umar-Versen etc. abgesehen): den 'Abbās-Diwan, denjenigen Ġamīls und das *Kitāb al-Muwaššah* (das aber meist nach der Übersetzung BELLMANNs zitiert wird, auch wenn dies nicht immer angegeben wird). Dies führt zu einer verzerrten Einschätzung Ibn al-Ahnafs und seiner Stellung im arabischen Ġazal. So heißt es schon im Vorwort, daß al-'Abbās der letzte große Ġazalpoet im arab. Osten gewesen sei (S. V). Dann hören wir von der Erstarrung der arabischen Dichtung in den folgenden Jahrhunderten (S. 6: "auch auf dem Gebiet der dichterischen Themen wird das *bāb al-iġtihād* geschlossen", was, wie wir mittlerweile gelernt haben, so schnell

nicht einmal im *fiqh* der Fall war). Anstatt weiterhin Liebesdichtung zu verfassen, wendeten die Dichter "sich vom Lebendigen weg der Dingbeschreibung zu" (ebd.), denn kurz nach al-'Abbās "stagniert das Ġazal im arabischen Osten, und von der ersten Hälfte des 9. Jhs. an widmet sich die Prosa der Liebe" (S. 7). Hinzu kommen enigmatische Bemerkungen, wie etwa, daß "das Ġazal auch das Ende der arabischen Lyrik bedeutet" (S. 6). Ähnlich S. 223, wo die Verfasserin sich wundert, daß der "außerordentlich befremdliche Umstand" des Stagnierens der arabischen Liebesdichtung noch nie untersucht worden ist. Natürlich ist er das nicht, weil die Liebesdichtung eben *nicht* stagniert ist. Vielmehr zeigt ein Blick auf die spätere Liebesdichtung (etwa in die beiden wichtigsten Anthologien des 10. Jhs., as-Sarīs *Muḥibb* und at-Ta'ālibīs *Yatīma*, beide von ENDERWITZ nicht berücksichtigt), daß aus der Sicht des 10. Jhs. (und aller folgenden Jahrhunderte) al-'Abbās ibn al-Aḥnaf nur ein Seitenzweig der Entwicklung des Ġazal war. Die Maßstäbe hat ein anderer gesetzt, nämlich Abū Nuwās, der am meisten zitierte und am meisten nachgeahmte Liebesdichter des 8./9. Jahrhunderts. Nun ist zwar Abū Nuwās der nach al-'Abbās am häufigsten genannte Dichtername in ENDERWITZ' Buch, doch ist an keiner Stelle von Abū Nuwās als Ġazaldichter die Rede. Der 1982 von G. SCHOELER an nicht gerade entlegener Stelle publizierte Ġazalband des Diwans von Abū Nuwās (Bibliotheca Islamica Bd. 20d) ist ENDERWITZ offensichtlich unbekannt, weshalb ihre Aussagen über Abū Nuwās meistens nicht zutreffen, etwa wenn behauptet wird, nach Baššār hätten sich das Ġazal und die Muğündichtung getrennt (die gar keine gemeinsame Wurzel haben) und "Abū Nuwās (...) wird zum berühmtesten Muğündichter und al-'Abbās ibn al-Aḥnaf zum reinsten Ġazalpoeten aller Zeiten" (S. 23), gerade so, als hätte Abū Nuwās kein Ġazal gedichtet, obwohl er gerade als Ġazal- (und Wein)dichter in die Geschichte eingegangen ist (der berühmteste Muğündichter war aber Ibn al-Ḥağğāğ), und als wären Ḥalid ibn Yazīd oder noch viel später der bezeichnenderweise als aš-Šābb az-Zarīf (!) bekannte Ibn al-'Afīf im 13. Jh. nicht ebenfalls mehr oder weniger reine Ġazalpoeten gewesen. Eine bezeichnende Folge dieses Vorgehens findet man auf S. 166, wo der mir unverständliche Satz: "Während sein Zeitgenosse Abū Nuwās den Triumph der *fityān* über die Zeit feiert, triumphiert die Geliebte des *zarīf* über sein Leben" mit zwei Beispielen illustriert wird, von denen das eine von

al-'Abbās, das andere von Abū Nuwās stammt. Bei dem Abū Nuwās-Gedicht handelt es sich aber um ein Weingedicht, das also gar nicht hierher gehört (*Diwan* Bd. 3, Ed. Wagner 1988, S. 61 Z. 10f.; ENDERWITZ zitiert nach einer thematisch nicht geordneten und unzuverlässigen Edition). Zum anderen Vers finden sich dagegen im Ġazal des Abū Nuwās gleich mehrere Verse, die fast wörtlich dasselbe aussagen wie der Vers des 'Abbās (vgl. Abū Nuwās, *Diwan* Bd. 4, S. 63 Z. 8 oder S. 169 Z. 7). Die Beispiele sind also nicht deshalb unterschiedlich, weil sie von verschiedenen Dichtern stammen, sondern weil sie verschiedenen Genres angehören. Der Bedeutung von Genrekonventionen schenkt ENDERWITZ aber zu wenig Beachtung. Auch S. 175 werden Stellen aus der Weindichtung des Abū Nuwās solchen aus dem Ġazal des Ibn al-Aḥnaf gegenübergestellt. Was ist damit gewonnen? Die folgende Aussage, "vor allem" bei al-'Abbās sei das Motiv der "Auszehrung" ständig präsent, ist, jedenfalls im Vergleich mit Abū Nuwās, hinfällig, da sich gerade auch im Ġazal (aber natürlich nicht in der Weindichtung) des Abū Nuwās zahlreiche einschlägige Stellen finden lassen. Die S. 95 zitierte Stelle 'AbA 468/2f. ist eine Fehlzuschreibung. Das Gedicht stammt zweifellos von Abū Nuwās (*Diwan* Bd. 4, S. 313); so erklärt sich auch die in Anm. 122 angesprochene Parallele. Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Die Aussage vom Ersatz des Wahnsinns durch die Krankheit (S. 170) hätte modifiziert werden müssen, wenn man den *Diwan* des Ḥālid ibn Yazīd herangezogen hätte, den A. ARAZI 1990 u. d. T. *Amour divin et amour profane dans l'Islam médiéval* herausgegeben hat (vgl. bes. seine Einleitung S. 25-38). Derselbe Autor hat auch einen instruktiven Vergleich zwischen Ḥālid und al-'Abbās angestellt, in dem er gerade die These vertritt, daß al-'Abbās eben nicht "der ‚höfischste‘ aller Ġazalpoeten" (ENDERWITZ S. 25) ist<sup>43</sup>.

### 8. Philologische Bemerkungen

Auch wenn, wie ENDERWITZ S. 112 feststellt, Ibn al-Aḥnafs Sprache meist einfach ist, sind seine Gedichte keineswegs immer problemlos zu übersetzen. Leider hat ihnen die Verfasserin nicht immer die nötige philologische Sorgfalt zuteil werden lassen. Um nur die gravierendsten Fehler zu nennen:

<sup>43</sup> Vgl. ARAZI, wie Anm. 7.

S. 43 zu 'AbA 48/1: nicht "mit einer schönen Unterhalterin, welche die Trinkenden preisen", sondern "... die das Trinken noch großartiger erscheinen läßt" (d.h. noch begehrenswerter ist, wenn man betrunken ist). — S. 43f. zu 'AbA 515/38: *wa-īnu* (sic, statt *'ainu*) *l-ğawārī* nicht "An den Augen der Mädchen", sondern: "die großäugigen Mädchen". — S. 47 zu 'AbA 293/1: "der du die Überlieferungen des Propheten der Lüge bezichtigst", besser: "als Lügen bezeichnest". — S. 63 zu 'AbA 371/2: "Hätte er dich Myrte genannt, wärest du getroffen, denn die Myrte gehört zu den Treuen", richtig: "... würdest du dein Versprechen halten, denn die Myrte ist imstande, ihr Versprechen einzuhalten". — S. 87 zu 'AbA 223/5: Die Lesart des Diwans ist, entgegen dem in Anm. 71 Gesagten, einwandfrei. Lies also: *inna llaḏī uẓhiru 'inda llaḏī uḏmiru ka-nnuḡṭati fī l-baḥri* und übs.: "das, was ich (an Liebesleid) aufdecke, ist im Vergleich zu dem, was ich verberge, wie ein Tropfen im Meer". Vers 223/7 (bei ENDERWITZ vor V. 5) ist präsentisch zu übs. ("ein Tag kommt mir vor wie ein Jahr, bis ich dein Gesicht sehe"). — S. 90 zu 'AbA 331/12 "wie man jemanden verheimlicht, um seine Ehre zu schützen", richtig: "wie jemand, der seine Ehre schützen will, (den Namen der Geliebten) verheimlicht". — S. 91: Die Zitrone ist nicht Bild für die Geliebte, sondern für die Liebe. — S. 94: Daß Fawz ihren Geliebten "zehn Pilgerfahrten lang" hat weinen lassen, bedeutet keineswegs, daß Fawz zehnmal an der Pilgerfahrt teilgenommen hat, sondern lediglich, daß zehn Pilgerfahrten, d.h. Jahre, ins Land gegangen sind. — S. 103 zu AbA 75/2: nicht "Der Apfel erinnerte mich an die Vergangenheit mit dir", sondern: "... an deine Schläfen (*sawālif*)". — S. 109 Z. 6 bzw. 23 lies Aḥmad ibn Abī Fanan bzw. Abū Ḥafṣ aš-Šiṭraṅī. — S. 118f. zu 'AbA 475/1: *auṣal an-nās* nicht "der verbindlichste Mensch", sondern "derjenige, mit dem die Vereinigung am einfachsten möglich ist/der der Vereinigung am meisten zugeneigt ist" (gemeint ist das Traumbild). — Ebd. zu 'AbA 84/4: *asarru wa-aḥlā* "was uns besser bekommt", eher: "was uns mehr erfreut und süßer ist". — S. 119 zu 'AbA 45/4: "während ich ... stark und kräftig war", richtig: "zurückweisend und widerspenstig". — Ebd. zu 'AbA 520/4 "und würde Zālūm zerstreut", richtig: "würde Zālūm erscheinen (*tabaddat*)". — S. 132 zu 'AbA 220/16 besser übs. HELL, S. 279. Ebd., dto. V. 17: *fa-laḡad ḥaṣaṣṭuki bi-l-hawā wa-ṣarfaṭuhū 'amman yuḥaddaṭu 'ankumū fa-yaḡāru* übs. die Autorin: "Ich zeichnete dich durch Liebe aus und wandte sie ab



von dem, der über Euch sprach und eifersüchtig war", muß aber heißen: "Ich beschränkte meine Liebe ausschließlich auf dich und wandte sie ab von einer Person, die eifersüchtig wird, wenn man ihr von euch erzählt". — S. 133 zu 'AbA 432/1: nicht Herzenskummer "über sie", sondern: "nachdem sie abgereist sind/nicht mehr da sind (*ba'dahum*)" — S. 134 zu 'AbA 157/9: Die Übs. deckt sich fast wörtlich mit der (nicht zitierten) HELLS (S. 303). Lies: "Zweig" statt "Weide". — S. 135 zu 'AbA 216/7 *wa-tağrin raffa lu'lu'uhū* "und einem Mund, dessen Perlen zierlich sind", richtig: "Schneidezähnen, deren Perlen glänzen" (der Fehler wiederum auch bei HELL, S. 302); ebd. dto. zu Vers 6: *bi-raḥsin ḥaffa mi'samahū durrun* bei ENDERWITZ und HELL, loc. cit. ein Vorderarm "mit feinem weißen Handgelenk", richtig: "dessen Handgelenk von Perlen umsäumt wird". — Ebd. zu 'AbA 342/3: lies "dein Herz" statt "mein Herz". — Ebd. zu 'AbA 100/10: "die Schönheit ihrer Fingerspitzen und ihrer getönten Haare", besser: "... ihrer Fingerspitzen und ihres Hennas (*ḥidābihā*)", denn es sind im Ġazal stets die Fingerspitzen, die mit Henna gefärbt werden<sup>44</sup>. — S. 140 zu 'AbA 221/5 (dto. S. 189): "so würde sich mein Herz nicht jemandem zum Ziel setzen, dessen Herz härter als Stein ist", muß heißen: "dann wäre mein Herz nicht das Ziel/die Zielscheibe von jemandem, dessen Herz...". — Ebd. zu 'AbA 419/6 (sic!): "als ob Gott dein Herz am Berggestein schärfen würde", richtig: "als hätte Gott dein Herz aus hartem Berggestein geschaffen (*barāhu llāhu min ṣummi l-ğibāli*)". — S. 141, Z. 23: Das Auge wird nicht mit Bogen verglichen, sondern der Blick mit Pfeilen (gelegentlich, aber nur selten und relativ spät, die Augenbrauen mit Bogen); daß "die Frau auf diese Weise verwundet und tötet", ist keinesfalls eine umayyadenzeitliche Neuerung<sup>45</sup>. — S. 143 zu 'AbA 218/3: statt *munāsabatan* lies *fī munāsabatin* und statt "abgesehen von der Form" übs. "außer ihrer Abstammung nach". — S. 150 zu 'AbA 438/2 "Ich werde mich für eine andere als sie verausgaben, für eine, die mit meiner Trennung geizig umgeht", verbessere: "werde mich einer anderen ... zuwenden" und "mit der Trennung von mir". — S. 151 zu 'AbA 502/1: die *arkān* der Ka'ba

<sup>44</sup> Vgl. z.B. as-Sarī: *Muḥibb* (wie Anm. 22) I S. 232-236.

<sup>45</sup> Vorislamische Beispiele bei S. GANDZ, *Die Mu'allaqa des Imrulqais* (SBWA 170,4), Wien 1913, S. 37 und R. JACOBI: *Studien zur Poetik der altarabischen Qasida*. Wiesbaden 1971, S. 45.

sind ihre "Ecken"; irgendwelche "Stützpfiler" gibt es dort nicht. — S. 157 zu 'AbA 306/4: "Oh Feuerschlagender, der nicht (selbst) entbrennen kann..." der Vers heißt richtig: "Oh du, der du mit dem Feuerbohrer (*zand*) Feuer anzünden möchtest: Die, die damit Feuer machen wollen, sind erschöpft. So hole dir doch, wenn du willst, mit einem Kienspan (*miqbās*) Feuer von meinem Herzen!". — Ebd. zu 'AbA 20/4: "Und hätte ich siebzig einsatzfähige Herzen...", richtig: "und hätte ich neunzig Herzen, wären sie allesamt (mit Fawz) beschäftigt, und kein einziges Herz wäre mehr frei, sich einer anderen zuzuwenden". — S. 157f. zu 'AbA 282/3: "Deine Liebe ... während die Liebe eines anderen...", richtig: "Die Liebe zu dir ... während die Liebe zu einer anderen Person...". — S. 158 zu 'AbA 312/4: "Ich vernachlässige nicht meinen Bund", besser: "Ich breche meinen Vertrag nicht". — S. 159 zu 'AbA 119/2 statt "keinen anderen Kniff als das Festhalten an der erfolglosen Hoffnung", lies: "keinen anderen Ausweg als das Festhalten an der vergeblichen Hoffnung". — S. 160 zu 'AbA 331/19: "Schneid für mich ein Stück Verbindung ab: es bleibt mir, auch wenn es nur Fingerlänge hat", soll heißen: "Gibt mir ein Stück Vereinigung zum Lehen, das mir verbleibt, und wenn es auch nur einen Finger mißt". — S. 160 zu 'AbA 197/4 "als Fest zum Ende der Zeit", richtig: "als Fest in alle Ewigkeit". — S. 175 zu 'AbA 126/3: Statt "Deine Liebe" übs. "die Liebe zu dir". — S. 177 zu 'AbA 2/4: "Die anderen (müssen) mit ihrer Leidenschaft leben. Zu ihnen gehöre ich, der ich nicht sterbe noch lebe", eher: "Die anderen, die das Objekt ihrer Leidenschaft erlangt haben, leben damit. Ich aber bin unter ihnen in einen Zustand gekommen, in dem ich weder sterbe noch lebe (d.h. ich gehöre keiner der beiden Gruppen an)". — S. 178 zu 'AbA 306/5 übs. "Steinbock" statt "Bergziege". — S. 181 Z. 28: statt "mit keiner Dirne geschlafen hat" besser: "keine schandhafte Tat begangen hat (*lam ya'ti bi-fāḥiṣatin*)". — S. 183 zu 'AbA 512/15 *lā yudrikūna bihī dunyā wa-lā dīnan* heißt nicht "sie verstehen weder Welt noch Religion", sondern "sie erlangen weder (die Glücksgüter) der Welt noch die der Religion", und meint nicht, daß die Liebe die Liebenden einem normalen muslimischen Leben entfremdet. — S. 184 Z. 5 zu 'AbA 319/1: statt "ein offenkundiges Schreiben" besser: "eine deutliche Schrift". — Ebd. Z. 7 statt "dessen Liebe" lies "der Liebe zu ihm". — S. 184f.: zu dem Kuṭayyir- und dem Ġamīl-Zitat vgl. WAGNER: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung II (Darmstadt 1988),

S. 77 bzw. 75. — S. 188 zu 'AbA 206/2: nicht "unser Schöpfer, als er (uns) für die Liebe neu ersann", sondern "als er die Liebe erstmals hervorbrachte". — S. 189 zu 'AbA 414/5: statt "seit langer Zeit" richtig: "für alle Zeit". — S. 193 zu 'AbA 414/8: nicht "wäre sie stolz auf dich", sondern "würde sie es gefaßt ertragen, dich zu verlieren". — S. 194 zu 'AbA 221/15: nicht "bis ich verachtet wurde wie keiner außer mir", sondern "dabei gehört einer wie ich nicht zu denen, die verachtet werden". — S. 194 zu 'AbA 355/25: "Bis zu welchem Punkt muß ich der Liebe verzeihen, daß sie mein Blut als Freiwild betrachtet?", muß heißen: "weswegen glaubt die Liebe, daß mein Blut ungestraft vergossen werden darf — (sie soll es mir doch sagen), damit ich mich bei ihr entschuldigen kann". — S. 201 Z. 8f. jeweils "die Liebe zu dir" statt "deine Liebe". — Ebd. Z. 16: *aḥbābī* sind nicht "meine Freunde", sondern "meine Geliebten". Darüber hinaus kann man feststellen, daß die geliebte Person nicht nur in der 2. Person ("ich liebe euch"), sondern auch in der 3. Person in der Pluralform genannt werden kann. Oft ist also mit *aḥbābī* und *aḥibbāī* nur eine Person gemeint. Zu übersetzen ist also "wäre nur meine Geliebte so wie meine Feinde". Damit ist auch ENDERWITZ' Deutung dieser Verse hinfällig. — S. 204 zu einem Text 'Umar: "so soll es verborgener ... sein", richtig: "eine andere Angelegenheit hätte sich leichter verbergen und geheimhalten lassen". — Ebd.: "Es bleibt mir nichts übrig, als daß sie von der Verzögerung wissen", soll heißen: "ich kann es nicht länger hinauszögern, daß sie davon erfahren". — S. 208 zu 'AbA 77/5: *rasūlan dā muḥāfazatin* wird übs. "ein Bote, der behutsam ist", so auch wörtlich HELL (S. 286, wird nicht zitiert), doch besser: "ein Bote, der die Botschaft sorgsam behütet". — S. 209, zu 'AbA 415/1: der Bote wird nicht "gefangengesetzt", sondern nur "zurückgehalten". — Ebd. zu 'AbA 450/3: die richtige Übs. bei HELL S. 286. — S. 210 zu 'AbA 528/2: "Der Bote log, doch führte er die Trennung herbei", vielmehr "... log, bei (Gott:) dem, der die Offenbarung (*furqān*) herabgesandt hat!". — S. 211: Der Vers an-Nābiga Anhang (sic!) 19/1 ist apokryph und hat sicherlich nichts mit Liebe zu tun. — S. 216 zu 'AbA 166/1: "Du und ich waren wie ein Geist in (zwei) Körpern", vielmehr "(so eng verbunden) wie der Geist mit dem Körper". — S. 218 zu 'AbA 300/1-2: ENDERWITZ übersetzt: "Sie sprach, als ich ihr mein Geheimnis mitteilte und aufdeckte: / Du warst für mich immer einer, der den Schleier liebt, so verschleierte dich! // Siehst du nicht,

wer um mich herum ist? Da erwiderte ich ihr: / Deck deine Liebe zu und begegne nicht meinem Blick!". Die Stelle muß richtig heißen:

- 1 *qālat wa-abaṭṭuhā sirrī fa-buḥtu bihī / qad kunta 'indī tuḥibbu s-satra fa-statir(ī)!!*  
 2 *a-lasta tubṣiru man ḥaulī fa-qultu lahā / gaṭṭā hawāki wa-mā alqā 'alā baṣarī!!*

- 1 Sie sagte, nachdem ich ihr mein Geheimnis mitgeteilt und es ausgeplaudert hatte: "Von mir wolltest du immer, daß ich (die Liebe) verberge, also verbirg (du sie jetzt auch)!"  
 2 Sieht du nicht, wer um mich ist?" Da sprach ich zu ihr: "Meine Liebe zu dir und das, was mir widerfährt, haben meinen Blick zugedeckt!"

Das Gedicht hat nichts anderes als die Weisheit, daß "Liebe blind macht", zum Inhalt, ist also nicht, wie ENDERWITZ annimmt, ein Beleg dafür, daß der Dichter den Blick der Geliebten meidet und ihr aus dem Weg geht (S. 218), sondern soll nur besagen, daß der Dichter in seiner Leidenschaft seine bisher geheimgehaltene Liebe ausgeplaudert hat, ohne auf die Umstehenden zu achten. Allerdings ist das Gedicht überhaupt nicht von Ibn al-Aḥnaf, sondern von 'Urwa ibn Uḍayna, stammt also aus der Umayyadenzeit, wie ein Blick in den Apparat gezeigt hätte. — Ebd. zu 'AbA 391/4: "Ich vermochte die Liebe zu Euch nicht zu bezeugen, (aber) sie sprach mir aus Gesicht und Körper", eher: "ich hatte die Dinge, die meine Liebe zu euch bezeugen, nicht in der Gewalt, und ihre (sc. der Liebe) Sprache verriet mein Gesicht und meinen Körper". — Ebd. (vgl. auch S. 106) zu 'AbA 111/3f.: *wa-idā badā sirru l-labībi fa-innahū lam yabdu illā wa-l-fatā maḡlūbun* wird übers.: "Und wenn das innerste Geheimnis offenbar wird, so wird doch nur offenbar, daß der junge Mann besiegt ist", doch muß es heißen: "Wenn auch das Geheimnis eines klugen Mannes offenbar wird, so wird es doch erst offenbar, wenn ein junger Mann (schon längst) überwunden ist" (man beachte den Gegensatz zwischen *labīb* und *fatā*).