

Stefan Leder: Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit. Eine Annäherung.
in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hg.): Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit. Beiträge der 1.
Tagung am 11.7.2001. Halle 2002 (Orientwissenschaftliche Hefte 3; Mitteilungen des SFB „Differenz und
Integration“ 1) S. 11–40.
© Stefan Leder 2002

Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung

Stefan Leder, Halle

Begriffe verbinden sich in der Regel nicht in konsistenter Weise mit einer materiellen Zeichenform; ein und derselbe Ausdruck kann daher je nach Verwendung recht unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsbereiche bezeichnen. Da diese Komplikation schon innerhalb derselben Sprache gilt, ist leicht einzusehen, dass begriffliche Äquivalenz zwischen nicht verwandten Sprachen selten bzw. noch komplizierter ist. Es muss daher nicht verwundern, dass im Arabischen, mithin in einer Sprache, die sprachgeschichtlich mit dem beduinischen Milieu verbunden ist,¹ die Bezeichnungen für „Nomaden“ bzw. nomadische Lebensformen Bezüge und begriffliche Zuordnungen aufweisen, welche sich von unserer Begrifflichkeit unterscheiden. Hierin liegt eine Herausforderung, die auch Anlass sein soll, die eigenen Vorstellungen, die in Vorbereitung des interdisziplinären Forschungsvorhabens entwickelt wurden, zu überprüfen.

Das Erscheinungsbild nomadischer Lebensformen, d. h. kollektiv organisierten mobilen Lebens und Wirtschaftens, kann recht unterschiedlich ausfallen und entzieht sich einfacher begrifflicher Bestimmungen. Nomadismus als eine Kulturweise² ist von anderen mobilen Lebensformen zu unterscheiden, gleichzeitig aber nicht von vornherein auf Weidewirtschaft zu beschränken. In diesem Sinne ist Nomadismus gekennzeichnet durch:

- Mobilität, welche permanent bzw. zyklisch und daher lebensformprägend ist und in Gruppen (Familien etc.) erfolgt,
- Erschließung der Lebensgrundlagen durch extensive Weidewirtschaft oder andere durch Mobilität gewonnene Erwerbsquellen,
- Interaktion mit Sesshaften.

¹ Füek, *Arabiya*, 5, 29f., 89f.

² Vgl. Scholz, *Nomadismus*, 20, 23ff.

Eine eingehende Diskussion dieser begrifflichen Zuordnungen ist hier nicht beabsichtigt. Sie ergeben sich aus einer Reihe von Vorüberlegungen, die an anderer Stelle dargelegt sind.³ Doch soll auf einige Implikationen und Besonderheiten aufmerksam gemacht werden.

Mit den genannten Merkmalen von Mobilität ist eine Abgrenzung von ähnlichen Lebensformen, wie individueller oder Wanderarbeiter-Mobilität, vorgenommen. Die räumliche und zeitliche Ausdehnung von nomadischer Wanderaktivität aber unterliegt großer Variabilität und ist daher für die Begriffsbestimmung nicht primär.

Die Kennzeichnung nomadischen Wirtschaftens bedeutet eine Erweiterung über die durch griechisch *uomōj*, „Weide“, begriffskonstituierende Weidewirtschaft hinaus. In der ethnologischen Forschung hat sich diese erweiterte Verwendung des Begriffs „Nomaden“ auch für nicht pastorale Wirtschaftsweisen seit längerem eingebürgert.⁴ Damit ist auch der Beobachtung Rechnung getragen, dass neben und mit dem Pastoralismus nicht selten nomadische Gruppen existieren, die hauptsächlich andere Erwerbsquellen nutzen.⁵ Ein Vorteil der erweiterten Perspektive ist, dass der moderne Wandel nomadischer Weidewirtschaft mit den dabei entstehenden Mischverhältnissen von Lebensformen und wirtschaftlichen Strategien in die Betrachtung einbezogen werden kann. Dies ist nicht nur im Hinblick auf moderne Lebensformen nomadischer Gruppen wichtig, sondern entspricht im Ansatz auch dem, was sich der Verwendung einschlägiger Bezeichnungen im Arabischen entnehmen lässt.

Die Interaktion mit sesshaften Kulturformen wird noch nicht lange als wesentlicher Bestandteil des Nomadismus verstanden, entspricht jedoch den zur Debatte stehenden, historischen Erscheinungsformen. Dabei mag zunächst offen bleiben, ob die nomadische Kontaktaufnahme mit Sesshaften ökonomisch bedingt ist, weil Nomaden, entgegen der vormals verbreiteten Vorstellung, nicht subsistent, sondern spezialisiert wirtschaften,⁶ oder ob diese eher durch eine gewollte politische Beziehung geprägt ist.⁷ Jedenfalls eindeutig werden durch dieses Kennzeichen nomadische Lebensformen, die in gänzlicher Isolation oder in dauerhafter Abwesenheit von sesshaften Gruppen existieren,

³ Für eine ausführliche Begründung dieser Sichtweise siehe die Darstellung der Grundlagen des Sonderforschungsbereichs 586 „Differenz und Integration – Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“ unter www.nomadsed.de

⁴ Vgl. Rao, *The other Nomads*, 2–10; Escher / Meyer, „Wir waren wie Nomaden...“.

⁵ Vgl. Lancaster, „Şulayb“, 814f.

⁶ Khazanov, *Nomads and the outside world*, XXXI; 16, 82; Marx, „Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?“, 104f.

⁷ Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 177, 185, 190f.

wie es zum Beispiel für Wildbeuter zutreffen kann, aus der Begriffsbestimmung ausgenommen.

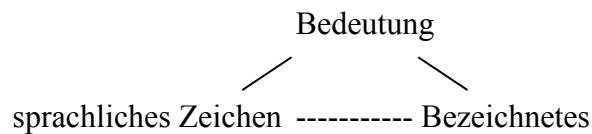
In den genannten Merkmalen von Nomadentum dominieren sozioökonomische Gesichtspunkte. Die arabischen Termini, die im Begriffsfeld von Nomadismus zu betrachten sind, lassen dagegen andere Gesichtspunkte in den Vordergrund treten. Nomaden werden in einer territorialen, kulturell konnotierten Zuordnung gefasst und zudem mit politischen bzw. politisch-religiösen Koordinaten versehen. An Erklärungen zu Wirtschafts- und Lebensweise fehlt es in arabischen Quellen nicht, doch sind diese eng mit einer Kulturgrenze zwischen Sesshaften und Nicht-Sesshaften verknüpft. Für eine Ausleuchtung dieser komplexen Wahrnehmungen in verschiedenen Kontexten müssen wir auf die Zukunft verweisen;⁸ gleichwohl ergibt sich schon aus einer ersten Bestandsaufnahme, deren Voraussetzungen noch problematisch genug sind, dass zum Einen die oben aufgeführte Begriffsbestimmung ergänzungsbedürftig ist, wenn man sich über die vormoderne arabische Begrifflichkeit nicht gänzlich hinwegsetzen will. Zum Anderen wird deutlich, dass sich die von uns als wesentlich erachteten Merkmale des Nomadismus in der arabischen Begrifflichkeit wiederfinden.

Unsere Aufmerksamkeit für die „Merkmale“ des durch einen bestimmten Ausdruck bezeichneten Gegenstandsbereichs beruht auf methodischen Voraussetzungen, die hier in aller Knappheit dargelegt werden sollen. Es versteht sich, dass eine Übersicht über einschlägige arabische Termini bemüht sein muss, ein möglichst großes Spektrum dessen, was bestimmte Ausdrücke bezeichnen können, sowie nach Möglichkeit die Beziehungen verwandter Bedeutungen und ihre historische Veränderung zu erfassen.⁹ Sprachliche Zeichenformen verschiedener natürlicher Sprachen gehören bekanntlich, auch wenn sie teilweise entsprechende Bedeutungen tragen, durch ihre Verbindung zu bedeutungsverwandten Ausdrücken jeweils eigenen semantischen Feldern an, die nicht in jedem Fall im Einzelnen erkundet, aber wenigstens umrissen werden müssen. Wie bereits eingangs erwähnt, kann sich die Bezeichnungsfunktion eines sprachlichen Zeichens auf unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsmengen beziehen; seine Bedeutung als Komplex begrifflicher Merkmale, die mit dem sprachlichen Zeichen in einer festen, konventionell gesicherten Verbindung steht, bildet aber die Voraussetzung, ohne die Verständigung nicht möglich wäre. Die Einsicht, dass das sprachliche Zeichen den Gegenstand

⁸ Siehe Teilprojekt A6 des Sonderforschungsbereichs.

⁹ Vgl. Seidensticker, *Altarabisch, Herz*, 189.

mittels seiner Bedeutung bezeichnet,¹⁰ wird auch in dem bekannten semantischen Dreieck wiedergegeben:¹¹



Die Bedeutung ihrerseits wird konstituiert durch eine Merkmalsmenge (\hat{a} , \hat{a} , ..., \hat{a}), die nicht nur auf den von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten einzelnen Gegenstand, sondern auf die Menge von Gegenständen (x_1, \dots, x_n) zutreffen muss, auf welche der Ausdruck verweist. Die Merkmalsmenge also entscheidet darüber, ob ein beliebiger Gegenstand Element der von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten Menge (x_1, \dots, x_n) ist. Die semantischen Merkmale, welche die Anwendung eines sprachlichen Zeichens bestimmen, sind daher das eigentliche Ziel der Befragung, da sie den Begriff jener Klasse von Gegenständen x_1, \dots, x_n repräsentieren.¹²

Ein Anwendungswert dieser Vorüberlegungen ergibt sich unmittelbar, weil das Arabische über eine kaum überschaubare Anzahl von Ausdrücken verfügt, die mit einzelnen Aspekten nomadischer Lebensformen in Zusammenhang stehen. Aber auch die – in ihrer Anzahl eher überschaubaren – Lexeme, die sich auf Nomaden oder nomadische Lebensform insgesamt beziehen, sind in ihrer begrifflichen Bedeutung nicht leicht zu fassen. Dies wäre möglicherweise anders, wenn einige dem Titel nach bekannte historische Werke der vormoderne Literatur, in denen nomadische Lebensformen thematisiert werden, erhalten wären.¹³ Die in den arabischen Quellentexten verstreut zu findenden einschlägigen Ausdrücke liegen zumeist außerhalb der bearbeiteten Lexeme des *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, das als Belegwörterbuch die

¹⁰ Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 54.

¹¹ Vgl. Ogden / Richards, *Meaning of Meaning*, 16.

¹² Siehe die auf C. W. Morris (*Foundations of the Theory of Signs*, Chicago 1938) gestützte Darstellung der Beziehung von sprachlichem Zeichen, Gegenstandsbereichen und semantischen Merkmalen bei Brekle, *Semantik*, 30–36.

¹³ Muḥammad b. ʿAbdalmalik al-Hamaḏānī, Abū l-Ḥasan (st. 513/1119; GAL S 1, 583): *Unwān as-siyar fī maḥāsini ahli l-badwi wa-l-ḥaḏar*, zitiert in Ibn al-ʿAdīm, *Buḡya*, V, 2499; VI, 2531; vgl. Rosenthal, *History of Muslim Historiography*, 412. ʿIyād ibn Mūsā al-Yaḥṣubī (st. 544/1149; GAL² I, 455f., S I, 630–32): *Uyūn as-siyar fī maḥāsini ahli l-badwi wa-l-ḥaḏar*, zitiert bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf*, I, 186.

für eine semasiologische Betrachtung erforderlichen Materialien bietet.¹⁴ Eine abgesichert repräsentative Quellenaufnahme kann hier in Anbetracht von Umfang und Erschließungsstand der zu berücksichtigenden Literatur nicht geleistet werden. Die folgenden Bemerkungen sind Ergebnis einer nicht ganz zufälligen, aber dennoch in Breite und Tiefe noch längst nicht befriedigenden Quellsicht. Sie stützen sich auf die arabische Lexikographie und Fundstellen in der geographischen und historischen Literatur. Am Rande sind auch Beobachtungen aus der Adab-Literatur eingeflossen. Die Suchfunktionen, welche maschinenlesbar aufgenommene arabische Texte bereitstellen, waren für das Auffinden einiger Belege eine Hilfe und bieten, zumindest für die quantitative Dimension der Nachweise, noch ungehobene Möglichkeiten.¹⁵

Moderne arabische Werke über Nomaden bzw. Beduinen bleiben hier unberücksichtigt, denn die dort verwendete Terminologie steht im Verdacht, bewusst oder unbewusst bereits eine Impulsgebung der europäischen Begriffe aufgenommen zu haben, so dass der Blick auf eine von diesen Entwicklungen unberührte Begriffsbildung erschwert wird. Ein Beispiel bietet Waṣfi Zakariyā (1889–1964), ein syrischer Agraringenieur, der viele Jahre in Steppenrandgebieten tätig war und ein bemerkenswertes Buch über die Beduinenstämme Syriens geschrieben hat: Bei der Unterscheidung der Kleinviehnomaden von Kamelhirten gibt er den Begriff „Halbnomaden“ wieder (*niṣf^u ruḥḥalⁱⁿ*) und ergänzt diesen Begriff mit einem umgangssprachlichen Ausdruck (*‘urbān^u d-diratⁱ*), der, etwa, mit „Beduinen des (lokalen) Streifgebietes“ zu übersetzen ist.¹⁶

Der Verweis auf die mündliche, umgangssprachliche Ausdrucksweise macht darauf aufmerksam, dass im Folgenden die mündliche Kommunikation außen vorbleiben muss, obgleich sie möglicherweise eine andere Wahrnehmung von Nomaden erkennen lässt, als die in der Schriftsprache verwendeten Bezeichnungen vorgeben. Trotz dieses Mangels findet aber der Umstand Berücksichtigung, dass Nomaden und nomadische Lebensformen für die meisten Sprecher des Arabischen bis in die jüngste Vergangenheit Erscheinungen darstellten, die aus der alltäglichen Lebenserfahrung bekannt und mit sozialen Kategorien verbunden waren. Die Zuordnung entsprechender Begriffe zu Individuen oder Gruppen bedeutete immer auch eine Identifikation, die von den

¹⁴ Band I, in Verbindung mit Anton Spitaler bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1970; Band II, 1–3, bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1983–.

¹⁵ Maktabat at-ta’rīḥ wa-l-ḥaḍāra al-islāmiya (gut); Maktabat al-Ma’āğim (unbefriedigend); Ta’rīḥ Madinat Dimašq (gut); Maktabat al-Adab (unbefriedigend), alle von at-Turāt, Markaz li-abḥāṭ al-ḥāsib al-‘ālī.

¹⁶ Waṣfi Zakariyā, *Aṣā’ir aš-Šām*, 119.

Akteuren beansprucht, verweigert, zugewiesen werden konnte und im sozialen Raum auszuhandeln war. Dabei konnten unter Umständen weniger die konkreten Lebensformen ausschlaggebend sein als herkunftsbedingte Momente und soziale Einstufungen. Ist das Phänomen des Festhaltens sesshaftgewordener Beduinen an beduinischer Identität noch heute zu beobachten,¹⁷ lassen sich auch älteren Zeugnissen deutliche Hinweise darauf entnehmen, dass die Verwendung der Begriffe Gegenstand sozialer Strategien war. Grundlage dafür ist, dass die Bewertung nomadischer Lebensformen einer Ambivalenz unterliegt, die sowohl auf die beduinische Vergangenheit der arabischen Kultur als auch auf die fortgesetzte konfliktreiche Nähe zu beduinischen Lebensformen reagiert.

Das eingedeutschte Wort „Beduine“ geht über französisch *bédouin* auf arabisch *badawī* zurück. Mit diesem Begriff werden *badw*^u, Steppenland, zugehörige Personen bezeichnet. Welche begriffliche Zuordnungen verbergen sich dahinter? Da zahlreiche Derivate der arabischen Wurzel *b-d-w* mit Aspekten nomadischer Lebensformen verbunden sind, beginnen wir mit einer kurzen Übersicht über dieses Wortfeld.

Die Steppe

Al-Badāwat^u wird im modernen Sprachgebrauch als ein Äquivalent zu „Nomadismus“ gebraucht und dient bereits in älteren Quellen, bei Ibn Ḥaldūn und anderen Autoren, zur Bezeichnung der beduinischen oder allgemein nomadischen Lebensform (siehe unten). Der klassische Sprachgebrauch und die zugrunde liegende Bedeutung weisen eine territorial bestimmte Zuordnung aus. Schon in einem der ältesten Zeugnisse der arabischen Lexikographie, dem Ḥalīl ibn Aḥmad (st. nach 175/791) zugeschriebenen *Kitāb al-ʿAin*, werden *al-badw*^u und *al-bādiyat*^u als Gegensatz zu *al-ḥaḍar*^u und *al-ḥādirat*^u erklärt.¹⁸ Die Begriffspaare stellen Land, in dem keine dauerhaften Siedlungen existieren, der mit festen Siedlungen versehenen Region gegenüber. „Die dem Siedlungsland Zugehörigen (*ahl al-ḥādirat*ⁱ) halten sich in – oder nahe von (*wa-l-ḥaḍrat*^u *qurb*^u *šai*^ʿ^u) – Städten (*amsār*) und Dörfern auf^u;¹⁹ „*al-bādiyat*^u bezeichnet dagegen einen Landstrich, „in dem kein Siedlungsraum (*al-ḥaḍar*^u),

¹⁷ Bocco, „La notion de *dirāt*“, 195–215.

¹⁸ Ḥalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-ʿAin*, III, 101f.

¹⁹ *Ibid.*

das heißt keine dauerhaft bewohnte Niederlassung existiert“.²⁰ Die Gegensätzlichkeit zu besiedeltem Land ist ein Charakteristikum der unbesiedelten, fernab von den Wohnstätten der Menschen liegenden Landstriche *bādiyat^{un}*, pl. *bawādⁱⁿ*.

Eine Eigenschaft dieser Landstriche ist, dass sie nutzbares Weideland enthalten. Das Verbum *badā*, dessen Grundbedeutung „hervortreten, offen zutage treten“ ist, wird auch zur Bezeichnung des Aufenthaltes in der Steppe bzw. Ausziehens dorthin verwendet. Wichtig ist hier, dass mit dem Ausziehen vom Gebiet der festen Siedlungen in die Steppe der Kontakt zwischen Siedlungszone und Steppe vorausgesetzt wird. Zudem erscheint die Bewegung als zielgerichtet, da mit dem Aufenthalt in der Steppe gemeinhin die Absicht verbunden ist, ihre Ressourcen zu nutzen. „Wenn (Leute) herausziehen aus dem Siedlungsraum (*al-ḥaḍar^u*) zu den Weiden (*al-marāʿī*) und Wüsteneien (*aš-šahrā^u*) sagt man: *badā^u*“, d. h. sie begeben sich in das *al-badw^u* oder *al-bādiyat^u* bezeichnete Gebiet.²¹ Für die Steppe gelten also die Merkmale, dass es sich um Land handelt, das

- keine festen Siedlungen
- und entlegene Weiden

aufweist.

Die Verbindung der verbalen Grundbedeutung von *badā* (hervortreten, offen zutage treten) mit dem abgeleiteten Ausdruck *bādiyat^{un}* zur Bezeichnung von Steppenland wird so gedeutet, dass das Steppenland wegen seines offenen, unverdeckten Charakters (*li-burūzihā wa-zuhūrihā*) diese Bezeichnung trage; wasserloses, unkultiviertes Ödland (*barrīyat^{un}*) heiße *bādiyat^{un}*, weil es offen daliege.²² Die Erklärung hat für sich, dass sie dem eingängigen Begriff „offenes Land“ entspricht. Das Attribut „offen“ wurde denn auch in einer geographischen Bedeutung verstanden und auf die Oberflächenbeschaffenheit bezogen; aus dieser Perspektive wurde die Bezeichnung allerdings schon von Ḥalīl als nicht hinreichend spezifisch abgelehnt.²³ Es dürfte sich aber ursprünglich um eine – aus dem Versuch einer etymologischen Erklärung geborene – metaphorische Verwendung der Bezeichnung handeln, die das „Offene“ in einen Gegensatz zu dem von fester Besiedlung und allen rechtlichen und politischen

²⁰ *Kitāb al-ʿAin*, VIII, 83 (s. v. *badā*). Vgl. Ibn Manzūr (st. 711/1312), *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, der al-Laiṭ (b. al-Muẓaffar), den Redaktor des *Kitāb al-ʿAin* (vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VIII: *Lexikographie*, Leiden 1982, 52, 159) zitiert.

²¹ *Ibid.*

²² *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, Spalte 2, Zeile 8–11.

²³ *Kitāb al-ʿAin*, III, 102. Er verweist darauf, dass diese Kennzeichnung auch auf andere Landstriche als die mit *bādiyat^{un}* bezeichneten zutreffe.

Begleiterscheinungen „Bedeckten“ setzt. Dieser Gegensatz zwischen Steppe und Siedlungsland, welcher sich für Lexikographen zunächst im Hinblick auf die Siedlungsform ergibt, findet bei Autoren in verschiedenen Bereichen der Literatur eine Fortsetzung in zahlreichen kulturellen Aspekten des Vergleichs zwischen nomadischen und sesshaften Lebensweisen.

Bei Geographen wird die Unterscheidung von Steppen- und Siedlungsland weniger scharf gezogen. Ibn Ḥauqal (st. nach 362/973) zum Beispiel beschreibt die unzugänglichen Trockengebiete der arabischen Steppe (*mafāwiz* *l-bādiyat*²⁴) im Vergleich zu anderen: „(Dort) gibt es Weidegebiete und Stämme (nomadisierender) Araber, Städte und Dörfer... und (alle diese Gebiete) liegen fast ohne Ausnahme im Einzugsbereich irgendeines Stammes (von Leuten), die sie nach Weideland durchstreifen.“²⁴ Ibn Ḥauqal sieht *al-bādiyat* also in umfassender Bedeutung als „aride Zone“. Ähnlich verwendet auch al-Muqaddasī (st. nach 380/990) den Ausdruck *bādiyat*²⁵ für Steppenland, das nicht ausschließlich, sondern hauptsächlich als Streifgebiet für nomadisierende Stämme dient: „Ein Steppenland, das Wasser(läufe) hat, Tümpel und Brunnen, Quellen und Hügel, wenige Berge, viele (nomadisierende) Araber besitzt, das schwer zugänglich ist,²⁵ frische Luft und übel schmeckendes Wasser hat.“²⁶ Die Steppe ist also nicht bevölkerungslos, wie das Merkmal „Weide“ schon impliziert; der Aufenthalt von (nomadisierenden) Arabern in der Steppe gehört zur Bedeutung von *bādiyat*²⁷. Die – zumindest zeitweilige – räumliche Nähe von sesshaften und nomadischen Bevölkerungen, wie sie für viele arabische Steppengebiete im Einzugsbereich des fruchtbaren Halbmonds gilt,²⁷ findet hier eine Bestätigung. Daraus ergibt sich, dass die Steppe als unbesiedeltes Land in einem systematischen Gegensatz zum Siedlungsland gesehen wird, nicht aber ein von diesem getrenntes Territorium, sondern ein angrenzendes Gebiet darstellt.

Nomadische Lebensweise

Dieser Betrachtungsweise entspricht, dass das Ausziehen in abgelegene Steppengebiete in der Lexikographie als eine Form von Mobilität beschrieben wird, die deutlich erkennen lässt, dass die Nutzer der Steppe nicht auf Dauer und

²⁴ Ibn Ḥauqal, *Ṣūrat al-arḍ*, 401.

²⁵ *Muḥīfat* *s-subul*, *ḥafiyat* *t-turuq*.

²⁶ Gemeint ist das Steppengebiet von Nordarabien und Südsyrien, *bādiyat* *l-‘arab*, al-Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm*, 248.

²⁷ Rowton, „Enclosed Nomadism“, 1–30.

durch ihre Lebensweise gänzlich von den Bewohnern des Siedlungslands getrennt und die Territorien von Steppe und Siedlungsland in einem Zusammenhang zu sehen sind: „Die Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiyat*²⁸) halten sich an ihren (Sommer)lagerplätzen (*maḥādir*²⁹) auf, sobald das Gras (der Weiden) verdorrt, bevorzugte Futterkräuter knapp werden und das Regenwasser in den Tümpeln schwindet. So bleiben sie fest am Ort (*lā yazālūna ḥādirat*³⁰) und trinken von ganzjährig nicht versiegendem Wasser (*al-mā' l-idd*³⁰), bis sich Weidegras (*rabi'*³⁰) auf der Erde bildet, im Herbst oder im Winter. Dann treibt sie die Suche nach geeigneten Weiden (*nuḡ'at*³⁰) auseinander. Dabei folgen sie den Regenfällen, führen ihre Tiere zu Gras- und Futterweiden (...), trinken gesammeltes Regenwasser (*kara'*³⁰) und verbleiben bei ihrem fortwährenden (mobilen) Weidesuchen, bis im nächsten Jahr das Grasland verdorrt (*yahiḡu*) und die Tümpel austrocknen. Dann kehren sie zurück zu ihren (Sommer)lagerplätzen bei den ganzjährig nicht versiegenden Wasserstellen.“²⁹

Aus dem saisonalen Wandern, das zwischen dem Aufenthalt in festen Lagern und dem Herumziehen in der Steppe wechselt, kann sich zeitweilig eine räumliche Nähe zwischen Nomaden und Sesshaften ergeben. In jedem Fall ist die Bezeichnung für die fest am Ort (des Sommerlagers) Verbleibenden (*al-ḥādirat*³⁰) auch begrifflich mit der Sesshaftigkeit verbunden. Diese Verbindung ist zum Einen dadurch gegeben, dass die Bezeichnung für dauerhaft Sesshafte aus dem selben Wortstamm gebildet ist; sie äußert sich zum Anderen darin, dass zwischen dem Aufenthalt im Sommerlager und im Steppenland ein Gegensatz konstruiert wird. „Die Bezeichnung für Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiyat*³⁰), steht im Gegensatz zur Bezeichnung von Leuten, die sich im Sommerlager bzw. Siedlungsland oder in seiner Nähe aufhalten (*al-ḥādirat*³⁰). Letzteres sind Leute, die sich bei den Wassern aufhalten (*yaḥḍurūna*) und sich in der Sommerhitze bei ihnen niederlassen (*yanzilūna*); wenn es sich abkühlt, ziehen sie fort (*za'anū*) aus dem wasserreichen Gebiet in die Steppe (*badau*) auf der Suche nach (Gebieten) in der Nähe von Grasweiden. Diese Leute sind dann solche, die sich in der Steppe aufhalten, nachdem sie sich im Siedlungsland aufgehalten haben.“³⁰

Diese kontrastive Gegenüberstellung gegensätzlicher Bezeichnungen für dieselbe Gruppe ist wohl dem Gefallen des Lexikographen Ibn Manzūr an der Verbindung von Antonymen geschuldet. Die Verwendung der Termini ist aber

²⁸ Hier als Pluralform (neben *bādūna*) zum Nom. Ag. *bād'in*; vgl. auch William Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, 171,3.

²⁹ Ibn Manzūr, *Lisān*, VIII, 347 (s. v. *naḡ'a*).

³⁰ Ibn Manzūr, *Lisān*, XIV, 67 (s. v. *badā*).

von einem Manne bezeugt, der sich bei Nomaden und Gelehrten gleichermaßen auskannte. Denn Ibn Manẓūr bezieht sich hier auf Abū Maṣṣūr al-Azharī (st. 379/980),³¹ der, wie er im Vorwort seines Werkes schreibt, eine Weile unfreiwillig bei Beduinen gelebt hat.³² Tatsächlich erweist sich sein Lexikon an mehreren Stellen als eine Fundgrube für die Beschreibung nomadischer Lebensverhältnisse.

Al-Azharī verwendet die Bezeichnung *al-ḥādirat*^u sowohl für diejenigen, die sich (zeitweilig) in Städten oder bewohnten Gebieten niederlassen, als auch für die nach saisonaler Wanderung ins Sommerlager zurückkehrenden Nomaden.³³ Die begriffliche Nähe zwischen dem Leben im Sommerlager und in fest besiedelten Zonen droht somit die Unterscheidung zwischen nomadischer und sesshafter Lebensweise aufzuweichen, wie al-Azharī selbst spürt. Daher führt er an gleicher Stelle die Bezeichnung *ḥādir*^u für den Sesshaften ein, um eine klare Unterscheidung zwischen den Lebensformen zu markieren. „Wer sich an einem ganzjährig nicht versiegenden Wasser niederlässt und diese Lebensweise weder winters noch sommers aufgibt, ist sesshaft (*ḥādir*^u). (Dies gilt für Leute), gleich ob sie sich in Dörfern, ländlichen Gegenden oder festen Häusern niederlassen, oder Zelte (*al-ahbiyat*^u) an (= in der Nähe von) Wasserstellen bauen und ihr Vieh auf die Weiden der Umgebung führen.“ Von dieser sesshaften oder durch begrenzte Mobilität anteilig nomadischen Lebensweise unterscheidet er die (arabischen) Beduinen (*al-aʿrāb*^u, siehe unten), die sich nur zeitweilig an den ganzjährig nicht versiegenden Wasserstellen aufhalten. Diese Unterscheidung gibt zuverlässig die Normen und Identitätsverhältnisse des 10. Jh.s im Nahen Osten wieder. Sie wird uns auch bei Ibn Ḥaldūn, mithin im Nordafrika des 14. Jh.s, wieder begegnen und findet ihre Grundlage in der nomadischen Lebensweise von Kamelhirten und ihrem Selbstverständnis als distinkte Gruppe. Trotzdem bleibt die Feststellung gültig, dass die von den Lexikographen verzeichnete Terminologie die Nutzer des Steppenlandes und die Bewohner besiedelter Gegenden durch die Bezeichnung *ḥādirat*^u in einen nahen Zusammenhang führt.

Die Erschließung von Weideland durch Mobilität in saisonalem Wechsel von Streifgebieten ist ein festes Merkmal nomadischer Wirtschaftsweise. Die Form der nomadischen Mobilität kann natürlicherweise den unterschiedlichen Verhältnissen entsprechend und in Abhängigkeit von jeweils eigenen Perspektiven der Autoren geschildert werden. Al-Idrīsī zum Beispiel (st. ca. 560/1165) hebt in seiner Beschreibung der Wüstensteppe in der südlichen Sahara die

³¹ Al-Azharī, *Tahdīb al-luġa*, IV, 199.

³² *Tahdīb*, I, 7. Vgl. Yāqūt, *Irshād*, VI, 299.

³³ *Tahdīb*, IV, 199,1.

Permanenz der nomadischen Wanderung bei gleichzeitiger Bindung an bestimmte Streifgebiete hervor: „In diesen Flächen kommen mobile Bevölkerungen (*aqwām^{un} rahḥālat^{un}*; lies so!) vor, die umherziehen und ihr Vieh auf Weiden führen, von einem Ende zum anderen. Sie kennen kein dauerhaftes Verweilen an einem Ort und keine Bleibe (*muqām^{un}*) auf der Erde, stattdessen verbringen sie ihr Dasein (*yaqta‘ūna dahrahum*) mit ständigem Fort- und Herumziehen (*fī r-riḥlatⁱ wa-l-intiqālⁱ*), ohne dass sie aus den Umgrenzungen (ihrer Streifgebiete) herauskommen und ihr Territorium verlassen.“³⁴

Während der Zweck der nomadischen Mobilität, die Erschließung natürlicher Ressourcen durch extensive Weidewirtschaft, feststeht, sind ihr Radius, bzw. räumliche und zeitliche Ausdehnung wie ihre sozialen Formen abhängig von lokalen Gegebenheiten. Auch die Perspektive der Autoren kann die Schilderung der Verhaltensweisen nomadischer Gruppen mitbestimmen. Al-Idrīsī Betonung ihrer territorialen Gebundenheit ist wohl nicht so zu verstehen, dass sie nie oder selten in die Nähe von besiedelten Gegenden kommen; vielmehr sieht er ein Charakteristikum ihrer Lebensform darin, dass sie eine geschlossene Gruppe bilden, „sich mit Anderen (= Sesshaften ?) nicht einlassen, und auch denjenigen nicht trauen, die in ihrer Nähe leben, sondern immer auf der Hut bleiben und sich nur um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern.“³⁵

Das nomadische Wandern wird häufig mit dem Verb *za‘ana*, „fortziehen, reisen“ bezeichnet³⁶ und ist ein wichtiges Kennzeichen nomadischer Lebensweise: „Wer die Steppe bewohnt oder in der Nähe ihrer Bewohner (*ḡāwara l-bādīna*) lebt, mit ihnen zieht (*za‘ana*) und bestimmte Weidegebiete aufsucht, gehört zu den nomadischen Arabern (*a‘rāb^{un}*; siehe unten).³⁷ Nominalbildungen des Stammes sind überwiegend mit dem Kamel verbunden, wie *za‘ūn^{un}*, Lastkamel, *za‘inat^{un}*, Frauensänfte für das Kamel und allgemein Frau in beduinischem Kontext, so dass die Verwendung von Ausdrücken aus dieser Wortgruppe für Fortziehen und Fortziehende mit der Begleitvorstellung verbunden ist, dass Kamele das Transportmittel darstellen. In der Regel wird mit ihnen deshalb eine nomadische Form der Mobilität bezeichnet. Neutralere, auch häufig verwendete Ausdrücke für Mobilität leiten sich von dem Verb *raḥala*, „abreisen, aufbrechen“, ab. Mit dem augmentativen Verbaladjektiv *rahḥāl^{un}*, pl. *ruḥḥal^{un}*, *rahḥālat^{un}*, werden zum Teil auch nomadisierende Gruppen,³⁸ bei Ibn

³⁴ Al-Idrīsī, *Nuzha*, 33 (2. Klima, 2. Teil).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Vgl. oben, Zitat zu Anm. 29.

³⁷ Al-Azharī, *Tahḏīb*, II, 360f. (*‘arab*).

³⁸ Z. B. bei al-Idrīsī, siehe oben; Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, 484: *wa-akṭar^u l-umamⁱ l-bada-wīyatⁱ r-rahḥālatⁱ*.

Haldūn auch in Kombination mit einem von *zaʿana* abgeleiteten Ausdruck, bezeichnet;³⁹ verbreitet ist jedoch der Ausdruck zur Bezeichnung der vielreisenden, ja rastlos reisenden Scholaren, welche auf der Suche nach hochgeschätzten Überlieferungen an noch so entlegenem Orte beständig die Lande durchkreuzten und das Gesicht der islamischen Stätten der Gelehrsamkeit für Jahrhunderte prägten.⁴⁰ Eine terminologische Unterscheidung nomadischer, vorwiegend an das Kamel gebundener Mobilität von anderen Formen liegt, trotz partieller Überschneidungen, vor.

Mit den unterschiedlichen Formen, Dauer und Ausmaß der nomadischen Mobilität gerät auch die Frage in den Blick, ob verschiedene Typen nomadischer Lebensweise wahrgenommen wurden. Die Unterscheidung zwischen den saisonal wandernden Kamelnomaden und den in engerem Radius Weidewirtschaft treibenden bodensteten Zeltbewohnern haben wir bei al-Azharī bereits angetroffen. Über die Lebensweise von Kleinviehnomaden, den vorwiegend, aber nicht ausschließlich, im nordafrikanischen Kontext bekannten *Šāwiya*,⁴¹ wird selten berichtet. Eine für die sozioökonomische Beschreibung nomadischer Verhältnisse bedeutsame Unterscheidung findet sich aber in der *Muqaddima* von Ibn Haldūn (st. 808/1406) ausgeführt. Seine berühmte Studie zu den ökonomischen, sozialen und kulturellen Determinanten historischer Entwicklung enthält einen Abschnitt über die „Ethnie (*ǧīl*) der beduinischen Araber“, in dem dargelegt wird, dass ihre Lebens- und Wirtschaftsweise als eine natürliche, d. h. von naturgegebenen Bedingungen und der Entwicklung der Menschheit bestimmte Erscheinung zu betrachten sei. Seiner Darstellung ist nicht nur eine Unterscheidung verschiedener Formen des Nomadismus zu entnehmen; differenziert wird auch der Begriff der Mobilität, welcher in seiner Sicht der Nutzung bodensteter Behausungen nicht entgegensteht. Schließlich erweitert Ibn Haldūn auch den Blick auf die nomadische Ökonomie, weil neben Weidewirtschaft auch andere Erwerbsquellen, nämlich Landbau und Raub, herausgestellt werden.⁴²

³⁹ Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 112: Sie (die Türkvölker) sind Nomaden, Kamel-, Schaf-, Rinder- und Pferdehirten (*wa-hum ẓawāʿin^u raḥḥālat^{un} ahl^u iblⁱⁿ wa-šātⁱⁿ wa-baqarⁱⁿ wa-ḥailⁱⁿ*. *Ẓawāʿin^u* ist Plural des Part. Akt. *ẓāʿin*, „fortziehend, nomadisierend“; vgl. auch den Vers von Šabīb b. Yazīd b. an-Nuʿmān: *ṭaribtu wa-hāḡatnī l-ḥumūl^u ẓ-ẓawāʿin^u / wa-ḥī ẓ-ẓāʿnī tašwīq^{un} li-man huwa qāṭin^u*; Yaquṭ, *Buldān*, I, 220.

⁴⁰ Vgl. z. B. Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt al-Ḥāfiẓ ar-raḥḥāl* (Abū Quraiš Muḥammad ibn Ğumʿa, Jahr 313), *al-Muḥaddiṭ ar-raḥḥāl* (Muḥammad ibn ʿAbdalwāḥid al-Iṣbahānī, Jahr 516), *aṣ-Šūfi ar-raḥḥāl* (zu Yaḥyā b. Maḥmūd at-Taqaṭi, Jahr 584) und viele mehr.

⁴¹ Vgl. Lancaster, „Shāwiya“, 372.

⁴² Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 212 (Kap. II, 2. Abschnitt).

„Wir haben bereits gesagt, dass die Beduinen (*ahl^u l-badwⁱ*) sich einem naturnahen Lebenserhalt durch Bodenbearbeitung (*al-falḥ^u*) und Herdenwirtschaft (*al-qiyam^u ‘alā l-an‘āmⁱ*) verschrieben haben, sich in Nahrung, Kleidung, Behausung und anderen Lebensumständen und Gesittungen auf das Notwendige beschränken und sich von allem, was an primären oder sekundären Bedürfnissen darüber steht, enthalten, indem sie ihre Behausungen aus Ziegen- oder Kamelhaar, Ästen und Zweigen, Lehm oder unbearbeiteten Steinen machen. Diese sollen lediglich Schatten spenden und als Unterschlupf dienen, nicht mehr; manchmal nehmen sie auch in Felsspalten und Höhlen Wohnung. Sie nehmen nur wenig Nahrung zu sich und diese ist unbehandelt oder fast so, wenn man von ein wenig Feuer bei der Zubereitung absieht.“ –

Ibn Ḥaldūns Beschreibung der auf das Einfachste beschränkten beduinischen Speisegewohnheiten deckt sich mit modernen Berichten⁴³ und findet in einer Schilderung des Lexikographen al-Azharī Bestätigung: „Wenn die Steppeleute (*ahl^u l-bādiyatⁱ*) Sauermilch in einer zur Nahrung ausreichenden Menge haben und sich auf gutem Weidegrund befinden, dann ziehen sie dem keine andere Nahrung wie Datteln, Rosinen oder Körner vor; wenn es ihnen an Sauermilch mangelt und sie Körner oder Dattel haben, so stillen sie ihren Hunger damit und „essen Grund“, denn sie nennen alle Nahrung wie Fleisch, Brot oder Datteln „Grund“ (*tuf^l ^{un}*).⁴⁴ –

Ebenso zutreffend sind Ibn Ḥaldūns weitere Auslassungen zu verschiedenen Formen nomadischer pastoraler Wirtschaftsweise: „Wer dagegen seinen Lebensunterhalt in Landbau und Feldwirtschaft hat, für den ist die Sesshaftigkeit besser als Umherziehen (*za‘n^{un}*). Die Bewohner von festen Häusern, (*sukkān^u l-madarⁱ*), Dörfern und Bergen sind in der Regel Berber oder andere Nichtaraber. Diejenigen von ihnen, die ihren Lebenserhalt durch weidendes Vieh, wie Schafe oder Rinder, finden, ziehen für ihre Tiere zu Weiden und Wasserstellen (*fā-hum zu‘an^{un}*), denn für sie ist ein Rotationssystem der Weidenutzung (*at-taqallub^u fī l-arḍⁱ*) günstiger. Sie heißen *Šāwiya*, weil sie von Schafen und Rindern leben. Sie entfernen sich aber nicht in die Wüstenei (*al-qaf^u*), weil sie dort nicht auf gute Weiden treffen. (...). Wer aber den Lebensunterhalt in der Kamelzucht findet, zieht mehr und weiter hinaus in die Wüstengegenden (...). Auch werden die (beduinischen) Araber vielleicht durch die Verteidigung der Hügellande vertrieben, so dass sie tief eindringen in die Wüstengebiete um der Erniedrigung (einer Niederlage) zu entgehen (*nafrat^{an} ‘anⁱ ḍ-ḍi‘atⁱ*). Sie sind aus diesem Grunde die wildesten Menschen, weswegen sie

⁴³ Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 185f.

⁴⁴ Al-Azharī, *Tahdīb*, XV, 90 (s. n. *tuf^l*).

bei den Sesshaften als Wilde gelten, denen man nicht (anders als mit Gewalt) beikommen kann, und werden wie Raubtiere betrachtet. Dies sind also die (beduinischen) Araber und ähnlich wie sie sind die nomadisierenden (*zu'ūr' l-barbar'*) Berber, die Zenata in Marokko, die Kurden, Türken und Turkmenen im Osten. Allerdings suchen die (beduinischen) Araber die entlegensten Wie-deplätze auf und dringen am weitesten in die Steppe vor (*ašadd' l-badāwat'*), weil sie sich ganz auf die Kamelzucht verlegt haben, während die anderen neben diesen auch Schafe und Rinder halten.“

Bekanntlich beabsichtigt Ibn Ḥaldūn nicht eine auf Anschauung basierende Untersuchung der Umwelt, sondern eine Klassifizierung beobachteter und gewusster Einzelphänomene in einem System von Natur und Gesellschaft. Die arabischen Beduinen erscheinen in seiner Zivilisationssystematik und begründet durch sein kategoriales Denken als das am meisten von sesshaften Lebensformen entfernte Volk. Grundlage für seine Klassifizierungen ist jedoch die genaue Erfassung der wirklichen Gegebenheiten, von denen aus sein analytischer Blick zu den prinzipiellen Grundlagen von Handlungsweisen vorzudringen versucht. Typisch dafür ist die Feststellung, dass Beduinen (*ahl' l-badw'*) ihre Behausung und Nahrung nicht über das für die Befriedigung primärer Bedürfnisse Hinausgehende gestalten. Dadurch rückt er von der Vorstellung ab, dass Beduinen ausschließlich bodenvage Behausungen nutzen, ohne die Unterscheidung von sesshaften Lebensformen zu verwischen. Nomadische Mobilität erscheint hier weniger an die Form der Behausung als vielmehr an eine umfassende Lebensweise gebunden. Auch diese Betrachtungsweise ist seinem analytischen Blick geschuldet; eine gewöhnlichere Unterscheidung zwischen Nomaden und Sesshaften wird, wie z. B. bei al-Mas'ūdī (st. 345/946), am Leben in Zelt oder Haus festgemacht.⁴⁵

Ibn Ḥaldūns Hinweis darauf, dass auch (gelegentlicher) Landbau zu den Erwerbsquellen der beduinischen Araber gehört, ist zum Einen im Zusammenhang seiner Verwendung des Ausdrucks „Steppe“ (*al-badw'*) zu sehen, mit dem er, ähnlich wie Ibn Ḥauqal, auch ländliches Gebiet im allgemeinen, einschließlich des landwirtschaftlich genutzten, bezeichnet.⁴⁶ Zum Anderen aber lenkt seine Bemerkung die Aufmerksamkeit darauf, dass Weidewirtschaft zwar die grundlegende, aber nicht die einzige von Nomaden genutzte Erwerbsquelle ist. In seinem Kapitel „Über beduinische Lebensweise und die primitiven Völker und die Stämme“⁴⁷ kommt er auch darauf zu sprechen, dass Raub

⁴⁵ „Haar(zeltbewohner) und Lehm(hausbewohner) der Araber“ (*wabrahā wa-madarahā*); al-Mas'ūdī, *Tanbih*, 79; vgl. (trad.) *Le Livre de l'avertissement*, 115.

⁴⁶ *Ibid.*, 210.

⁴⁷ *Muqaddima*, 209–270.

eine selbstverständliche, nicht durch Gesetz und Sitte untersagte Erwerbsform darstellt.⁴⁸ Ohne die komplexen gedanklichen Zusammenhänge seiner Charakterisierung nomadischer Lebensweise hier nachzuzeichnen, kann die Feststellung genügen, dass beduinische Übergriffe auf die durch Steppengebiete Reisenden von unseren historischen Quellen durchgehend für die verschiedensten Epochen, mal mehr, mal weniger, verzeichnet werden. Auch für den bereits zitierten Geographen al-Muqaddasī bilden Wegelagererei und Kontrolle der Steppengebiete durch Beduinen ein Merkmal ihrer Lebensform, das er gleich mit der Schilderung ihrer bedürfnislosen Essgewohnheiten anspricht. Die Steppe sei aus diesem Grund nur mittels militärischer Unterstützung oder unter dem Schutz einer (beduinischen) Eskorte zu durchqueren.⁴⁹ Die sich aus einer solchen Position ableitende militärische und politische Stärke resultiert aus Formen der Interaktion mit der sesshaften Bevölkerung und ist ein wesentlicher Grund für die historische Bedeutung nomadischer Verbände.⁵⁰

Zu den Merkmalen nomadischer Lebensform gehören demnach

- (zeitweiliges) Leben im Steppenland,
- Mobilität zur Erschließung von Ressourcen,
- Erwerbsquellen in einer Kombination aus Weidewirtschaft, Landbau, Beutewirtschaft.

Die Angaben zu Mobilitäts- und Behausungsformen lassen auf eine Vielfalt schließen, die im regionalen und historischen Kontext jeweils genauer zu betrachten ist. Für den Maghreb zum Beispiel spricht der Geograph al-Idrisī ganz selbstverständlich von der Verbindung von Stadt und Beduinentum.⁵¹ Die Siedlungsform von Stammesangehörigen, welche im arabischen Osten oft eigene Quartiere, zum Teil in den Außenbezirken von Städten, besaßen, lässt darauf schließen, dass unter Angehörigen derselben Kerngruppen nomadische und – möglicherweise nur zeitweilig – sesshafte Lebensweise existierten.⁵²

Wie Ibn Ḥaldūns zitierte Bemerkung zu dem auf Befriedigung einfachster Bedürfnisse beschränkten Nomadenleben schon zeigt, ist die Kennzeichnung nomadischer Lebensformen mit der Wahrnehmung einer kulturellen Differenz

⁴⁸ Z. B. *ibid.*, 263. Gemeint ist allgemein Raub, die gewaltsame Aneignung fremden Eigentums (*al-intihāb*), nicht die intra-beduinische *gazwa*.

⁴⁹ *Aḥsan at-taqāsīm*, 252.

⁵⁰ Vgl. Lindner, „What was a Nomadic Tribe?“, 691.

⁵¹ Al-Idrisī, *Nuzha*, 92: al-Gadir ist eine schöne Stadt, deren Bewohner Beduinen (*badw^{un}*) sind, Feldbau betreiben und fruchtbares Land besitzen.

⁵² Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, 258: *fā-maḍā ʿalā waḡhihī yataladdadu fī aziqqatⁱ l-Kūfatⁱ (...) hattā ḥaraḡa ilā dūrⁱ Banī Ġabalat^a min Kinda*. Vgl. *ibid.*, II, 1231 (Ibn Ḥabiba): *nazaltu dūr^a Banī Asadⁱⁿ fī manāzilⁱ z-Zubair*.

zu sesshaften Lebensformen verbunden. Ein Indikator dafür ist die Verwendung des Verbalnomens *al-badāwat*^u (oder *al-bidāwat*^u).⁵³ Es bezeichnet zunächst in der Grundbedeutung das Herausziehen in die Steppe oder den Aufenthalt dort⁵⁴ und steht so in einem antonymischen Verhältnis zur Bezeichnung des Aufenthaltes im besiedelten Land durch *al-ḥaḍārat*^u. Letzterer Begriff hat eine Bedeutungserweiterung erfahren und dient auch zur Bezeichnung der sesshaften Lebensform mit ihren kulturellen Hervorbringungen. Der für seinen Reisebericht bekannte Andalusier Ibn Ġubair (st. 614/1217) z. B. spricht von *raunaq* (Schönheit) und *ḥusn*^u *l-ḥaḍārat*ⁱ zur Umschreibung der Vorzüge und Annehmlichkeiten des sesshaften Lebens.⁵⁵ Auch bei al-Maqqarī (st. 1041/1632) lässt sich die Bedeutung „des durch Menschenhand Geschaffenen“ belegen.⁵⁶ Im modernen Sprachgebrauch deckt sich seine Verwendung weitgehend mit unserem Begriff „Kultur“.

Al-badāwat^u hat ebenso eine erweiterte Bedeutung von „beduinische Lebensweise“ angenommen. Dabei bleibt der Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit zu *al-ḥaḍārat*^u häufig gewahrt, wenn gleich nicht in einer Opposition von Kultur und Unkultur; vielmehr werden kulturelle Einzelaspekte hervorgehoben. Die „ursprünglichen“ nomadischen Stammesaraber galten lange als Vorbild für die Beherrschung des reinen Arabisch. Entsprechend finden sich z. B. bei at-Taʿālibī (st. 429/1038) in einer Kennzeichnung poetischer Stile die Sprachreinheit, die aus dem Beduinentum stammt (*faṣāḥat*^u *al-badāwat*ⁱ), und die Feinheit, die aus der sesshaften Lebensweise resultiert, gegenübergestellt.⁵⁷ Doch steht diesem Ideal später die kritische Beurteilung der beduinischen Redeweise gegenüber. Ibn al-Aṭīr (st. 637/1239) sieht sich in seiner Stilkunde veranlasst zu erklären, dass er mit der gemeinhin empfohlenen Verwendung eines ausdrucksreichen Stils nicht Rohheit, Schwerfälligkeit und Unkultiviertheit des Beduinentums (*unḡuhīyat*^u *al-badāwat*ⁱ) das Wort rede.⁵⁸ Letzterer Ausdruck ist ein bekannter Vorwurf, den die Vertreter der Šuʿubīya, welche sich gegen den arabischen Anspruch auf kulturelle Vorherrschaft richtete, schon im 3./9. Jh. formulierten.⁵⁹ Eine spätere Entwicklung deutet sich bei al-Qalqašandī (st. 821/1418) an; bei ihm bezeichnet der Ausdruck *al-badāwat*^u

⁵³ Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 576; vgl. *Lisān*, XIV, 67, Spalte 1, Zeile 27.

⁵⁴ Ḥaṭṭābī, *Ġarīb al-ḥadīṭ*, I, 344: *wa-l-badāwatu al-ḥurūġ ilā l-bādiya*.

⁵⁵ Ibn Ġubair, *Riḥla*, 249.

⁵⁶ Maqqarī, *Nafh at-tīb*, I, 297 (in Bezug auf Cordoba): *...akṭar*^u *fāḍl*^{an} *bi-n-naẓar*ⁱ *ilā ġairihā mina l-mamālik li-ttiṣāl*ⁱ *l-ḥaḍārat*^u *al-ʿazimat*^u.

⁵⁷ Taʿālibī, *Yatima*, I, 34; vgl. auch III, 357.

⁵⁸ Ibn al-Aṭīr, *al-Maṭal as-sāʿir*, I, 185; vgl. I, 194.

⁵⁹ Vorgetragen und entkräftet durch al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān*, III, 12. Siehe zum Thema auch *ibid.*, I, 383f., II, 5f.

auch die Lebensform nomadischer Völker im allgemeinen, wird aber zur Erklärung der Abwesenheit von Schriftlichkeit in einigen Sprachen herangezogen und ist folglich mit der Begleitvorstellung eines Entwicklungsmangels versehen.⁶⁰ Die Ambivalenz der Eigenschaften, die nomadischer Lebensweise zugeschrieben werden, verbietet, diese auf ein Merkmal zu verdichten. Hervorzuheben ist jedoch, dass *al-badāwat*^u als eine von der sesshaften kulturell differente Lebensweise betrachtet wird, welche mit Tugenden und Mangel an bestimmten Fertigkeiten gekennzeichnet ist. Um die kulturellen Aspekte der als beduinisch bezeichneten Lebensformen zu berücksichtigen, ist diese mit dem Merkmal

- eigene, von derjenigen der Sesshaften abweichende Kulturform zu versehen.

Nomaden / Beduinen

Der Gegensatz zwischen Steppe und besiedeltem Land überträgt sich auf die Menschen, die ihr zugehören. In diesem Begriffsfeld tritt am deutlichsten hervor, dass der Nomade nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig, eine bestimmte Wirtschaftsweise repräsentiert, sondern als Angehöriger einer gesonderten kulturellen und sozialen Sphäre gilt, welche in unterschiedlichen Bewertungszusammenhängen aktualisiert wird. Er erscheint vielfach als Typus, d. h. exemplarische Verkörperung bestimmter Haltungen und Eigenschaften. Es wäre vermessen zu behaupten, an dieser Stelle ließe sich eine angemessene Vorstellung von der Vielfalt und Bedeutung der Figur des Nomaden im vor-modernen arabischen Schrifttum vermitteln. Doch zeichnen sich schon bei erster Annäherung einige kollektiv gültige, über längere Zeiträume zu verfolgende Grundvorstellungen ab.

„Leute der Steppe“ (*ahl^u l-bādiyatⁱ* oder *ahl^u l-badwⁱ*) ist neben dem Nisbe-Adjektiv *badawīy^{un}*, „beduinisch“, seltener *badāwīy^{un}*, oft auch in substantiviertem Gebrauch der im klassischen Arabischen gewöhnlich zur Bezeichnung von Beduinen verwendete Ausdruck. Das heute gebräuchliche *al-badw^u* für *ahl^u l-badwⁱ* kommt erst später auf und kann als Indikator für eine gewandelte Einstellung gelten. Daneben ist die Bedeutung „Nomade“ eng mit der für Araber im allgemeinen geltenden Bezeichnung *al-‘arab^u* verbunden, wobei im

⁶⁰ *Alladīna taḡallaba ‘alaihīm al-badāwat^u ka-l-atrākⁱ wa-s-sudānⁱ*; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ*, I, 167.

klassischen Arabisch eine weitere begriffliche Unterscheidung existierte, die erkennbar werden lässt, wie problematisch nomadische Identität bzw. nomadisches Erbe im Selbstverständnis der Araber war.

In der Sprache des Koran, der als Offenbarungsschrift in fast allen Lebensbereichen Normen und Leitvorstellungen setzt, wird „Arabisches“ (*arabīy^{un}*) in Opposition zu „Nicht-Arabisches“ (*a‘ġamīy^{un}*) gesetzt.⁶¹ Übereinstimmend damit gilt in der Lexikographie das Nisbe-Adjektiv *‘arabīy^{un}* als Bezeichnung der Zugehörigkeit zu den Arabern, ohne Ansehen der Lebensform, „auch wenn er nicht Beduine ist.“⁶² Die Ausdrücklichkeit der Ablehnung einer eingeschränkten Verwendung der Bezeichnung *‘arabīy^{un}* auf nomadische Araber macht darauf aufmerksam, dass ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen dem Nomen Generis und nomadischer Lebensform vorausgesetzt wurde. Die Bezeichnung *al-‘arab^u* für „Araber“ begegnet zwar im altarabischen Kontext noch nicht,⁶³ wohl weil die Perspektive einer transtribalen sozialen und politischen Gemeinschaft fehlte. Dagegen dokumentiert der Koran die Vorstellung eines Gemeinsamen in der arabischen Sprache. Die Zugehörigkeit zur Sprachgemeinschaft wurde deshalb ebenfalls als begriffsbestimmend für die Bezeichnung „Araber“ gesehen.⁶⁴

Die im Sprachgebrauch nicht konsequent angewendete, dennoch bedeutungsvolle und immer wieder hervorgehobene terminologische Unterscheidung des nomadischen vom nicht-nomadischen Araber durch den von derselben Wurzel abgeleiteten Ausdruck *a‘rābīy^{un}* (pl. *a‘rāb^{un}*) ist vor allem als die Bemühung um eine Abgrenzung wahrzunehmen. Diese ist motiviert durch die Vorstellung eines engen Zusammenhangs zwischen *al-‘arab^u* und nomadischer Lebensweise, wie an einigen Stellen explizit ausgedrückt wird. Der Terminus *al-a‘rābīy^u* erscheint mehrfach im Koran, wobei die Bedeutung „beduinische Araber“ unzweifelhaft vorliegt bzw. hinreichend klar wird. Zum Beispiel: „Wenn die Gruppen wieder (zu ihnen) kommen (in feindlicher Absicht), wünschten sie wohl, sie wären mit den beduinischen Arabern in die Steppe gezogen.“⁶⁵ Oder: „Und unter den Beduinen in eurer Umgebung wie auch unter den Bewohnern von al-Madīna, gibt es welche, die Heuchler sind – die sich (sogar ganz) auf

⁶¹ Koran, Sure 41 (*Fuṣṣilat*), V. 44: „Dann würden sie sagen: Warum wurden seine Verse nicht im Einzelnen erklärt? (Was soll das,) ein nicht arabischer (Koran) und ein arabischer (Gesandter)? (*Lau lā fuṣṣilat āyātuhū – a‘ġamīy^{un} wa-‘arabīy^{un}*).

⁶² *Wa-in lam yakun badawīy^{un}*: Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 40; Ibn Manẓūr, *Lisān*, I, 586.

⁶³ Dietrich, „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, 294.

⁶⁴ Ihr widerspricht schon im 10. Jh. al-Azharī, *Tahdīb al-luġa*, II, 360: *raġul^{un} ‘arabīy^{un} idā kāna nasabuhū fī l-‘arabī tābīt^{un}, wa-in lam yakun faṣīḥ^{un}*.

⁶⁵ Koran, Sure 33 (*al-Aḥzāb*), V. 20: *yuwaddū lau annahum bādūna fī l-a‘rābī*.

die Heuchelei verlegt haben.⁶⁶ In der entsprechenden lexikographischen Bestimmung des Ausdrucks ist zu beobachten, dass seine Bedeutung auch von der etymologischen Verbindung zum Ethnonym „Araber“ gelöst und auf die nomadische Lebensform und soziale Verbindung mit Arabern bezogen wird: „Ein Mann ist ein *a‘rābīy^{un}*, wenn er Beduine (*badawīy^{un}*) ist, Weidesuche betreibt (*nuḡ‘at^{un}*), Grasweide aufsucht (*intiwā^u l-kalⁱ*) und den Plätzen nachzieht, an denen es geregnet hat (*masāqīṭ^u al-ḡaitⁱ*), gleich ob er ein Araber oder ein Klient von ihnen ist.“⁶⁷ Es fällt schwer, die Verwendung des Ausdrucks in dieser Bedeutung im Sprachgebrauch wiederzufinden. Denn die Bezugnahme auf die pastorale beduinische Wirtschaftsweise bei der Verwendung des Ausdrucks ist zum Einen häufig gar nicht nachzuweisen oder steht weit im Hintergrund; zudem steht der erweiterten Verwendung des Ausdrucks das herkömmliche Verständnis entgegen, wonach, wie Ibn Manzūr festhält, „Araber“ als Oberbegriff zu gelten hat, während *a‘rāb^{un}* diejenigen Araber bezeichnet, die die Steppe bevölkern.⁶⁸

Die Verbindung zwischen dem Nomen Generis und der nomadischen Lebensweise wird nicht selten als so selbstverständlich wahrgenommen, dass auch Beduinen, nicht Sesshafte, in diesem Sinne als *al-‘arab^u* bezeichnet werden.⁶⁹ Aber obgleich die begriffliche Unterscheidung nicht durchgängig gewahrt bleibt, ist festzustellen, dass der Ausdruck *a‘rābīy^{un}* im Einklang mit der lexikalischen Festlegung verwendet wird, um beduinische Araber von sesshaften zu unterscheiden. Diese Differenzierung birgt viele Aspekte. So kann in der Historiographie auf diese Weise bezeichnet werden, wer in der Steppe, nicht in der Siedlung, zu Hause ist und sich dadurch von anderen Mitgliedern desselben Stammes oder Clans unterscheidet.⁷⁰ Ebenso bezeichnet der Ausdruck den Typus des Steppenbewohners, dessen Verhalten von auffälliger An-

⁶⁶ Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 101: *wa-mimman ḥaulakum min^a l-a‘rābⁱ munāfiqūna wa-min ahlⁱ l-madīnatⁱ maradū ‘alā n-nifāqⁱ*.

⁶⁷ Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 360; Vgl. Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 586.

⁶⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 587, Spalte 1, Zeile 12f.

⁶⁹ Dies gilt für den Sprachgebrauch Ibn Haldūns ohnehin, ist aber auch in älterer Zeit auf Schritt und Tritt zu beobachten. Der Traditionarier at-Ṭabarī (st. 310/923) bringt ein Vermächtnis von ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (st. 12/634), in dem dieser empfiehlt, *al-‘arab^u* besonders zu pflegen, denn sie seien die „Materie des Islam“. Gemeint sind die für die Eroberungen so wichtigen, ganz überwiegend beduinischen Stammesaraber. Siehe Ṭabarī, *Ta‘rīḥ*, I, 2724; vgl. Dietrich, „Das politische Testament“, 138. Ibn Manzūr selbst hält sich nicht durchgehend an die von ihm erklärte terminologische Unterscheidung (*Lisān*, VIII, 347).

⁷⁰ Mas‘ūdī, *Murūḡ*, III, § 2146: *qadima ‘alā l-Ḥaḡḡāḡⁱ -bnu ‘ammⁱⁿ lahū a‘rābīy^{un} min al-bādiyatⁱ*.

dersartigkeit, zuweilen von einer naturhaften, nicht durch die Sitten der Sesshaften berührten Gefühls- und Vorstellungswelt beseelt ist.⁷¹

Besondere Beachtung findet diese Distinktion auch, weil der beduinische Araber in der religiös-politischen Perspektive Träger negativer Eigenschaften ist, die nicht auf alle Araber übertragen werden dürfen. Diese Einstellung findet im Koran m. W. zum ersten Mal Ausdruck, könnte aber auch ein Erbe der Haltung der mekkanischen Quraisch sein.⁷² Wenn im Koran den beduinischen Arabern (*al-aʿrāb*^u) vorgeworfen wird, tiefer als andere in Unglauben und Heuchelei verstrickt⁷³ und unsichere Bundesgenossen zu sein,⁷⁴ sind damit gewiss die historischen Umstände des langsam und nicht ohne Rückschläge wachsenden Einflusses Muḥammads auf die nomadisierenden Stämme eingefangen. Doch birgt die normative Macht der gemeinhin nicht im historischen Kontext verstandenen koranischen Aussagen die Gefahr, die sesshaften Araber mitzutreffen. Al-Azharī betont daher, dass wer hier nicht zwischen Beduinen und Arabern im allgemeinen unterscheidet, diesen Unrecht tun wolle.⁷⁵ Die Abgrenzung von den im Koran gescholtenen beduinischen Arabern gehört aus dieser Perspektive also zu den Voraussetzungen eines positiven Selbstbildnisses der auf *al-ʿarab*^u bezogenen Identität. Ein Echo dieser Haltung findet sich auch in einer den Beduinen selbst zugeschriebenen erfreuten Reaktion auf die Anrede mit „Araber“ und Verärgerung über die Worte „Beduine“ (*yā aʿrābīy*^u).⁷⁶

Allerdings kann die Abgrenzung nur partiell vollzogen werden, solange Beduinen durch ihre Poesie, bzw. das von den arabischen Philologen bei ihnen gesammelte Sprachgut, das maßgebliche Sprachvorbild liefern. In auffälliger

⁷¹ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ Madīnat Dimašq*, (zu Ḥusain ibn ʿAlī) IV, 85: Ḥiṣām b. Muḥammad: „Als das Wasser über das Grab Ḥusains rann, löste es sich nach 40 Tagen auf, und es verloschten seine Spuren. Da kam ein Beduine (*aʿrābīy*^u) von den Banū Asad (die ohnehin in ihrer Mehrzahl Beduinen waren) und nahm immer eine Handvoll und besserte es aus, bis er sich darüber warf und sprach: ‚Bei meinen Eltern, wie warst du gut (*mā aṭyabaka*), und wie gut ist dein Grabmal, nachdem du nun tot bist“.

⁷² In vorislamische Zeit zu datierende Zeugnisse sind mir nicht bekannt. Doch spiegelt sich eine solche Haltung möglicherweise bei al-Ġāḥiz, wenn man seine Bemerkung nicht als einen religiös-politisch motivierten Euphemismus verstehen will: In seiner Epistel „Heimstätten und Länder“ (*al-Auṭān*, 117) vermerkt der Autor: Zu den Eigenschaften der Quraisch gehöre, dass sie nichts von der Grobheit der Araber (*al-ʿarab*^u) und Beduinen (*al-aʿrāb*^u) gehabt hätten und nichts von ihrer wilden Gier (*min ġafāʾihim wa-ġilazī ʿšahawātihim*). Eine Liste der Vorzüge, welche die Quraisch vor anderen Arabern auszeichnete, bietet auch Muḥammad ibn Ḥabīb, *al-Munammaq fī Aḥbār Qurais*, 24f.

⁷³ Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 97.

⁷⁴ Koran, Sure 48 (*al-Faṭḥ*), V. 11 (vgl. auch 49:14).

⁷⁵ Al-Azharī, *Tahḍīb*, II, 361.

⁷⁶ *Ibid.*

Parallelität zur herausragenden Stellung des altarabischen Erbes in der Sprache tritt der beduinische, der „andere“ Araber auch als ein Tugendvorbild hervor. Als eines unter vielen möglichen Beispielen soll hier nur auf die politische Mahnrede eines beduinischen Arabers (*aʿrābīy^{un}*) an den Kalifen Sulaimān b. ʿAbdalmalik (reg. 96/715–99/717) verwiesen werden. Der Redner führt eine von Etikette und politischen Rücksichten freie Rede und wendet sich gegen die indirekte, vom Kalifen an seine Beauftragten delegierte Machtausübung; er kann darin als ein Beispiel beduinischer Gesittung gesehen werden.⁷⁷

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass beduinische Akteure und beduinisches Milieu in erzählenden Darstellungen von kaum überschaubarer Zahl erscheinen, ohne dass die hier betrachteten Bezeichnungen Verwendung finden. Die Bezugnahme auf die Lebensverhältnisse der Beduinen kann sich durch Identifikation der handelnden Personen oder die dargestellten Umstände ergeben. Auch dabei werden natürlich Vorstellungen und Konzeptionalisierungen von beduinischem Leben und Sitte verhandelt, die sich in der Regel auf reale Gegebenheiten beziehen, in der Art der Thematisierung und Bewertung aber in einer eigenen literarischen Tradition stehen. Ein Beispiel bietet die Erzählung von Abū ʿAmr aš-Šaibānī (st. 213/828), Lexikograph und Sammler der Überlieferungen von und über Poeten, der eine Episode aus dem Leben des Beduinen-Dichters und Recken aus alt-arabischer Zeit, Zaid al-Ḥail (st. nach 9/630), schildert.⁷⁸

„Zaid zog aus, um seine Herde bei den Banū Badr abzuholen (denen er sie zum Weiden überlassen hatte). Zur gleichen Zeit unternahm ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail einen Raubzug gegen die Fazāra (zu denen die Banū Badr gehörten), raubte von ihnen eine Frau namens Hind und trieb eine Herde von ihnen weg. Deswegen sagten die Badr zu Zaid (als dieser anlangte): Gerade jetzt haben wir deine Herde bitte nötig (weil sie soeben von einem schlimmen Verlust betroffen waren). Da verfolgte Zaid den Räuber (um den Badr beizustehen und seine eigene Herde erhalten zu können). Jener sagte zu Hind, nachdem er weit vom Ort des Geschehens fortgeeilt war: ‚Was meinst du Hind, was (deine) Leute jetzt noch tun können?‘ – ‚Ich meine, dass sie dich suchen werden und nicht davon ablassen werden.‘ Da schlug er ihr mit der flachen Hand auf den Hintern und sprach: ‚Ihr Arsch (wenigstens) sagt nichts!‘ Das wurde dann ein

⁷⁷ Al-Masʿūdī, *Murūğ*, IV, § 2161.

⁷⁸ Zu Zaid al-Ḥail vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. II: *Poesie*. Leiden 1975, 223–25. Die Erzählung bringt Abū l-Farağ, *al-Ağānī*, XVII, 263, der (vgl. S. 256) aus einem Autograph des Sohnes von Abū ʿAmr, dem Philologen und Gedichtsammler (st. ca. 213/828), zitiert.

Sprichwort. – Zaid erreichte ihn schließlich, betrachtete ‘Āmir von Ferne und war wenig angetan von dessen Größe und kräftigem Körperbau. Da (schlich er sich an) und fiel plötzlich in das Lager ein, worauf ‘Āmir herankam. ‚Lass die Frau (die in die Kamelsänfte gehört: *az-za‘imat*“, siehe oben) und die Herde gehen‘, sagte Zaid zu ihm. ‚Wer bist du denn?‘ – ‚Ich bin ein Fazārī.‘ – ‚Nein‘, entgegnete ‘Āmir, ‚du gehörst nicht zu den Gelbzahnmäulern!‘ – ‚Lass sie frei!‘ – ‚Nicht bevor du sagst, wer du bist.‘ – ‚Ich bin einer von den Asad.‘ – ‚Nein, wirklich, du bist keiner von denen, die wie hingeschmissene Säcke auf den Pferden (hängen).‘ – ‚Lass sie endlich los.‘ ‚Erst sagst du mir die Wahrheit!‘ – ‚Ich bin Zaid al-Hail.‘ – ‚Ja, das glaube ich dir,‘ antwortete ‘Āmir (und fürchtete sich vor dem bekannten Recken). ‚Was hast du davon, wenn du mich jetzt umbringst? Wenn du es tust, werden dich die Banū ‘Āmir schon finden, und die Fazāra werden auch ausgetilgt, bis sich niemand mehr ihrer erinnert.‘ – ‚Dann lass sie los!‘ – ‚Wirst du mich denn verschonen, wenn ich dich, die Frau und die Herde ziehen lasse?‘ – ‚Nur wenn du dich jetzt ergibst.‘ – ‚Also gut,‘ sagte ‘Āmir. Da schor er ihm den Schläfenzopf, nahm ihm die Lanze weg und führte Hind und die Herde mit sich fort, um sie den Badr zurückzugeben. Über diese Begebenheit machte er Verse (...).“

Die Darstellung, abwechslungsreich erzählt durch den Wechsel der Perspektiven zwischen den Akteuren sowie durch das spannungssteigernde Frage- und Antwortspiel, spricht einige Motive an, die im beduinischen Milieu fest verankert sind: Beutezug (*ġārat*^{un}), Bedeutung der Stammeszugehörigkeit und Stammeschmähung. Als Nebenumstand erscheint die Weidewirtschaft, die hier mit Lohnhirtentum verbunden ist. Zudem bietet sich, aus der Gestaltung des Erzählers und von seiner Intention geprägt, das Bild von heroischem Tatendrang und einem Ehrbegriff, der die Konfliktbewältigung auch ohne Bluttat erlaubt; in den anschließenden Versen des Dichters deutet sich allerdings ein gewaltsameres Vorgehen an als in dieser, zu den Versen dazu erfundenen Geschichte. Die derbe Handlungs- und Ausdrucksweise ‘Āmirs gehört zu den Stereotypen der Beduinendarstellung.

Während der Beduine in Literatur und Historiographie vor allem in Bezugnahme auf die Omayyadenzeit (bis 149/750) auch in positivem Licht als eine Figur erscheint, die Vorbild und Tugendbeispiel liefert, tritt in religiös-rechtlichen und politischen Bereichen die Differenz zwischen Beduinen und Sesshaften hervor. Dabei ist die Geringschätzung des Beduinen häufig eine politisch bedeutsame Aussage, die sich als Ausdruck des Ringens um Machtverhältnisse verstehen lässt.

Der gesonderte Rechtsstatus der Beduinen wird in einem Prophetenwort angesprochen, dessen praktische Bedeutung an dieser Stelle nicht beurteilt werden kann. Ihm zufolge ist das Zeugnis eines Beduinen (*badawīy^{un}*) gegen einen Dörfler (*ṣāhib^u qaryatⁱⁿ*) nicht statthaft.⁷⁹ Ein Kommentator aus dem 12. Jh. sah das Verdikt darin begründet, dass Beduinen roh und unbedarft in Sachen der Religion und ignorant gegenüber dem offenbarten Gesetz seien; außerdem brächten sie ihr Zeugnis nie in eindeutiger Form vor (*lā yaḍbiṭūna ṣ-ṣahādata ‘alā waḡhihā*) – eine interessante Bemerkung, die wir hier nicht verfolgen können.⁸⁰ Beispiele für die Schwierigkeiten, welche die Einbeziehung der Beduinen in das islamische Recht – insbesondere Steuerrecht – verursachten, lassen sich vermutlich in größerer Zahl finden.⁸¹

Ein verbreitetes Motiv ist die ungeschliffene und rauhe Wesensart der Beduinen, die gerne ins Feld geführt wird, um ihre kulturelle Unterlegenheit zu markieren. Ein Prophetenwort besagt, dass derjenige, der sich in der Steppe aufhalte, die Rohheit der Beduinen annehme (*ḡafā*).⁸² Das Attribut der Rohheit wird, wenn auf beduinische Araber bezogen, regelmäßig mit dem Ausdruck *ḡilf^{un}* verbunden; dieser bezeichnet zunächst das Tierfell sowie den gehäuteten, von Gliedmaßen getrennten Tierkörper, wird in übertragener Bedeutung aber zur Bezeichnung des Groben, Rohen verwendet⁸³ und gewann früh die Bedeutung „roher beduinischer Araber“. ⁸⁴ Als eine schimpfliche Bezeichnung taucht der Ausdruck in politischen Verlautbarungen – Reden und kurze Äußerungen – der klassischen Literatur auf, um den Abstand zwischen dem Beduinen und den Inhabern einer überlegenen Kultur zu bezeichnen. Dabei ist immer eine Disqualifikation gemeint, die nicht nur Unterlegenheit bezeichnet, sondern auch einen Anspruch auf Machtausübung über den auf diese Weise Bezeichneten begründen soll. In der Epistel des ‘Abdalḥamīd b. Yaḥyā (st. 132/750) zum Beispiel wird aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Qais aṣ-Ṣaibānī (st. 128/746), Anführer einer gewaltigen Armee von Aufständischen, als „der Feind Gottes, der Grobe, Rohe, der beduinische Araber...“ gescholten.⁸⁵ Ähnliche Wendungen finden sich mehrfach in politischen Reden,⁸⁶ wobei der polemische Gehalt des Ausdrucks

⁷⁹ Abū Dāwūd, *Sunan*, IV, 26 (*al-qaḍīya*, 17).

⁸⁰ Ibn al-Atīr, *Nihāya*, I, 68.

⁸¹ Vgl. z. B. Ḥumaid ibn Zangawaih, *Amwāl*, III, 1267: Auch die Steppenbewohner müssen Abgaben zum *fiṭr*-Fest beitragen.

⁸² Abū Dāwūd, *Sunan*, III, 278 (*aṣ-ṣaid*, IV); Ibn ‘Abdalbarr, *Ġāmi‘*, 255; Ibn Manzūr, *Lisān*, XIV, 67.

⁸³ Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 59: *ḡilf^{un} aiy ḡāfⁱⁿ*.

⁸⁴ Ibn Manzūr, *Lisān*, IX, 31.

⁸⁵ Aṣmad Zakī Ṣafwat, *Ġamharat rasā’il al-‘arab*, II, 406.

⁸⁶ Siehe: Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, I, 3271f.: Mu‘āwiya spricht zu einem der Abgesandten ‘Alis (*la-qaḍ kaḍabta wa-la’umta aiyuhā l-a’rābiy^u l-ḡilf^u l-ḡāfi fī kullⁱ mā ḍakarta wa-waṣafta*); al-

auch unabhängig von den wirklichen Lebensumständen des Gescholtenen eingesetzt werden kann.⁸⁷ Historische Voraussetzung für diese Einschätzung des Beduinen ist, dass jener einer Bevölkerungsgruppe angehört, die dem Zugriff des zentralen Machtapparats entzogen bzw. durch ihre militärische Stärke für die Zentralmacht unmittelbar bedrohlich ist. Tatsächlich stand im Nahen Osten der hochmobile, weite Räume überspannende Kamelhirtennomadismus immer wieder und gebunden an bestimmte historische Voraussetzungen als eine politische Alternative gegen die zentrale Staatsmacht. Dabei sind größere kriegerische Konfrontationen nur eine Sonderform jener Interaktion mit der Welt der Sesshaften, in der Beduinen fortwährend ihre Interessen verhandelten, die auf der eigenen, staatlicher Ordnung nur rudimentär unterworfenen Lebensform basierten.

In dem Ausdruck *aʿrābīy^{un}* kristallisiert sich eine differenzierte Auseinandersetzung mit der nomadischen Lebensweise. Im Hinblick auf sprachliche Ausdrucksfähigkeit und Sitte, insbesondere Mannestugend, aber auch Gerechtigkeitssinn, wird dem beduinischen Araber eine Vorbildlichkeit zugestanden, die schon früh auch einen antiquarischen Blick auf das kulturelle Erbe verrät. In politischen Belangen, wo diese aktuell und machtrelevant werden, herrscht dagegen eine kritische Beurteilung vor. Das altarabische beduinische Erbe hat natürlich nicht über die Zeiten die gleiche Bedeutung behalten. Dennoch wurde die ambivalente Beurteilung des beduinischen Arabers lange Zeit, allerdings in einem gänzlich enzyklopädischen Interesse an der Bewahrung entsprechenden Traditionsguts, in der Literatur mitgeführt.⁸⁸

Mit der seit dem 6./12. Jh. seltener werdenden Benutzung des Ausdrucks *aʿrābīy^{un}* finden Nomaden vermehrt als Störenfriede und sittenlose Gesellen Erwähnung. Vorwiegend werden diese jetzt als *al-ʿarab^u* (und *al-ʿurbān^u*) bezeichnet,⁸⁹ so dass das Nomen Generis zu einer Bezeichnung der nomadischen, in Stämmen organisierten Bevölkerungen geworden ist. Der terminologische Wandel markiert auch den großen Abstand, der sich zwischen der städtischen, arabischsprachigen Bevölkerung und den in der Steppe hausenden nomadischen Gruppen eingestellt hat, weil diese an der Entwicklung komplexer Institutionen, die im Bereich von Lehre und Wissenschaft, Administration und Recht den städtischen Alltag prägten, keinen Anteil hatten. Die Klage

Ġāhiz, *al-Bayān*, II, 310: al-Ḥaġġāġ schreibt al-Qaṭari b. al-Fuġāʿa: *ġaira annaka aʿrābīy^{un} ġil^{un} ummīy^{un}*.

⁸⁷ Abū l-Faraġ, *Aġānī*, XXIII, 241: Verunglimpfung Muʿāwiyas; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, II, 323: *lā yuġirranakum min dinikum ḥādā l-ġil^{un} l-ġāfi*.

⁸⁸ Zum Beispiel: Usāma ibn Munqid, *Lubāb al-ādāb*, Index, „aʿrābī“; al-Ibšihhi, *Mustaṭraf*, II, Kap. 59 und 76.

des Gelehrten as-Subkī (st. 771/1331) über die von der Regierung ausgehaltenen Beduinen-Emire kann dies stellvertretend verdeutlichen; für ihn sind nur noch die Aspekte Störung der Ordnung und Gesetzlosigkeit erwähnenswert:

„Über die Beduinen-Emire heutzutage: Diese (Beduinen, *al-‘arab*“) sind diejenigen, die (abwechselnd) umherziehen und Lager aufschlagen. Gott hat ihnen (= ihren Emiren) reichen Lebensunterhalt vergönnt und ungeheuer (viel) Steuerrentland, damit sie die Muslime nicht mit ihren Zerstörungen heimsuchen. Zu ihren Schandtaten gehört nun, dass sobald der Sultan von einem von ihnen ein Stück Steuerrentland einzieht, sich dieser darauf verlegt, die Wege unsicher zu machen und denen Schaden zuzufügen, die ihm kein Leid getan, und diejenigen zu berauben, die kein Unrecht verübt haben. Dabei schrecken sie selbst vor dem Blutvergießen nicht zurück. (...) Viele Beduinen heiraten nicht gesetzlich, sondern nehmen die Frau einfach zu sich. Dabei gehörte sie vielleicht bereits jemandem zu, (dann) ist ein anderer Emir bei ihr abgestiegen, hat ihren Vater um Erlaubnis gefragt und sie ihrem Ehemann einfach fortgenommen.“⁹⁰

Daneben erscheint nun der noch heute gebräuchliche Ausdruck *al-badw*“ (statt *ahl*“ *l-badw*“), eine Synekdoche, welche den geographischen Raum – die Steppe – oder den Aufenthalt dort – wenn *badw*““ als Verbalnomen verstanden wird – für die Bezeichnung einer Bevölkerungsgruppe („Leute des ...“) verwendet. Dadurch dass die Bezeichnung *ahl*, „Leute, Angehörige“, gleichsam verweigert wird, leistet die Bezeichnung einer Ausgrenzung des Beduinen aus dem eigenen Kulturbereich Vorschub. Der Ausdruck erscheint zwar schon vereinzelt in der Zeit der klassischen Literatur, wenn es sich dabei nicht um eine Verschreibung handelt,⁹¹ lässt sich aber erst in späterer Zeit in gesicherter Verwendung nachweisen.⁹²

Ergebnisse und Ausblick

Die Begriffsbestimmungen der Lexikographie stellen, wie die Verwendung der üblichen Bezeichnungen für Beduinen verdeutlichen, die Lebensweise, welche aus der Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes resultiert, und eine Kulturweise, die von den Lebensformen der Sesshaften differiert, eng zusammen. Die

⁸⁹ Vgl. oben Anm. 69.

⁹⁰ Subkī, *Mu‘īd*, 47f.

⁹¹ Maqdisī, *al-Bad*‘, IV, 71. Vgl. Tahmi, *L’Encyclopédisme Musulman*, 19f.

⁹² Ibn al-‘Adīm, *Buġya*, I, 501: ...*ilā l-badw*‘ *wa-hum al-a‘rāb*“; al-Idrīsī: siehe oben, Anm. 34.

Wahrnehmung des Beduinen lässt sich aus der Quellenperspektive nicht auf die Wirtschaftsweise verengen. Die Beurteilung des Beduinen, welche sich in den Quellen spiegelt, unterliegt im Wandel der Zeiten unterschiedlichen Interessen und sieht sich bereits literarischen Traditionen verpflichtet. Die verwendete Terminologie, *ahl^u l-badwⁱ* bzw. *ahl^u l-bādiyātⁱ*, *al-a‘rābīy^u*, *al-‘arab^u* und schließlich *al-badw^u*, verweist nicht so sehr auf Unterschiede in der Lebens- und Wirtschaftsweise als vielmehr auf unterschiedliche Bewertungs- und Traditionszusammenhänge.

Die Unterscheidung des beduinischen Arabers vom sesshaften bezieht sich einerseits auf die Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes, wobei Behausungsform sowie zeitliche und räumliche Ausdehnung der Mobilität eine untergeordnete Rolle spielen. Andererseits sind sowohl die Steppe wie auch nomadische Lebensform und Nomaden selbst durch eine im Vergleich zur sesshaften Lebensform kontrastive Andersartigkeit bestimmt, die, wenn man sie aus der Asymmetrie der Fremdwahrnehmung befreit, auch als Kennzeichnung der kulturellen und politischen Eigenständigkeit der Beduinen zu verstehen ist. Obgleich die Bezeichnungen für Beduinen begrifflich – zumindest im Hintergrund – an eine eventuell mit anderen Erwerbsformen kombinierte Wirtschaftsform des Pastoralismus gebunden bleiben, ist das Merkmal der Eigenständigkeit doch so gewichtig, dass ein von der Weidewirtschaft abstrahiertes Verständnis von Beduinentum als eine von Gesetz und Sitte der Sesshaften unabhängige Lebensform mit der arabischen Begrifflichkeit gut vereinbar ist. Eine solche Betrachtungsweise entspricht offenbar in hohem Maß auch modernem beduinischem Selbstverständnis: „Once we can get away from the idea that pastoralism was a subsistence economy and look at it through Bedu eyes we can stop wringing our hands over the destruction of a traditional lifestyle; the Rwala do not see it like that at all. For them camel pastoralism provided the basic equipment to live independently from towns and the mobility to interact with settled people on their own terms. Under modern conditions camels no longer confer these advantages, which must be achieved in other ways. (...) The ends have remained the same; it is the means that differ.“⁹³ In der Perspektive der hier berücksichtigten Quellen ist der Verweis auf die Andersartigkeit bzw. Eigenständigkeit beduinischer Lebensform in der Regel – vor allem nach Ende der Rückbesinnung auf das altarabische beduinische Erbe – mit dem Hegemonialanspruch der Sesshaften verbunden und damit Ausdruck einer politischen Beziehung. Es wäre wichtig festzustellen, in wieweit diese Betrachtungsweise in der umgekehrten, beduinischen Perspektive eine Entsprechung fin-

⁹³ Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 193.

det.⁹⁴ Doch ist schon deutlich, dass die politische Unabhängigkeit tribal organisierter Nomaden zu den Kennzeichen ihrer Lebensform gehört.⁹⁵ Zudem sind die idealisierenden und romantisierenden Vorstellungen vom Beduinenleben, wie sie von einem städtischen Publikum schon in der mittelalterlichen volkstümlichen Erzählliteratur gepflegt wurden, auch vor dem Hintergrund dieser Entwicklung zu erklären.

Zitierte Literatur

- Abū Dāwūd as-Siğistānī: *as-Sunan*. Ma‘ahū *Ma‘ālim as-sunan* li-l-Ḥaṭṭābī. Ed. ‘Izzat ‘Ubaid ad-Da‘ās. I–V. Ḥiṣṣ 1388/1969.
- Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-Agānī*. I–XXIV. Kairo (Dār al-Kutub) 1345/1927–1394/1974.
- Azharī, Abū l-Manṣūr al-: *Tahdīb al-luġa*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Muḥammad ‘Alī an-Nağğār. I–XV. Kairo 1384/1964–1387/1967.
- Bocco, Riccardo: „La notion de *dirah* chez les tribus bédouines en Jordanie. Le cas des Bani Sakhr“, in: B. Cannon (ed.): *Terroirs et sociétés au Maghreb et au Moyen Orient*. Lyon: Maison de l’Orient (Série Etudes sur le Monde Arabe, 2) 1987, 195–215.
- Brekle, Herber E.: *Semantik*. München: UTB 1972.
- Dietrich, A.: „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, in: *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, Zweiter Band, Vierter Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammad*. Leiden 1966.
- : „Das politische Testament des zweiten ‘Abbasidenkalifen al-Mansur“, in: *Der Islam* 30 (1952), 133–165.
- Escher, Anton / Meyer, Frank: „Wir waren wie Nomaden...“. Mobilität und Flexibilität, die Basis der Existenzsicherung von ‚Nawar‘ in der Arabischen Republik Syrien“, in: Jörg Janzen (Hrsg.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*. Fred Scholz zum 60. Geburtstag. Berlin 1999, 201–224.
- Fück, Johann: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin 1950.

⁹⁴ Dazu gehört, dass die „alte“, gar nicht so ferne Zeit, in der die Stämme der Balqa‘ ohne staatliche Regulierung lebten, heute als die Zeit „vor der Regierung“ bezeichnet wird; vgl. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination*, *passim*.

⁹⁵ Salzman, „Peasant Pastoralism“, 164.

- Ġāhiz, al-: *al-Bayān wa-t-tabyīn*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo ⁵1405/1985.
- : *al-Auṭān wa-l-buldān*, in: *Rasā’il al-Ġāhiz*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo 1399/1979, IV, 109–147.
- Hāġġi Halifa: *Kašf az-ẓunūn ‘an asāmi l-kutub wa-l-funūn*. I–V, Beirut 1404/1984.
- Halīl ibn Aḥmad: *Kitāb al-‘Ain*. Ed. Mahdī al-Maḥzūmī, Ibrāhīm as-Sāmarrā’ī. I–VII. Beirut 1408/1988.
- Haṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad al-Bustī al-: *Ġarīb al-ḥadīṭ*. Ed. ‘Abdalkarīm al-‘Izbāwī. I–III. Mekka 1982–1983.
- Ḥumaid ibn Zangāwaih: *Kitāb al-Amwāl*. Ed. Šākīr Dīb Faiyād. I–III. Beirut 1406/1986.
- Husserl, Edmond: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd., Teile I–II. In: *Gesammelte Schriften*, 3–4. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1992.
- Ibn ‘Abdalbarr: *Ġāmi‘ bayān al-‘ilm*. Qadama laḥū ‘Abdalkarīm al-Ḥaṭīb. Kairo [1975] ³1402/1982.
- Ibn al-‘Adīm: *Buġyat aṭ-ṭalab fī ta’rīḥ Ḥalab*. Ed. Suhail Zakkār. I–X. XI,1–2: al-Fahāris. Damaskus 1408–09/1988.
- Ibn ‘Asākir: *Ta’rīḥ Madīnat Dimašq*. Šūra min nuṣḥat al-Maktaba az-Zāhiriya bi-Dimašq wa-kummila naqṣuhā min an-nusaḥ al-uḥrā bil-Qāhira wa-Marrākuš wa-Istānbūl (...). I–XIX. Medina 1407 (1986–87).
- Ibn al-Aṭīr, Dīyā’ ad-Dīn: *al-Maṭal as-sā’ir*. Ed. Aḥmad al-Ḥūfī, Badawī Ṭabāna. I–IV. (IV enthält auch Ibn Abi l-Ḥadīd: *Kitāb al-Falak ad-dā’ir ‘alā l-maṭal as-sā’ir*. I, III, IV Kairo o. J., II Kairo 1975.
- Ibn al-Aṭīr, Maġd ad-Dīn: *an-Nihāya min ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar*. Kairo (Bulāq) o. J.
- Ibn Ġubair: (*ar-Riḥla*) *Travels of Ibn Jubayr*. Ed. William Wright, M. J. De Goeje. (E. J. W. Gibb Memorial Series V). Leiden 1907.
- Ibn Haldūn: *al-Muqaddima*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, ³1967.
- Ibn Ḥauqal: *Kitāb Šūrat al-arḍ*. 2. Ausgabe Ed. J. H. Kramers. Leiden, Leipzig 1938.
- Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī: *Šaḍarāt ad-ḍahab fī aḥbār man dahab*. I–VIII. Kairo 1359/1931–1351/1932.
- Ibn Manzūr: *Lisān al-‘Arab*. I–XV. Beirut: Dār Šādir, o. J.
- Ibn Qutaiba: *Adab al-kātib*. Ed. Max Grünert. Leiden 1900.

- Ibšihhi, al-: *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. Ed. Mufid Muḥammad Qu-maiḥa. I–II. Beirut 1403/1983.
- Idrīsī, al-: *Nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-āfāq*. Ed. R. Dozy, M. J. De Goeje. *Description de l’Afrique et de l’Espagne par Edrīsī*. Texte arabe avec traduction, notes et un glossaire. Leiden 1866.
- Khazanov, A. M.: *Nomads and the outside world*. Translated by Julia Crookenden. Cambridge 1984.
- Lancaster, William / Lancaster, Fidelity: „Desert devices: The pastoral system of the Rwala Bedu“, in: John C. Galaty / Douglas L. Johnsen (eds.): *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. New York, London 1990, 177–214.
- : „Shāwiya“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 372.
- : „Ṣulayb“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 814f.
- Lindner, Rudi Paul: „What was a Nomadic Tribe?“, in: *Society for Comparative Study of Society and History* 24 (1982), 689–711.
- Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭāhir al-: *Kitāb al-Bad’ wa-t-ta’rīḥ*. Nachdruck der Ed. Clément Huart I–VI. (Paris 1899–1916) Beirut o. J.
- Maqqarī, al-: *Nafḥ at-tīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*. Ed. R. Dozy et al. I–II. Leiden 1855–1861.
- Marx, Emmanuel: “Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?”, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Antropologia delle società pastorali tibali e contadine. Le dialettica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, 101–115.
- Mas‘ūdī, al-: *Murūğ ad-dahab wa-ma‘ādin al-ğauhar*. Ed. Charles Pellat. I–VII. Beirut 1965–1979.
- : *Kitāb at-Tanbih wa-l-iṣrāf*. Ed. M. J. De Goeje. (Bibliotheca Geographorum Arabicorum). Leiden 1894. (Transl.) Carra de Vaux: *Le Livre de l’avertissement et de la revision*. (Paris 1896) Frankfurt 1986.
- Muḥammad ibn Ḥabīb: *al-Munammaq fī Aḥbār Quraiš*. Ed. Hūršid Aḥmad Fāruq. Beirut 1405/1985.
- Muqaddasī, al-: *Aḥsan at-taqāsīm*. Ed. M. J. De Goeje. Leiden 1877.
- Ogden, C. K. / Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning*. [1923]. Edited and introduced by W. Terrence Gordon. London 1994.
- Qalqašandī, al-: *Ṣubḥ al-a‘šā fī qawānīn al-inšā’*. 1. Bd. in 2 Teilen. Kairo 1405/1985.

- Rao, Aparna: *The other Nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. (Kölner Ethnologische Mitteilungen, 8). Köln, Wien 1987.
- Rosenthal, Franz: *History of Muslim Historiography*. Leiden 1968.
- Rowton, M.: „Enclosed Nomadism“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17,1 (1974), 1–30.
- Salzman, Philip Carl: „Peasant Pastoralism“, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Antropologia delle società pastorali tibali e contadine. Le dialectica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, 149–166.
- Scholz, Fred: *Nomadismus. Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*. (Erdkundliches Wissen, Heft 118). Stuttgart 1995.
- Seidensticker, Tilman: *Altarabisch ‚Herz‘ und sein Wortfeld*. Wiesbaden 1992.
- Shryock, Andrew Joseph: *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1997.
- Subkī, as-: *Mu‘īd an-ni‘am wa-mubīd an-niqam*. Beirut 1407/1986.
- Ta‘ālibī, aṭ-: *Yatīmat ad-dahr*. Ed. Mufīd Muḥammad Qumaiḥa. I–V. Beirut 1403/1983.
- Ṭabarī, M. ibn Ġarīr aṭ-: *Ta‘rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M[ichael] J[an] de Goeje u. a. Ser. I–III. Leiden 1885. Repr. 1964.
- Tahmi, Mahmoud: *L’Encyclopédisme Musulman à l’âge classique*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Usāma ibn Munqid: *Lubāb al-ādāb*. Beirut 1400/1980.
- Waṣfī Zakariyā, Aḥmad: *Aṣā‘ir aš-Šām*. I–II. Damaskus 1945–1947, 2. Aufl. in einem Band 1403/1983.
- Yāqūt ar-Rūmī: *Mu‘ğam al-buldān*. I–V. Beirut: Dār Šādir, Dār Bairūt, o. J.
- : (Mu‘ğam al-udabā’). *Yāqūt’s Irshād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*. Ed. D. S. Margoliouth. I–VII. (E. J. W. Gibb Memorial Series VI,1–7). Leiden 1907–1926.
- Zakī Šafwat, Aḥmad: *Ġamharat rasā’il al-‘arab fī l-‘uṣūr al-‘arabiya az-zāhira*. I–IV. Beirut: al-Maktaba al-‘ilmīya, o. J.