

Proceedings of the Colloquium on
Popular Customs and the Monotheistic Religions
in the Middle East and North Africa

BUDAPEST, 19-25th SEPTEMBER 1993

EDITED BY

A. FODOR · A. SHIVTIEL



EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY CHAIR FOR ARABIC STUDIES
&
CSOMA DE KÖRÖS SOCIETY SECTION OF ISLAMIC STUDIES

BUDAPEST, 1994

THE ARABIST
BUDAPEST STUDIES IN ARABIC 9-10

ISSN 0239-1619

*

KÉSZÜLT
AZ ORSZÁGOS TUDOMÁNYOS KUTATÁSI ALAP TÁMOGATÁSÁVAL
(OTKA 1994/T 002209)

CONTENTS

Preface	ix
I. GENERAL TOPICS	1
Anton M. Heinen (München): <i>Allāh – the Infinite and Omnipresent God Sought along Well-Defined Spatial Lines</i>	3
Miklós Maróth (Budapest): <i>Late Antique Science and Islam</i>	17
Dieter Sturm (Halle): <i>The Arab Geographer al-Muqaddasī, Witness of Popular Customs in the 10th Century</i>	37
Avihai Shivtiel (Leeds): <i>Some Aspects of Arabic Proverbs</i>	49
II. REGIONAL STUDIES	63
A. ARAB COUNTRIES	63
a/ Egypt	63
László Kákosy (Budapest): <i>Survivals of the Ancient Religion in Egypt</i>	65
Alexander Fodor (Budapest): <i>Arabic Bowl Divination and the Greek Magical Papyri</i>	73
Michael Winter (Tel-Aviv): <i>Popular Religion in Egypt since the Mamlūks</i>	103

Manal Abd al-Moneim Gadallah (Alexandria): <i>al-Mu'taqadāt aš-ša'biyya wa-l-kā'ināt ar-rūḥiyya</i> [<i>Popular Beliefs in Spirits</i>] . . .	119
Mohamed Abdo Mahgoub (Alexandria): <i>al-Mağnī 'alayhi wa-l-qadā' al-'urfī (Awlād 'Alī)</i> [<i>The Victim and the Customary Law at the Awlād 'Alī</i>]	141
Shawki Abd El-Kawi Uthman Habib (Cairo): <i>as-Subū'</i>	159
Saber El-Adly (Budapest): <i>Ġūlat Sīwa</i> [<i>The Female Demon of Sīwa</i>]	195
b/ Morocco	209
Mariëtte Errazki-Van Beek (Leiden): <i>The Seven Saints of Marrakesh. Tales and Traditions</i>	211
Marjo Buitelaar (Groningen): <i>Between Oral Tradition and Literacy. Women's Use of the Holy Scriptures in Morocco</i>	225
c/ Lebanon	241
Patricia Mihaly Nabti (Beirut): <i>A Comparative Study of Nidr as Practiced by Lebanese Christians, Muslims and Druze</i>	243
B. NON-ARAB COUNTRIES	255
Ildiko Beller-Hann (Canterbury): <i>Women, Religion and Beliefs in Northeast Turkey</i>	257
Francesca M. Corrao (Naples): <i>The Infraction of the Religious Codes in the Mediterranean Folk Literature. The Case of the Islamic Ġuḥā and the Sicilian Ġuḥā</i>	283

- Ida Fröhlich (Budapest): *Two Apotropaic Texts from the Jewish Museum of Budapest* 295
- István Ormos (Budapest): *The Life (gädl) of Täklä Haymanot as a Source for the Study of Popular Religious Practices in Ethiopia* 305
- M. Kristin Arat (Vienna): *Die erste Beschreibung des "Ḥaḡḡ" in der Armenischen Literatur und die Bedeutung der Rituale in der Volksreligiosität* 333

PREFACE

The present volume contains the majority of the papers read in the Colloquium which was devoted to the theme "Popular Customs and the Monotheistic Religions in the Middle East and North Africa", held at the University of Eötvös Loránd, Budapest, between 19 – 25 September 1993.

The Colloquium, which was organised by the Departments of Arabic Studies of the Universities of Eötvös Loránd and Leeds (U.K.) attracted scholars from East and West, and the variety of topics handled can bear witness to the interest shown by all present.

The editorial work of the Proceedings was not, however, an easy task since the topics could not have been arranged by any 'logical' order, owing to their wide scope and variegation. Hence, we decided to divide the 19 articles into two main sections: the first includes general topics which are not associated with any specific area or region, whereas the other section deals specifically with customs and popular beliefs which had been or are common to a specific region or clan. Thus, the reader will find in the first part articles on Allāh's infinity and the historical background of the *qibla*; how late antique science looked upon the religious teaching of masses; how an Arab geographer witnessed popular customs in the Middle Ages; Arabic proverbs. The second part accommodates articles arranged by popular customs which were and still are current in certain regions such as ancient Egyptian religious customs among the Copts; Arabic magic; popular religion in *mamlūk* and Ottoman Egypt; popular beliefs in spiritual beings in the Mediterranean; customary laws in the Western Desert; celebrations connected with the seventh day after giving birth among Egyptians; female ghouls in *Sīwa*; Moroccan saints; women's use of the Koran in Morocco; customs

connected with vowing in Lebanon; Islam and Turkish women; a Sicilian 'version' of Ġuḥā; Jewish amulets; religion and customs in Ethiopia; and the pilgrimage and popular religious rituals in Armenian literature.

Incidentally, many other related topics were raised during the discussions which followed the papers. However, their inclusion in this publication would have been, for obvious reasons, an impossible task, and it is hoped that they will be included in similar colloquia in the future.

Many colleagues and bodies have helped us in the organisation of this activity, and therefore it will be beyond our ability to list them here. However, we would like to thank in particular the members of staff of the Department of Arabic at Eötvös Loránd University for the work which they carried out so skilfully and enthusiastically. Colleagues from other departments were also very helpful. However, the main credit for the success of the Colloquium should go to all the participants who read papers and contributed to the lively discussions. We therefore take this opportunity to record our appreciation and thanks to all.

Alexander Fodor & Avihai Shivtiel
Convenors and Editors

I. GENERAL TOPICS

ALLĀH - THE INFINITE AND OMNIPRESENT GOD
SOUGHT ALONG
WELL-DEFINED SPATIAL LINES

Anton M. Heinen

University of München

Introduction

In Islam, and precisely on the background of monotheism, there always seems to have been a radical conflict between popular customs and the official religious orthodoxy, or rather orthopraxis. Such practices on the level of local populations were either considered “*Reste arabischen Heidentums*” (Wellhausen 1897), i.e. old superstitions and rites dating back to the time of *ǧāhiliyya*, or they were condemned as “*bidaʿ*”, hence unorthodox innovations. All initiatives were expected to come “from above” through revelation, or at least they had to be sanctioned by deeds, omissions, sayings, or injunctions by the Prophet promulgated through authoritative *ahādīṭ*. In the absence of an authoritative magisterium or rabbinate, one of the most effective means to universalize this monolithic system no doubt was (and still is) the *qibla*, the orientation towards the Kaʿba in Mecca, not only while performing prayer, but also for instance while slaughtering animals and in all kinds of actions till the lying down for the last rest in the grave.

However, the *qibla* was also the door through which pre-Islamic rituals and world views entered into the fortress of Islam¹ – and “post-Islamic” ideas and practices (*sit venia verbo...*) continue to enter². The Wahhābī authorities, I am told, are aware of the danger, although we might expect them to be especially fervent partisans of Mecca’s central

¹ Quite illustrative, also in this regard, is the description of Mecca and the Kaʿba given by the influential geographer Ibn al-Faḳīh (*Buldān* esp. 16-22).

² One might think of the Laser beam installed on the new mosque in Casablanca for the purpose of indicating the exact *qibla* over a distance of some 35 km.

role in the Islamic world. To the alarm not only of some politically sensitized Iranians, but also of academic Sunnīs, the religious authorities in Mecca oppose any "sacralisation" of their city by the restoration of memorable houses, graves, or whatever may be ascribed to companions of the Prophet, and even of Zamzam and Ka'ba. But on the central question what the *qibla* really means in pure monotheism they seem reluctant to reflect, and even more so to publish. Rather, new answers and clarifications in recent years have come from a re-evaluation of the historical sources with the support of modern cartography and the history of astronomy.

The vital function of the *qibla* in the monolithic structure of Islam has aroused my curiosity for some time already (see Heinen 1982: esp. 76-120), and even more so after some of my fearfully proposed theories were taken up and confirmed by recent investigations of other historians of Muslim science (see King 1985 and 1987). I believe that it is of vital relevance also to the theme we are discussing in this colloquium on "Popular Customs and the Monotheistic Religions". On a more general level, the Islamic *qibla* raises questions that are bound to affect the modern, oftentimes overly political, discussion of a possible secularisation in Islam, and that "on its own ground". No doubt, much has been written on the various aspects of the *qibla*. I therefore select only a few points that are relevant to the themes we are discussing here, or such ones that – according to my research – need clarification.

*1 Qur'ānic monotheism centered on Allāh's infinity and incorporeity:
Hence a God without contact with the physical world?*

No one doubts that from the beginning of Muḥammad's Prophetic message Allāh's infinity and incorporeity was emphasized at least as strongly in Islam as in any other Semitic tradition. Who could forget the early *sūrat al-Ihlās* (112) or the *āyat al-kursī* (Q.2.255), that cornerstone of strictest monotheism and omnipotence of Allāh, which so emphatically rejects any physical contact between the Creator and His

creation? For, “to Him belongs all that is in the heavens and the earth.... His Throne comprises the heavens and earth”.

Hence: Why should there be any *qibla* at all? God is everywhere. And wherever man turns, there he will find “the face of Allāh” – this “pantheistic” spirit represents a considerable part of Islamic tradition, especially that section that most vigorously radiates living religiosity and even mystical fervor. But there is the explicit injunction in Q.2.145: “From whatsoever place thou issuest, turn thy face towards the Holy Mosque (*al-Masğid al-ḥarām*); and wherever you may be, turn your faces towards it, that the people may not have any argument against you, excepting the evildoers of them; and fear you them not, but fear you Me; and that I may perfect My blessing upon you, and that haply so you may be guided”.

2 *The change of the qibla: A re-orientation only for political reasons?*

However, as we remember from Islamic history, this clearly fixed orientation toward “*al-Masğid al-ḥarām*” came at the end of a longer development; it was the result of a revolutionary turn around, or according to the traditionalist an-Nasā’ī (*Talāq* 75), the *qibla* was the first element that was abrogated. In the mosque of the Banū Salīma the Prophet is said to have performed two *rakʿas* of the *zuhr* prayer in the direction of Jerusalem and then to have turned around towards Mecca – obviously an explanation of the name of that mosque as “the mosque of the two *qiblas*”. This revolutionary turn around is dated into *rağab* or *šaʿbān* of the year 2, hence some 16 or 17 months after the *hiğra*, probably on reliable testimony because this remarkable event understandably stuck to the memories of many companions of the Prophet.

For our theme, the essential question raised by this turn around is whether this was truly, as some orientalists have believed, merely one of those concessionary acts by which the popular religious customs of pre-Islamic Mecca were welcomed into the young prophetic religion that until then claimed to “live from God’s words alone”; or, if we look into the future, did the Prophet, with this act, step back and leave

the determination of this most important orientation to the human ingenuity of the ablest mathematicians in the community? And what was its inner meaning then? In both cases, it would seem that Islam's strict monotheism did make some room for the human element as well.

The Prophet, similarly, did not abolish the pre-Islamic pilgrimage to the Ka'ba as he ordered the destruction of the idols inside and outside of it. The widely accepted explanation of Qur'anic scholars hinges on the so-called "Abraham legend": Because the Ka'ba was constructed already by the monotheistic Abraham, it had for all times become the centre of a cult pleasing to God Almighty. Hence the change of the *qibla* for the true worshippers from Jerusalem to the Ka'ba in Mecca was not – as non-Islamic authors repeat till this day – merely a political decision of the young Muslim community striving for independence from the Jewish nation, but the restoration of the ancient monotheistic orientation.

But, the most common explanation of western orientalists remains the political one: The Prophet turned away from Jerusalem and towards Mecca in order to gain independence from Jewish traditions, to establish and emphasize the social identity of the young community, as being neither Jewish nor Christian. The radical conclusion has to be then that the Islamic *qibla*, and perhaps also prayer itself, was and is a mere political act. Such a conclusion may adequately express the inner judgment of many of those critical authors, it may also fit a reductionary sociological evaluation of all popular customs, but it hardly corresponds with the testimony of texts and traditions about the practice of the Prophet. He did not lack political sagacity, and even shrewdness, this cannot be denied; but that ritual acts for Muḥammad were mere political demonstrations, this must be denied without hesitation as alien to all established facts accessible to us. In the face of the modern reduction of Islam to a merely political movement, an honest recognition of its authentic inner spirit demands that this point should be strongly emphasized.

In any case: If the orientation of the faithful towards Jerusalem or Mecca is considered on the more general basis of monotheism – the

more “political” aspect of the change seems of secondary importance; the inner-Islamic problem of a somewhat blemished omnipresence of Allāh is much more serious. That the faithful worshipper is told to turn towards any specific direction, this is the real problem. Thus al-Bayḍāwī, who can be proposed as a man representing a quite broad spectrum of theological expertise, in his commentary on Q.2.145 goes back a few verses and squarely insists on the verse that says that “To God belong the East and the West” (143): “No place is so constituted by its nature that it belongs especially to God more than another place and would not be interchangeable with another such (place). The concern here is not to designate a special place but to portray God’s dominion (*amr*) (over all places of the world)”³. The commentator also discusses the value of prayer performed in the abrogated *qibla* of Jerusalem, and quite revealingly cites the explanation that Jerusalem was chosen as *qibla* “in order to put the people to a test and in order to ascertain who follows you in facing towards Jerusalem in prayer and who is faithless regarding your religion out of devotion to the direction of prayer of his (unbelieving) forefathers” (Gätje & Welch 1976:130-133). Hence, both changes of the *qibla* were tests for the early Muslims, away from the heathen orientation (mind that last part of the sentence “the direction of prayer of his (unbelieving) forefathers”...) and again away from Jerusalem. Was the *qibla* then more than just a testing device?

al-Bayḍāwī curiously also gives thought to a tradition according to which Ibn ‘Abbās declared that Muḥammad observed the direction towards Jerusalem even in Mecca (before the *hiğra*?); and he tries an impossible conciliatory explanation: “To be sure, he [i.e. Muḥammad]

³ The surprising conclusion of al-Bayḍāwī, therefore, is that the *qibla* frees the faithful from any attachment to a specific location, even to the Ka’ba. In the background is probably an ancient astrological-geographical scheme of 360 privileged places (“towers” or “windows” of the Sun), known through a fragment of Tradition that was derived from Ibn ‘Abbās, from which special favours would be expected to emanate: Cf. Heinen 1982: 101f.

positioned himself so that the Ka'ba came to stand between him and the (Dome of the) Rock" (*ibid.*, 133). The historical evidence for the *qibla* observed by the Prophet in Mecca before the *hiğra*, unfortunately, is extremely scanty and controversial. Instead of opting for an early Jerusalem or Ka'ba *qibla*, the safest conjecture is probably that Muḥammad in the time before the *hiğra* did not feel bound by any *qibla* (so Watt 1981:198). But for his companions it became a vital issue in Medina, because their Meccan relatives still practiced that "direction of prayer of the unbelieving forefathers".

That the Ka'ba as such is the fixed point for the *qibla*, this is a common misunderstanding, most surprising if it is found in such a widely used commentary of the Qur'ān as that of al-Bayḏāwī; but it is quite general in modern authors, and it certainly needs a clear-cut correction: Not the building of the Ka'ba as such is the *qibla*, or the mosque in Mecca as the Qur'ān seems to say quite literally, but only a point between the water-spout (*mīzāb*) over its north-western sidewall and the corner on the western side.⁴ The Ka'ba surely is circumambulated by the faithful, but the structure itself in the center of that circle merely gives the faithful their orientation towards the Creator of the universe. Always the same direction of all worshippers is maintained, along one and the same imaginary line passing through the building of the Ka'ba; and that is definitely not the direction towards Jerusalem or another such geographical location, even if the fervent worshipper on his long pilgrimage may sometimes forget. As was said before, it is still debated whether in the Mecca before the *hiğra* the Prophet observed any *qibla*, perhaps a vague *qibla* towards the East as the Christians predominantly did from early on, or the "Jewish *qibla*" towards Jerusalem. But if the Prophet respected the Ka'ba, as long as he remained in Mecca (and all indications are that he did), he must have stood facing towards the south-eastern horizon. For, the structure of the Ka'ba is aligned in such a way that the major axis points to the rising of Canopus on the south-eastern horizon. The *qibla* is not towards the

⁴ See Wensinck's article "*Kibla*" in *EI* & *EP*, with the sources quoted there.

Black Stone, as often believed,⁵ but exactly the point between the *mizāb* (water-spout) over the north-western wall and the western corner of the Ka'ba.

This then is the essential and newly clarified point: The Ka'ba itself is aligned according to an astronomically determined direction, namely towards the rising of Canopus on the southern sky. Such an astronomical alignment was known to medieval Muslim scholars, but it has been re-discovered with modern cartographic methods in recent years and almost sensationally published by Gerald Hawkins and David King.⁶

The conclusion, then, is quite clear: The Ka'ba itself is not "the most sacred shrine of Islam", in the sense those words usually have. According to the traditions, not even the Prophet took the trouble to enter it whenever he was in Mecca. It is rather like an instrument that collects and redirects human striving towards a cosmological point; however, it is not immediately obvious for which reason. Only this much seems to be clear that already at the time of the Prophet the ultimate goal of this *qibla* was sufficiently indefinite and impersonal so

⁵ This argument has often entered into the dialogue between Muslim and non-Muslim scholars, cf. Halevi's biting scorn in his *Kuzari* about the adoration of a stone: "Fast möchte man sagen, dass der wiederholte Ausspruch Gottes: 'Ihr werdet dort anderen Göttern dienen, Holz und Stein' (*Devarim* 28, 64, 36) sich auf die einen bezieht, die das Holz, und auf die andern, die den Stein anbeten und denen wir leider mit der Zeit ähnlich werden" (Cassel 1990:355).

⁶ "The *qibla* walls on some medieval mosques were intended to be 'parallel' to one wall of the Ka'ba, this 'parallelism' being achieved by facing the mosque towards the same astronomical horizon phenomena as one would be facing when standing in front of the appropriate wall of the Ka'ba... The use of astronomical alignments (and also directions associated with the winds) for the *qibla* was actually favoured by the religious authorities over the *qibla* directions which were computed by medieval Muslim astronomers using available geographic data and correct trigonometric formulae" (Hawkins & King 1982:102). It should be noted in this context that an anachronistic recourse to spherical trigonometry can surely not be expected during the first centuries of Islamic history: Not only were the geographical distances, and hence the longitudes, of most places only vaguely known; more important was perhaps the lack of a widely shared cosmological world model of a globular universe. Spherical trigonometry, after all, can only be applied to a globe...

that no immediate clash with the principles of Islamic monotheism could occur. The "cleaning" of the Ka'ba from all idols, as the modern Waḥḥābī reaction against any forms of "sacralisation" inside the precincts of *al-Ḥarām*, all such purist monotheistic action tended to emphasize the "purely directional aspect" of the *qibla*. The fact that the building of the Ka'ba gradually again became the main focus for Muslim worshippers, this has to be ascribed to the power of popular customs, as we study them here.

The orientation of the early Muslims definitely went *beyond* the Ka'ba, and no one needs to be concerned about the polytheistic misuses of the Ka'ba in pre-Islamic times. They were, according to al-Mas'ūdī (*Murūğ* IV, 47; transl. Pellat: § 1373), a cult of Sun, Moon, and the five planets, according to others the idol-worship of Hubal and the other Arabian deities, or even of Christian saints. But if the Ka'ba was not that place where a special divine presence was to be sought, towards which final goal did it direct the faithful?

3 *The qibla and the Throne of Allāh: The Ġahmiyya-controversy. Is Allāh truly (physically?) present in our universe?*

The remarkable thing about the *qibla* is that some essential points in its traditional fixation till this day and age still puzzle even experts like E.S. Kennedy. When I sought help in his commentary on al-Bīrūnī's *Tahdīd al-amākin*, certainly one of the most informative treatises on medieval mathematical geography and especially also the determination of the *qibla*, I was quite surprised to find a question mark just where I wanted a clear answer: "Among those working on this problem [i.e. the *qibla*], he who solved it by observation of the pole, known as Capricorn (?), is nearest to the truth, because its constant position gives the direction of the course"⁷. Although the name for "Capricorn" (*al-ġadī*) is clearly written in the Ms., Kennedy is sure that it cannot have

⁷ Ali 1967:13; Kennedy 1973:3 "3. First Remarks on the *qibla* (35:4-38:19)".

the usual meaning here, and he ventures that "it is a scribal corruption of some alternative designation of the pole (*qutb*)".

The problem becomes even more obscure when we find the same expression used in an *urğūza* on the *qibla* by the famous navigator Ibn Mağid, which probably was composed in a locality far to the South of Mecca (Ferrand 1928:209). In the latter case the fixation of the *qibla* is even more mysterious because Ibn Mağid proposes that one should place a human figure at the point of *al-ğadī* (Ferrand adds: "par la pensée", which does not really explain anything); and for the times when the pole-star disappears one should have other fixed points on the ground. The latter addition makes one wonder whether Capricorn is not the right star configuration after all, namely at its rising and setting point. The use of the human figure, on the other hand, may remind us of the temptation of Iblīs especially in *Şūfī* texts; but it is especially illustrative of the problematic function of the *qibla* in a monotheistic tradition like Islam.

As a matter of fact, the sign of Capricorn as pole for the fixation of the *qibla* was used by many other Muslim scholars of the Middle Ages. The astronomical reason is obviously the fact that at the winter solstice the sun is entering the sign of Capricorn, hence its rising point could be and was used for the exact determination of the *qibla*. Its usefulness, it may be suspected, had become more obvious also, because the Muslim calendar had become somewhat "instable" through the prohibition of intercalation (*nasi*;⁸ cf. Q.9.37)⁸.

On the other hand, and that opens up new avenues for a better understanding of the role of the *qibla* in early Muslim religious cosmology, the throne of Allāh was also located inside the sign of Capricorn. The same *Sūra* 9 ends with the adoring acknowledgment of "the Lord of the Mighty Throne"⁹. Even the distance of this throne was known

⁸ It still remains somewhat obscure how the lunar calendar entered into the pre-Islamic fixation of a *qibla*. Cf. Hawkins & David 1982:106ff.

⁹ "God is enough for me. There is no god but He. In Him I have put my trust. He is the Lord of the Mighty Throne". (Q.9.130 - Arberry's transl.)

to Ibn ʿAbbās: “From the seven heavens up to the throne there is a distance of 36,000 years” (Heinen 1982:134). According to ʿAlī b. Abī Ṭālib, it was imposed on the Sun as its course to cover this distance and make his reverence before the throne: “When the Sun rises, the two who are given charge over it rejoice with it. They follow it on its course until, at its pole, it comes in front of the foundation of the throne; and it prostrates in adoration. Then it is told: ‘Go forth!’ And it proceeds by the power of God, the Mighty and Glorious. When it rises its face spreads light over the seven heavens, and its backside over the people of the earth. – In the celestial sphere there are 360 towers; every tower among them is bigger than the Arabian Peninsula. The Sun has a station in every tower among them in which it stays, until it comes to its pole” (*ibid.*, 149).

For Muslim theologians throughout Islamic history the association of the infinite Creator with “His house in Mecca” apparently became less of a speculative problem than His connection with His throne so clearly enunciated in the revealed book. As ad-Dārimī’s (200-282/816-895) *Kitāb ar-radd ʿalā al-ḡahmiyya*¹⁰ shows, the purely metaphorical interpretation of Allāh’s sitting on the throne was rejected as not doing justice to the Qurʾānic and traditional texts. The question, therefore, arose how the really and physically existing throne of Allāh could be integrated into a “chaste monotheistic theology and practice of Islam”. Such intellectual efforts of Muslim theologians, trying to keep the Omnipotent Creator inside of the cosmos, but not physically connected with His creatures, continued over the generations throughout the Middle Ages and up to the present time. Considering the intellectual consequences, it can be expected that a totally secularized world will be considered as threatening as an exaggerated “sacralisation” of Kaʿba and *qibla*. About the latter part, I am sure, much more reflection will be necessary, especially also when the Creator is no longer distinguished from His throne, i.e. when He is believed to be reached by man’s mathematical, astronomical, or even physical science.

¹⁰ Cf. ad-Dārimī, *Radd* esp. 27; and Heinen 1982:57-61.

4 *The meaning of space and geography for modern Islam: "Religious (or: sacred?) geography" in the Islamic tradition?*

It is especially the pilgrimage (*ḥaǧǧ*) in Islam which manifests the spatial dimension of a monotheistic faith and practice.¹¹ If, on the one side, our curiosity is raised with respect to the survival and the modifications of older conceptions and attitudes - on the other side, we are urged to reflect on the peculiar determinations of space, geography, human existence on this earth as they emanate from the Islamic monotheistic tradition.

Thus we know that the *qibla* had a social significance in Mecca, too: The community was socially structured on the basis of parts of the Ka^cba. - In this regard the Prophet acted as reformer, refusing to continue the old system (only some exceptional privileges were kept). The central function of the *qibla* in Muslim geography has led some scholars to speak of a "sacred geography" of Islam. The textual evidence is already found quite convincingly in a treatise of the 12th-century Egyptian scholar ad-Dimyātī: "The Ka^cba with respect to the inhabited parts of the world is like the centre of a circle with respect to the circle. All regions face the Ka^cba, surrounding it as a circle surrounds its centre, and each region faces a particular part of the Ka^cba"¹². The curious thing about this text is not so much that it nicely demonstrates how far the Hellenistic world view of a circular cosmos had penetrated into the minds of traditional legal scholars reared on *Qur'ān* and *sunna*; but almost contemporary is a text by the Spanish Jewish writer Halevi in the *Kuzari*, where he comments on the *Book Ġazīra* by saying that God's temple is situated in the middle of a rectangular space: "... seven doubles, six planes along six sides and the holy temple in the middle. Praised be His glory from His location. He is the location of the world, but the world is not His location (place?)" (IV.25; Cassel 1990: 387). Since the regions in Muslim geography are related to the sides of

¹¹ This has been impressively illustrated by the recent monograph of Faroqhi (1990).

¹² Quoted in King 1985:321.

the Ka'ba, this picture of a temple in a rectangular space is obviously more precise than the circular arrangement.

It would also agree with the curious cosmology of Cosmas Indicopleustes who in the 6th century described the "truly biblical form of the universe" (*Topographie*).

The *qibla*, in our modern age of "scientism" (Nasr 1993: esp. 173ff), has become an emblem of the scientific spirit which is said to have been permeating Islam ever since its beginning. Thus navigational instruments, compasses and tables are distributed in great quantities by Saudi Airlines. As we learnt recently at the opening ceremony of the new mosque in Casablanca, even Laser beams reaching as far as 35 km are installed on new buildings to indicate the scientifically exact *qibla* for all citizens at any time; – and historians of science refer to the treatises of Arabic mathematicians on the trigonometric calculation of the *qibla* to conclude how eminently scientific Islam is. The awkward problem, however, is that most of this scientific accurateness is of recent date, that it is the result of a modern misunderstanding of the traditional meaning of the *qibla*. The master mathematicians of the Arabs, certainly, deserve our respect and even admiration; but they usually had little influence on the fixation of the *qibla* for new mosques (buildings at such scientific centers as Samarqand are the notable exceptions). In the glorious times of Islam there was such a tolerance with regard to the *qibla* that in the same city one legal school could fix the *qibla* in a western and the other in a southern direction; attempted corrections by people who knew better were simply rejected; this is most clearly stated in al-Bazdawī's personal and highly interesting treatise on the *qibla* (see King 1983).

REFERENCES

A. Primary sources

- al-Bayḍāwī, *Tafsīr* = Gätje & Welch 1976.
 al-Bīrūnī, *Tahdīd* = Engl. transl. Ali 1967.
 Cosmas v. *Topographie* = Cosmas Indicopleustēs: *Topographie Chrétienne*. Edited by W. Wolska-Conus. 3 vols., Paris 1968.
 ad-Dārimī, *Radd* = Abū Saʿīd ʿUṭmān b. Saʿīd ad-Dārimī, *Kitāb ar-Radd ʿalā l-ġahmīya*. Edited by G. Vitestam. Lund & Leiden, 1960.
 Ibn al-Faqīh, *Buldān* = Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Kitāb al-Buldān*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden 1885.
 Halevi, *Kuzari* = Cassel 1990.
 al-Masʿūdī, *Murūġ* = Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Masʿūdī, *Murūġ ad-dahab*, ed. Paris; transl. by Pellat.
 an-Nasāʿī, *Ṭalāq* = Abū ʿAbdarrāḥmān Aḥmad b. Šuʿayb an-Nasāʿī, *Sunan bi-šarḥ as-Suyūṭī, Ṭalāq*. Beirut, n.d.
 Qurʾān = Engl. transl. Arberry 1955.

B. Secondary sources

- Ali, Jamil. 1967. *The Determination of the Coordinates of Cities. al-Bīrūnī's Tahdīd al-Amākin*. Beirut.
 Arberry, Arthur J., transl. 1955. *The Koran Interpreted*. London: Allen & Unwin.
 Cassel, David. 1990. *Der Kusari. Übersetzung ins Deutsche und Einleitung*. Zürich.
 EI¹ = *The Encyclopaedia of Islam*
 EI² = *The Encyclopaedia of Islam*
 Gätje, Helmut & Alford T. Welch. 1976. *The Qurʾān and its Exegesis*. London and Henley. (Contains a partial translation of al-Bayḍāwī, *Tafsīr*.)
 Ferrand, G.. 1928. *Introduction à l'astronomie nautique arabe*; Paris. (Repr. Frankfurt, 1986).

- Faroqhi, Suraiya. 1990. *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*. München & Zürich.
- Hawkins, Gerald S. & David A. King. 1982. "On the Orientation of the Ka'ba". *JHA* 13.102-109.
- Heinen, A. M. 1982. *Islamic Cosmology*. Beirut.
- Kennedy, E. S. 1973. *A Commentary upon Bīrūnī's Kitāb Tahdīd al-Amākin*. Beirut.
- King, David A. 1983. "al-Bazdawi on the *qibla* in Early Islamic Transoxania". *JHAS* 7.3-38.
- . 1985. "The Sacred Direction in Islam. A Study of the Interaction of Religion and Science in the Middle Ages". *Interdisciplinary Science Reviews* 10/4.315-328.
- . 1987. "Makka. 4. As the Centre of the World". *El²* VI, 180-187.
- Nasr, S. H. 1993. *The Need for a Sacred Science*; New York.
- Watt, W. M. 1981. *Muhammad at Medina*. (Repr. in Karachi, Pakistan.)
- Wellhausen, J. 1897². *Reste arabischen Heidentums*. Berlin.
- Wensinck, A. J. "Kibla". *El¹* & *El²*.

LATE ANTIQUE SCIENCE AND ISLAM

Miklós Maróth

Péter Pázmány Catholic University, Budapest

*The science of the philosophers and the science of the multitude**

It is a well known fact that Proclus, the leading philosopher of the Neoplatonic school in the fifth century, used the word *οἱ πόλλοι* in double meaning. The word traditionally meant the 'multitude', the average people, and, especially in the works of the proud pagan philosopher(s), it got a new meaning: the Christians, who represented the average people and the multitude in the cities.

Proclus describes the difference between the philosopher's views and that of the multitude in his commentary on the fifth book on Plato's *Republic* by saying that *the philosophers like to know the universals and the 'lovers of opinion' (i. e. the common people) like to know the individuals*¹. The multitude seeks to know many beautiful things, the philosopher seeks to know the absolute beauty.

One has the impression that our text makes hint on the common people who, deceived by their senses, take the many shadows of our sensible world for real beings, whereas the philosophers who know the world of the ideas only acknowledge the beings of the intelligible world.

This interpretation of the text which is fully compatible with Plato's philosophy is seemingly right. It is, however, not acceptable in its late antique social and cultural setting. In the fifth century A. D. the philosophical struggle about the criterion of the truth was over and there was a new struggle between the pagan philosophy of the initiated

* The science of the philosophers vs. popular science.

¹ Proclus, *Comm.* 258: "Τὴν διαφορὰν τῶν φιλοσόφων ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς Πολιτείας πρὸς τοὺς φιλοδόξους λαβεῖν ἐθέλων τελευτῆ μὲν εἰς τὸ δεῖξαι τοὺς φιλοσόφους τῶν καθόλου τὴν γνῶσιν ἀσπαζομένους, τοὺς δὲ φιλοδόξους τῶν μερικῶν."

few and the popular wisdom of the Christian multitude. The Christians, as the example of the church fathers show, were not ignorant. They were well versed in the contemporary popular scholarly traditions. The great Christological debates of the fourth century provide us with enough evidence to prove how different the two kinds of knowledge were in their character.

The extant works of the Alexandrian Neoplatonic school of philosophers contain the physical, psychological, etc. teachings of the professional scientists, whereas Sextus Empiricus' attacks are launched against a different kind of 'dogmatic' knowledge. The Neoplatonic school followed Aristotle's lead, Sextus' polemics are mainly directed against the Stoics and Epicureans. The church fathers did not base their theological proves on the Aristotelian tradition, their argumentation is similar to that which is in the cross-fire of Sextus' critics.

In the following I want to quote some items of the inferences on God's nature from the fourth century Christian works of theology.

"If men are similar to the irrational animals in their body and they are different because of their rational capacity, then God is similar to men in His body and different in His mental capacity.

If... fire does not change the nature of iron, then the unity of God with body does not change the [human] body.

If man has soul and body which remain the same in spite of their unity, then it is much more so that Christ being God in a human body preserves both of them without change and confusion"².

All these inferences can only be interpreted as sign inferences of the late antique period, the theory of which is well documented in Galen's, Sextus' etc. works. Sign inferences of this kind were used also in the Epicurean philosophical school as well as in different medical schools.

² Bellini 1977:78. e.g.: "εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἐνότητι ὄντα. πολλῶ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἐκότερα διαμέροντα καὶ συγγεόμενα."

If we turn to a classical *passee* concerning the Muslim rational theology, we find the following description.

A well known classical summary of the teachings of the Mutakalims is the Chapter 73 of Maimonides' *Dalāla*. In this chapter the essentials of the Muslim rational theology are summed up in twelve propositions. The first three of them are concerned with the discontinuous structure of the material world, or to put it in other words: they are concerned with the atomic structure of bodies and time.

In the first proposition we learn of the nature of atoms that they are devoid of magnitude and they are completely similar to each other. The bodies consist of the conglomeration of these homogeneous atoms.

This teaching of the theologians imply their view of the atomic structure of time as well. As the bodies arise from the unification of small indivisible parts (الجزء الذي لا يتجزأ), so the time is the sum total of short, indivisible instances³.

These two propositions must also entail the atomic structure of movement. In harmony with this necessary consequence the Mutakalims denied the difference in velocity. Their occasionalism prepared the ground for the assertion that God recreated all the bodies in all instances of the discontinuous time in different parts of the discontinuous place. In this case "the motion of the slower object was interrupted by fewer moments of rest"⁴.

The atomist theories rejected the existence of the universals. In the tradition of Islam the philosophers seem to be the heirs to the selected few of the Greek scientists and the theologians inherited the more popular wisdom of the Greek multitude which has been attached to atomism and similar theories admitting only the existence of individuals.

³ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73: "وكذلك الزمان ينتهي إلى آفات لا تقبل القسمة"

⁴ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73: "الحركة التي نسميها بطيئة تظللتها سكنات أكثر"

The two versions of the atomism

The Greek and Arabic versions of the atomism are similar in a certain respect and different in another respect as well as the Democritean and the Epicurean theories of atomism were similar and different in the Greek philosophical tradition.

In the first instance the Democritean and *kalām* atomism seem to be identical. There are two constituent parts in the world: the atoms and the void. The material world consists of atoms which, falling down in the endless void, collide and connect themselves.

These are the basic views of the Epicurean theory as well. In spite of all similarities there are essential differences between the Democritean and the Epicurean atomic theory.

1. First, in Democritean philosophy all events are necessary. According to this necessitarian physics everything that happens is determined by natural causes or a chain of natural causes.

Countless atoms of various shapes, sizes and weights (Barnes 1986: 365) are in motion in the empty space. They *necessarily* collide and become entangled and their complex induces a vortex-like motion which *necessarily* brings about a world. "No thing comes about in vain, but everything for a reason and by necessity"⁵.

Epicurus, on the other hand, needed free will and freedom of action in his ethics. He introduced a new physical concept which was known as 'swerve of the atoms'. The significance of the swerve of the atoms was summarized by Cicero as well. He writes in his *De fato* as follows:

"But Epicurus thinks that the necessity of fate is avoided by the swerve of atoms. Thus a third type of motion arises in addition to weight and impact, when the atom swerves by a minimal interval, or *elachiston* as he terms it. That this swerve occurs without a cause he is forced to admit in practice, even if not in many words. For it is not through the impact of another atom

⁵ Guthrie 1980: II, 400; Barnes 1986:412-413; Daiber 1980: 67 B 2; Cicero, *Academica* 2, 55. Diogenes Laertius, *Vitae* 9.45: "Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι ...".

that an atom swerves. How, after all, can one be struck by another if atomic bodies travel perpendicularly in straight lines through their own weight, as Epicurus holds? ... Epicurus' reason for introducing this theory was his fear that, if the atom's motion was always the result of natural and necessary weight, he would have no freedom, since the mind would be moved in whatever way it was compelled by the motion of atoms, preferred to accept this consequence that everything happens through necessity than to rob the atomic bodies of their natural motions"⁶.

The existence of the Epicurean world and of every individual being in it was supposed to be due to the chance event of the swerve, so Epicurus succeeded in abandoning the causal determination of everything that happens. The Democritean and Epicurean atomic theory can be distinguished by the substantial difference of necessitarianism which is due to the natural causes, on the one hand, and denial of causality, on the other.

The denial of causality in Epicurus' atomism made the physical causes superfluous and threw the door open to a divine interference when explanation was needed.

Wolfson has pointed out that the theory of 'swerve' was known in the Arabic literature (Wolfson 1976:490-491). This characteristic view of the Epicurean atomism was accessible in Pseudo-Plutarchus' Arabic version, where one can read that atoms sometimes move with an 'inclination and bending' (على ميل وانعطاف) (Daiber 1980:126). Saadia Gaon makes a hint on the side-movement of the atoms describing the doctrines of the school which derives the physical world from chance in his great work known as *Imānāt wa-ī'tiqādāt* (I. 3, 9th *madhab*). The doctrine which is referred to with the expression (الاتفاقي المذهب) can only be the Atomism in its Epicurean version.

⁶ Cicero, *De fato* 22-23; *id.*, *De finibus* I, 6, 19: "nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa; ...)". The same idea in Lucretius, *De rerum natura* II, 253-254: "declinando ... fati foedera rumpat ...".

Wolfson admits that there is no direct mentioning of the swerve in the Muslim theological literature, because in the Islamic occasionalism God created the world in every moment in a new combination. In this occasionalistic approach the theory of swerve was indispensable, when they, making place for God, wanted to break the necessity of the natural causes, but it was useless, when God has been introduced, who was an excellent substitute for any chance collision. The Mutakallims were in a bad need of the Epicurean atomism, which denied causality (Wolfson 1976:468), but once having accepted this version of the atomism they did not need its ultimate foundation in the chance inclination of atoms, because God became their explanatory principle.

“God was regarded by the *mutakallimūn* as being the direct cause of everything that happens in the world, which meant a denial of causality. It is this denial of causality on purely religious grounds that made them predisposed to the acceptance of atomism, which in their minds was historically associated with the denial of causality, even though at the same time, on similar purely religious grounds, ... they rejected chance, despite its being historically associated with the atomism accepted by them. Evidently it was simpler for them to substitute their omnipotent God for chance than to harmonize Him with causality” (Wolfson 1976:468-469).

Thus in the Ash‘arite theology it became a canonised doctrine that God was the only and ultimate cause of everything in the physical world and the other causes, the so called ‘natural causes’, which were in the center of the philosopher’s interest in Physics, Metaphysics and Logic (as the middle term of a syllogism), did not play in the *kalām* theory any significant role.

2. The other significant difference between Democritean and Epicurean physics concerns the structure of space and time. Democritean atomism holds the view that “full and empty are elements, calling the one ‘being’ and the other ‘not being’” (Barnes 1986:312; Aristoteles, *Metaphysika* 985 b 5). Beyond ‘full’ and ‘empty’, i.e. the atoms and the

void, there is nothing. Atoms and bodies made up by atoms move along the endless empty space.

After the Aristotelian discussion of movement which resulted in a concept of the world as a continuous structure (in his theory the continuity of space implied the continuity both of time and movement, because – as Aristotle has pointed out – they are correlative notions) Epicurus developed his own theory of minima. After Aristotle Epicurus who put forward the theory of the atomic structure of the material world was necessarily compelled to propound the view that in harmony with the atomic structure of the material world space and time were consisting of minimal indivisible units as well. To put it in other words: space and time, as well as material, were composed of minimal, indivisible parts⁷. This is also a substantial difference between the Democritean and Epicurean version of atomism.

If we consider this difference to be a prime factor in our examination, we have to say that the *kalām* atomism takes up the Epicurean philosophy of nature. Maimonides begins his exposition by saying that “time consists of instances” which “do not admit division, because the shortness of their duration”⁸. In the following sentences Maimonides makes an explicit reference to the complementary nature of distance, time and movement in Aristotle’s physical doctrine⁹. If one of them is

⁷ Asmis 1984: 283 n. 25; Simplicius, *In Ar. Phys.* 618.16-20; Sextus Empiricus, *Adversus Physicos* II, 142: “Πρὸς μὲν οὖν τοὺς εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι λέγοντας τὰ τε σώματα καὶ τοὺς τόπους καὶ τοὺς χρόνους (οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς) ταῦθ’ ἤρμοξε λέγειν· οἱ δὲ πάντα εἰς ἀμερῆ καταλήγειν ὑπειληφότες, ὡς οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον, νεανικωτέροις μᾶλλον ἐνέχονται ἀπορίαις ... κτλ. Diogenes Laertios, *Vitae* 10.72: “ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν ...”.

⁸ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73, 3:

“الزمان مؤلف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها.”

⁹ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73:

“أنهم رأوا بلا شك براهين أرسطو التي برهن بها أن المسافة والزمان والحركة المكانية ثلاثها متكافية في الوجود”

divisible or indivisible, the remaining two must have the same accident¹⁰. After the elaboration of the Aristotelian concept of movement the Democritean doctrine of the continuous movement in the continuous time in a discrete material world was hardly tenable. Maimonides' words clearly indicate that the *kalām* theory is to be connected with the post-Aristotelian philosophical tradition.

If Epicurus made the necessary modification in the concept of time, he had to modify the concept of movement as well. From his concept of time follows that movement cannot be continuous either. The above quotation from Sextus Empiricus (*Adversus Physicos* II, 142) shows convincingly enough that Epicurus reduced motion to minimal, indivisible parts. Cicero speaks of the swerve of atoms saying that the atoms during their endless movement decline with a 'minimal interval'¹¹ which cannot be reduced to a smaller one¹².

The theory of swerve presupposes minimal units in motion and space. This theory is an indirect proof for the existence of the minimal quantities of time and space. Simplicius is our direct proof. He says in his commentary on Aristotle's *Physics*: "For they [i. e. the Epicureans] say that motion, magnitude and time have partless constituents, and that over the whole magnitude composed of partless constituents the object moves, but at each of the partless magnitudes contained in it it does not move but has moved"¹³. Epicurus' atoms fall down with a continuous

¹⁰ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73: "بانقسام أحدها ينقسم الآخر وعلى نسبه"

¹¹ Cicero, *De fato* 22: "... cum declinat atomus intervallo minimo ..."; Lucretius, *De rerum natura* II, 243-244: "Quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest / corpora, nec plus, quam minimum, ...".

¹² Cicero, *De finibus* I, 6, 19: "declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus".

¹³ Simplicius, *In Ar. Phys* 934.18-30: "ἐξ ἀμερῶν γὰρ καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸν χρόνον εἶναι λέγοντες ... κτλ". On the theory of motion: Asmis 1984:276-290.

movement. Simplicius' atoms do not continuously move, because they are, after having moved in every indivisible part of space in rest¹⁴.

3. The theory of motion in the Muslim *kalām* is not entirely identical with what is to be found in Epicurus' letter to Herodotus, but it bears the unmistakable marks of the Epicurean tradition as related by Simplicius and Sextus Empiricus. This sweeping statement is supported by the following considerations.

Maimonides says that movement is transition from one unit to another unit (Maimonides, *Dalāla* Ch. 73: تلك الحركة هي انتقال جوهر فرد من (الأجزاء من جوهر فرد إلى جوهر فرد يليه فيلزم أن لا تكون حركة أسرع من (حركة). The theory of equal speed is a typical Epicurean invention against Democritus, whose atoms move downward with different speed. (Their collision is due to the difference in speed.)

The problem of the atomism is that a distance consists of equal units. A moving body must touch all the points. If all moving bodies must touch all the points in the same distance, they must traverse the same quantity of the points in the same quantity of the time-atoms.

The 'continuous movement' of the atoms is contradictory to the atomic nature of space, time and movement which has been utterly formulated by Sextus Empiricus and Simplicius, as the above quotations show. The origin of this slight difference can be found in the philosophy of the Megarian Diodorus Chronus (Long & Sedley 1989-90: II, 48). Diodorus said – as it has been reported by Sextus Empiricus – that “a single thing *is* in motion, but *has been* in motion. And the fact that nothing is in motion follows from his assumption of indivisibles. For the invisible body must be contained in an indivisible place and therefore must not move either in it ... or in the place in which it is not” (Sextus Empiricus, *Adversus Physicos* 10.85-86). We must not forget that

¹⁴ Simplicius, *ibid.*: “λέγουσιν τὸ κινούμενον, καθ’ ἑκάστον δὲ τῶν ἐν αὐτῷ ἀμερῶν οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ κεινηθῆναι”.

in a quotation above Simplicius spoke exactly in the same way (Simplicius, 934.18-30).

All this means that the original Epicurean theory later underwent a change. In the later Hellenistic times some further consequences of the original Epicurean teaching were drawn by later philosophers. The Epicurean philosophy has been rendered by Sextus Empiricus and Simplicius in this new, modified formulation. One of the most important changes is the 'staccato account of motion' (Long & Sedley 1989-90: II, 48).

The Arabic terms (سكنات، تخللات) indicate that the moving body is in rest in every indivisible interval of space. It does not move, but it has moved – as Sextus Empiricus and Simplicius put it using the expression of Diodorus. This 'staccato account of movement' is also to be discovered in Maimonides' example.

The Muslim rational theology says that our senses deceive us, when we see the continuous movement of a millstone. While performing a complete revolution an atom near to center makes a shorter way in the same time-interval, than an atom near to the circumference. It is possible, because the atoms of the millstone disintegrate in every time-atom, and the atoms of the millstone near to the center make more rest in the space-atoms, than those near to the circumference¹⁵.

This account of the movement is not compatible with that of the early Epicurean theory which speaks of a continuous movement, and it is even less compatible with the Democritean theory, but it is in harmony with the Epicurean theory after the Diodorean modification. The Democritean and Epicurean view of the continuous movement does not enable the theologians to disintegrate the whole world in every moment and to recreate the whole world in every moment. The Islamic occasionalism depends on the Epicurean destruction of physical causes which was equal to the destruction of the intermediary causes between God

¹⁵ Maimonides, *Dalāla* Ch. 73:

”تتفكك أجزاؤها عند الدوران، وتكون السكنات التي تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز أكثر من السكنات التي تخللت الجزء الذي هو أبعد من المركز.“

and the world. The consequences of the destruction of the (physical) causality which resulted in the increased role of God as a non-physical cause are shown by Judah Halevi who writes as follows: "If the events are deliberately brought about by the First Cause with his first intention, then [all events] are being created in their time in every moment and we can say of the whole world in every moment that it has been created by the Creator just now"¹⁶. The creation of the world in every instant is equal to the movement of the millstone the parts of which disintegrate in every instant and God recreates them in every instant in a new arrangement. The Islamic theory of movement says that is similar to the movement in a motion picture, the continuous movements of which consist of many unmoved pictures. And this is exactly what the late Greek philosophers say when they expound the Epicurean atomism.

This slight, but significant difference can be accomplished by another difference which can be shown between the original Epicurean atomism and the late antique version of it. Epicurus writes in his *Letter to Herodotus* the following words: "We must recognize that this analogy also holds of the minimum in the atom; it is only in minuteness that it differs from that which is observed by sense, but it follows the same analogy. On the analogy of things within our experience we have declared that the atoms has magnitude; and this, small as it is, we have merely reproduced on a larger scale. And further, the least and simplest things must be regarded as extremities of length, ..." ¹⁷ To put it in other words: the atoms consist of smallest (*ἐλάχιστον*) parts which cannot be perceived. Epicurus said that atoms had magnitude¹⁸. The *minima* are 'extremities of lengths', parts of atoms which have no perceivable extension.

¹⁶ Halevi, *Kuzari* 220:

"ولو كانت الحوادث مقصودة قصدا أوليا عن العلة الأولى لكانت مخلوقة لحينها مع اللحظات ولجاز أن نقول في العالم بأسره في كل حين أنه الآن خلقه الخالق".

¹⁷ Diogenes Laertius, *Vitae* 10.59: "Ταύτη τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεκρήσθαι".

¹⁸ *Ibid.*: "ἐπεὶ περ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος".

The quotations show that both Sextus Empiricus and Simplicius reduce everything to atomic elements, but they do not distinguish between 'minima' and atoms. The lack of this distinction results in the fact that some Muslim scholars said that atoms have a magnitude, some others said that atoms do not have any magnitude¹⁹.

Referring to the question of magnitude Maimonides says in his First Proposition that the acceptance of atoms destroys all geometrical proofs²⁰. This objection is not new, because it was known in the ancient Greece and Rome as well²¹. The new moment in Maimonides' work is that he shows that atomism destroys the science of geometry even if the atoms do not have magnitude, because of the difficulties concerning lines and surfaces.

Ibn Rušd writes in his commentary on *De anima* as follows: "What Aristotle means thereby, as it seems to me, is this: *And similarly he who assumes that it is possible for a point to be self-moving will admit that as a consequence of his assumption the point would be a body. Accordingly we may well say that the self-moving round atoms of Democritus are so very small that they are called points, for the point, according to its use in this assumption, is nothing but a body*"²².

The sceptic Sextus Empiricus, while trying to show how unfounded the theory of 'body' is, refers to the same procedure. He objects to the geometers that "they assert that line is produced by the flow of the point, the surface by that of the line, and the solid body by that of the surface", while they say that "point is a sign without parts or dimension" (*Adversus Physicos* III, 19-20, 77-89).

¹⁹ Frank 1984:39-53, esp. 43; and Maimonides, *Dalāla* Ch. 73. First Proposition:
"كم بوجه ولا للجزء الواحد منها"

²⁰ Maimonides, *ibid.*: "أن بحسب المقدمة الأولى تبطل جميع براهين الهندسة كلها وبالجملة"

²¹ Cicero, *De finibus* I, 20: "ne illud quidem physici, credere aliquid esse minimum; quod profecto numquam putavisset si a Poluaeno familiari suo geometrica discere maluisset quam illum atiam ipsum dedecere".

²² Ibn Rušd, *Comm.* 69. The passage is quoted by Wolfson 1976:482.

The self-moving point which produces lines and the self-moving lines which produce bodies are constituent parts of 'pythagorizing' geometry. aš-Šahristānī speaks of points as limits of lines, of lines as limits of surfaces, and of surfaces as limits of bodies (aš-Šahristānī, *Nihāya* 508). The treatment of the question in aš-Šahristānī's *Nihāyat al-iqdām* is nearly identical with that in Sextus' passage quoted above.

The question of the 'mathematicized Pythagoreanism' which was 'resolved into a physical Atomism' (Peters 1967:115) represents a problem which has been treated by C. Baffioni in a considerable length (Baffioni 1982:143-210). Here I do not want to elaborate a question of the Greek philosophy, so I confine myself to the brief statement that the doctrine of the unextended mathematical atoms which constitute bodies as the numbers of Pythagoras do not represent an Epicurean view. The coalescence of the original Epicurean atomism with the Pythagorean tradition is a later development in the history of the Greek philosophy.

The physical doctrine and its methodological basis

This physical doctrine was highly compatible with the methodology of demonstration both in the late antique sources and in the Islamic rational theology.

It was al-Fārābī among the philosophers who gave an account of this kind of reasoning²³. In his short commentary on Prior Analytics al-Fārābī devoted a chapter to inferences based on similarity. He summarized the essentials of analogical reasoning as follows:

"It is now necessary that we discuss the 'transfer' from a judgment by sensation in some matter, or knowledge about it gained by other method, to another matter outside the realm of sensation, without subordinating that other matter to the first one. This is what the people of our time call 'inference from evidence to the absent' (الغائب استدلال من الشاهد إلى). The

²³ His work has been edited by Türker, Dānešpežūh, and al-ʿAḡam. English translation: Rescher 1963. This translation will be quoted below.

manner of this 'transfer' is: that it is known by sensation that a certain 'matter' is in a certain condition, and that a certain 'thing' is present in a certain matter, and so the intellect consequently transfers this condition or thing from this [known] matter to some other [unknown] matter *similar* to it and thus judges with respect to it upon this [known] basis"²⁴.

The above-quoted sentence "without subordinating that other matter to the first one" aims at making a distinction between the inferences derived from similarity and those of Aristotle, the proving force of which consists in the subordination of special cases to more general rules.

Other characteristic feature of this inference is that our intellect sets out of a *sense-perception* and entitled by the *similarity* between the object(s) of sensation and another thing which is examined and cannot be approached with sense-perception it transfers the observed circumstance to the unobserved thing.

After having described the 'inference by transfer' al-Fārābī gives the following example: "One knows by sensation that some corporeal substances, like the animals and similar things are created, and consequently the intellect transfers the createdness from the animals or plants, and thus judges about the sky and stars that they are [also] created. But it is only possible that one can 'transfer' [createdness] from the animals to the sky, and thus to impute to it the createdness which was found by sensation in the animals, if the animals exhibit a similarity" (Rescher 1963:93-94).

Is the Arabic theory of *al-qiyās* based on any kind of similarity, as it can be observed in the examples just quoted, or are there strict rules

²⁴ Rescher 1963:93. al-Fārābī, *Mantiq*, ed. Türker 267; ed. Dānešpežūh 175; ed. Rafiq al-ʿAḡam 45:

"يلزم القول في النقلة بالحكم المحسوس في أمر ما أو المعلوم فيه بوجه آخر إلى أمر ما غير محسوس الحكم، من غير أن يكون ذلك الأمر الآخر تحت الأمر الأول، وهو الذي يسميه أهل زماننا الاستدلال بالشاهد إلى الغائب. وجهة هذه النقلة هو أن نعلم بالحس أن أمرا ما بحال ما وأن شيئا موجود لأمر ما فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر شبيه به فيحكم به عليه."

how to use similarity for inferences? This question must be clarified in the following.

al-Fārābī while examining this problem writes as follows:

"...and not just any agreeing similarity at all, but a similarity in some matter that is *relevant* to the characterization of the animals created. That is, there must be a similarity between the animals and the sky in a matter which lends truth to the judgment that createdness pertains to this entire matter, such as 'being contingent', for example. For if it is known by sensation that the animals are created and that they are similar to the sky in respect of being 'contingent', and [if] the judgement regarding createdness is true about everything that is 'contingent', then the 'transfer' of createdness from the animals to the sky will be a true one. But if the judgment that it is created is not [assumed as] true of everything 'contingent', and the sky is 'contingent', then it is not possible [to make] the 'transfer' [of createdness] from the animals to the sky, before [it has been shown that] it is possible that createdness actually exists in everything 'contingent'. [The 'transfer'] is *bound to the condition* which draws [the conclusion about] the sky from a similarity with the animals in a matter relating to the createdness of the animals; because createdness is only found as something actually present in animals due to a connection with 'being contingent', through some special form of connection. This form of connection is not to be found in [the case of] the sky. Therefore, when the situation is of this kind, then it is not possible at all for the 'transfer' to be maintained"²⁵.

²⁵ al-Fārābī, *Manṭiq*, ed. Rafīq al-ʿAḡam, 45-46:

فينقل مثلا الذهن من الحدوث من الحيوان أو النبات فيحكم عليها بالحدوث الذي أحس في الحيوان متى كان بين الحيوان وبين السماء تشابه ما، وليس أي تشابه اتفق لكن التشابه بالشيء الذي من جهته وصف الحيوان بالحدوث. ونلك أن يتشابه الحيوان والسماء بأمر يصح الحكم بالحدوث على جميع ذلك الأمر، مثل المقارنة للحوادث مثلا. فإن الحيوان متى علم بالحس أنه محدث وكان مشابها للسماء في مقارنة الحوادث له، وكان الحكم بالحدوث يصح على مقارن للحوادث أنه محدث وكانت السماء تقارن الحوادث، لم تمكن النقلة من الحيوان إلى السماء، من قبل أنه يمكن الحدوث موجودا للمقارن الحوادث للحيوان، لأن الحدوث إنما يكون موجودا للحيوان

In this method of 'the transference of judgment' means an inference from an individual to another individual. The philosophers proceeded from one universal to another universal, following the hierarchic order of a Tabula Porphyriana. The *mutakallimūn* were not able to prove anything of a universal concept (the existence of which they did not accept), the philosophers' proofs were directed towards the universal concepts, the individuals fell outside of the realm of their sciences.

This fact explains Ibn Taymiyya's criticism of the logicians. He denied the validity of the Aristotelian definitions and syllogisms, because they referred to universals. He rejected the Philosophers' knowledge of God, because God is an individual and a categorical syllogism has no bearing on individuals (Ibn Taymiyya, *Radd* 125-126, 128, 134-135, 138). The concrete knowledge of God as an individual being on one hand and the abstract knowledge of genera and species, on the other, are two completely different realms of the human knowledge which do not have any connection.

In this world there are only individual beings with a lot of peculiar features (*op. cit.* 134-135), whereas categorical syllogism can only prove a small number of necessary common features of classes of beings (*op. cit.* 150). Consequently, Ibn Taymiyya had to accept the other method which was popular in the antiquity and which was accepted by different schools of philosophy, medicine, etc. He made inferences from signs which are called *āyāt* (*ibid.*).

The Greek philosophical schools which rejected the idea of the 'second voyage' (Stoics, Epicureans, Sceptics) and the medical schools which followed them (Methodikoi, Empeirikoi) largely applied the analogical reasoning. These late antique philosophical and medical schools were the ultimate sources for the Muslim rational theologians.

Consequences

This philosophical difference enabled the Muslim scholars to incorporate some arts – which could not be defined by the philosophers as such – into the body of sciences. Cicero speaks in his famous work *De divinatione* of two kinds of divination: that which is to be considered as an art and that which is not to be regarded as art²⁶. The basic method of the scientific divination is the analogical reasoning. Observation of usual connections between two events serve as a starting point for conjectures concerning the future²⁷. Observation was the point of departure for the empirical medicine as well. In this light it is completely understandable that Cicero refers to medicine in defence of divination²⁸.

The method of *al-qiyaṣ* and the analogical reasoning are the basis of Ibn Sirīn's *Interpretation of dreams*. The terminology of the book (*aṣl, dalla 'alā, taṣābuh*, etc.) (an-Nābluṣī, *Tagṭiya* 10), the wide use of the terminology of the analogical reasoning is characteristic for the Persian Daniel-name as well.

The concrete examples given by the book quoted show that interpretation of dreams relies on similarity.

This fact explains the philosopher's opinion who – speaking of the religious Muslims – use the expression *al-ḡumbūr* (and this is the parallel expression to the οἱ πολλοί of the Alexandrian Neoplatonists) and who say that syllogistic demonstration is apt for teaching the selected few, but the religious teaching of masses can rely on similes and analogical reasoning.

²⁶ Cicero, *De divinatione* 34: “duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum, quod arte careret”.

²⁷ *Ibid.*: “Est enim ars in iis, qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt”.

²⁸ Cicero, *De divinatione* 24: “At non nunquam ea, quae praedicta sunt, minus eveniunt. Quae tandem id ars non habet? earum dico artium, quae coniectura continentur et sunt opinabiles. An medicina ars non putanda est? quam tamen multa fallunt”.

REFERENCES

A. Primary sources

- Aristoteles, *Metaphysika* = Aristoteles, *Metaphysica*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. Jaeger. Oxford: The Clarendon Press, 1957.
- Cicero, *Academica* = Marcus Tullius Cicero, *Hortensius, Lucullus, Academici libri*. (= *Sammlung Tusculum*.) Lateinisch-deutsch, hrsg., übers. und komment. von L. Straume-Zimmermann, F. Broemser und O. Gigon. München & Zürich: Artemis, 1990.
- Cicero, *De divinatione* = Marcus Tullius Cicero, *De divinatione libri duo*. (143-251) Recognovit C. F. W. Müller. Lipsiae: B. G. Teubner, 1903.
- Cicero, *De fato* = Marcus Tullius Cicero, *Libri de fato quae manserunt*. (251-270) Recognovit C. F. W. Müller. Lipsiae: B. G. Teubner, 1903.
- Cicero, *De finibus* = Marcus Tullius Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*. 43. fasc. *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit Th. Schiche. 1915. (Repr. Stuttgart: Teubner, 1976.)
- Diogenes Laertius, *Vitae* = *Diogenes Laertii vitae philosophorum*. Edited by H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- al-Fārābī, *Mantiq* = Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī, *at-Taḥṭi'a fi l-mantiq*. Edited by Mubahat Türker, *Farabi'nin Bazi Mantik Eserleri*. (= *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI, 3-4). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958. Also edited by Rafiq al-ʿAğam, *al-Mantiq ʿinda l-Fārābī*. Vol. II, 45 ff. Beirut, 1986; and by Moḥammad Taqī Dānešpažūh, *al-Mantiqiyyāt li-l-Fārābī*. Vol. I, 152-194. Qum, 1988.
- Halevi, *Kuzari* = Judah ben Samuel ha-Levi, *Kitāb al-Radd wa-ʿd-dalīl fi ʿl-dīn al-dhalīl*. (*Al-Kitāb al-Khazari*). *The Book of Refutation and Proof on the Despised Faith*. (*The Book of the Khazars*) *Known as The Kuzari*. Edited by David H. Baneth, Jerusalem: The Magnes Press, 1977.

- Ibn Rušd, *Comm.* = Averrois [Abū l-Walid Muḥammad b. Aḥmad Ibn Rušd] *Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros I.* Edited by Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953.
- Ibn Taymiyya, *Radd* = Ibn Taymiyya, *Kitāb radd 'alā al-mantiqiyīn*, Bombay 1949.
- Lucretius, *De rerum natura* = Titus Lucretius Carus, *De rerum natura libri sex.* Recensuit J. Martin. Lipsiae: Teubner, 1963.
- Maimonides, *Dalāla* = Mūsā b. Maymūn al-Qurṭubī al-Andalusī, *Dalālat al-Ḥā'irīn*. Edited by Hüsein Atay, Cairo s. a.
- an-Nāblusī, *Tagṭiya* = 'Abdannabī an-Nāblusī, *Tagṭiyat al-anām fi tafsīr al-aḥlām wa-bihā ... muntahab al-kalām fi tafsīr al-aḥlām li-l-imām Muḥammad ibn Sīrīn*. No place, n.d.
- Proclus, *Comm.* = Procli *Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii*. Edited by G. Kroll, Lipsiae 1899.
- Saadia Gaon, *Amānāt* = Saadia Gaon, *Amānāt wa-ṣ'iqādāt*. Edited by Yosef Qāfiḥ. Jerusalem, 1970.
- aš-Šahrastānī, *Nihāya* = Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abdalkarīm aš-Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām fi 'ilm al-kalām*. Edited by A. Guillaume. Oxford, 1931.
- Sextus Empiricus, *Adversus Physicos* = Sextus Empiricus, *Works*. Edited with an English translation by R. G. Bury. Vol.III., *Against the Physicists. Against the Ethicists.* (= *The Loeb Classical Library*, 311.) (Repr.) Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press & London: Heinemann, 1960.
- Simplicius, *In Ar. Phys.* = Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria.* (= *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 9.) Edited by H. Diels, Berolini 1882.

B. Secondary sources

- Asmis, E. 1984. *Epicurus' Scientific Method*. Cornell University Press.
- Baffioni, C. 1982. *Atomismo e Antiatomismo nel Pensiero Islamico*. Napoli.
- Barnes, J. 1986. *The Presocratic Philosophers*. London & New York.

- Bellini, E. 1977. *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*. Milano.
- Daiber, H., ed., transl., comm. 1980. *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*. Wiesbaden.
- Frank, R. M. 1984. "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M. E. Marmura, Albany, N. Y.
- Guthrie, W. K. C. 1980. *A History of Greek Philosophy*. II, Cambridge.
- Long, A. A. & D. N. Sedley. 1989-90. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols., Cambridge.
- Peters, F. E. 1967. *Greek Philosophical Terms*. New York & London.
- Rescher, N. transl., 1963. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh.
- Wolfson, H. A. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. (= *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*, 4.) Cambridge, Mass.

THE ARAB GEOGRAPHER AL-MUQADDASĪ
WITNESS OF POPULAR CUSTOMS
IN THE TENTH CENTURY

Dieter Sturm

University of Halle

In the 10th century the Arab geographer al-Muqaddasī (or al-Maqdisī) travelled through all of the "Empire of Islam" except Muslim Spain and India and gave a detailed description of all he saw in his book entitled *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, "The best of allotment: What has to be known about the countries (or "Provinces", sc. of Islam). This book, as well as those of other geographers of the same time and of the same geographic "school" (al-Iṣṭahrī, Ibn Hawqal), certainly did not contain merely topographical material. The advantage of al-Muqaddasī's book compared to those of his fellow geographers is his methodical approach which is more systematic and scientific, since at the end of each chapter dedicated to one country or province, i.e. after the description town by town, he adds a summary presenting the information he collected not in a geographical but in a systematical arrangement, and here as a rule we find a paragraph called *ar-rusūm*, "customs". It is here where we can expect to find some data about popular customs and the attitude of the monotheistic religions towards them, as is indeed the case, there is such information there, although it is not confined to the paragraphs called *ar-rusūm* but scattered throughout the text.

As for the relationship between the customs and the religions, our author is in an ambivalent situation: On the one hand he expressly declares his intention to write about all the religions in an unprejudiced and objective way: "We shall speak about the prevailing religions we mentioned (i.e. of Jews, Christians, Zoroastrians and Sabians), of every people in its place without prejudice and fanaticism, so God the Almighty will, and describe what advantages and disadvantages they have" (al-Muqaddasī 41.11). On the other hand he is a practising Muslim him-

self, and so, be it by design or not, he evaluates everything, customs not excepted, from the point of view of Islam.

The customs described by al-Muqaddasī in his book can roughly be divided into two groups, firstly those connected in any way with the religions and their ceremonies, and secondly those practised independently of the religions which, as a rule, are viewed from a religious perspective anyway. Furthermore, we can distinguish between traditions and customs originating from pre-Islamic times, some of them being later on not only tolerated but included into Islamic practice, sometimes unchanged, sometimes modified, and others initiated by Islam itself. Some customs mentioned by al-Muqaddasī are connected with the pilgrimage to Mecca and other holy places. So when describing the Great Mosque he speaks about the *maqām*¹, the standing point of Abraham, the origins of which, like those of the *ka'ba* itself, are supposed to go back to pre-Islamic times:

“The *maqām* is situated midway opposite that wall of the house (i.e. the *ka'ba*) in which the door is, and it is closer to the *ka'ba* than the well of Zamzam. It is included into the *tawāf* at the time of the pilgrimage. A large iron box reaching into the ground is placed upon it which is higher than a man's size. It is covered with a cloth. At the time of every pilgrimage the *maqām* is taken into the *ka'ba*, and when it is brought back a wooden box is put over it which has a door that is opened at the time of prayer. When the *imām* pronounces the *salām* he touches the stone, thereafter the door is closed. The stone bears the footprints of Abraham – peace be upon him – but reversed. It is black and larger in size than the black stone.”²

The caliph al-Mu'taṣim, who founded Samarra as a new residential town on the east bank of the Tigris, had a building resembling the *ka'ba* erected on the west bank surrounded by a site for the *tawāf* by which

¹ *Maqām Ibrāhīm*, cf. Q. 2,125; 3,97.

² al-Muqaddasī 72.11, cf. Ranking & Azoo 114.

he deceived his Turkish emirs when they demanded to go on the pilgrimage to Mecca fearing that they would leave him³. This episode, by the way, throws significant light on the geographical knowledge of those people. The town of Samarra was in ruins when al-Muqaddasī visited it, and so the deception of the false sanctuary cannot have lasted for long.

Places lying on the pilgrimage routes had to be prepared to supply for the great number of people passing by every year, which resulted in certain customs. al-Qādisiyya, for instance, situated at the edge of the desert, was very crowded during the pilgrim season. "All kinds of good things" were brought here, obviously food supplies for the inhabitants and the pilgrims. Apart from the main canal of the town there was a second one at the town gate towards the desert, which was filled with water at the time of the pilgrimage (al-Muqaddasī 117.4), supposedly to provide the pilgrims with drinking-water. Al-Muqaddasī himself once started on the pilgrimage without having bothered about provisions, as he reports in his description of the Arab desert (al-Muqaddasī 255.7), but to his surprise he found people everywhere, even when crossing the desert, who were ready to give him things to eat and drink. Hospitality was an indispensable condition for travelling in those times, especially where large numbers of pilgrims are concerned, and this is true not only for those going to Mecca but in general, for there were many other places visited by pilgrims. This holds true for instance for Hebron, *Bayt al-Halīl*, where the tombs of the patriarchs Abraham, *Halīl Allāh*, and his son Isaac were the aim of faithful pilgrims not only of Islamic creed. The village of Hebron, as al-Muqaddasī tells us, was distinguished by its permanent hospitality. There was a public guest house, where cooks, bakers and servants were employed, who offered lentils cooked with olive oil to every poor person arriving, and they even offered it to wealthy people if they wanted it⁴.

³ al-Muqaddasī 122.17, cf. Ranking & Azoo 196.

⁴ al-Muqaddasī 272.7, 172.13, cf. Ranking & Azoo 282.

In the Ḡazīra or Northern Mesopotamia not far from Mosul there was the hill of Tawba with the mosque of Jonas which also played a part in popular belief, for seven visits to this mosque were said to be equal to one pilgrimage to Mecca⁵. In Syria, too, there were holy mountains, among them the Ḡabal Ṣiddīqā, the mountain of Siddīq, the son of the prophet Ṣālih, and this is what al-Muqaddasī says about it:

“The mountain of Ṣiddīqā is situated between Tyrus, Qadas, Baniyās and Sidon. There the tomb of Ṣiddīqā is to be found with a mosque nearby. In the middle of the month of *ṣāʿbān* a festival is held here and a great number of people flock together out of the towns mentioned. Even the deputy of the sultan takes part. I once happened to be in this area on the middle day of *ṣāʿbān*, a Friday, when the *qādī* Abū l-Qāsim ibn ʿAbbās approached me and asked me to deliver the *ḥuṭba* to the people that had gathered in the place. In my speech I encouraged them to rebuild the mosque. They did so and added a pulpit (*minbar*) to it. I heard them saying that a dog pursuing a wild animal when reaching the boundaries of this holy place will abstain from pursuit, and other stories of this kind”⁶.

While this tradition may go back to pre-Islamic times, a tradition in Damiette in Egypt seems to be of Islamic origin. In this town several monasteries of partisans of the faith (*ribāṭāt*) were found. An annual festival was held and *murābitūn* from all regions came together here⁷. We have to take into consideration that at the time of al-Muqaddasī a considerable part, if not the majority, of the inhabitants of Egypt were still Coptic Christians (al-Muqaddasī 193.11, 193.15). There were monks’ cells in the Muqatṭam which people used to visit (al-Muqaddasī 209.11), and the fact that they did so preferably on Friday evening, as

⁵ al-Muqaddasī 136.6, cf. Ranking & Azoo 221.

⁶ al-Muqaddasī 188.10, cf. Ranking & Azoo 309.

⁷ al-Muqaddasī 202.3, cf. Ranking & Azoo 330.

al-Muqaddasī reports, suggests that the visitors were not only Christians and the purpose was not purely religious. Within earshot of al-Fuṣṭāṭ was al-Qarāfa. There was a Mosque and good drinking places (for pilgrims, *siqāyāt*, *suqāyāt*). A group of believers lived there and a hermitage, a market for those longing for the eternal world and a fine Friday mosque could be found (al-Muqaddasī *ibid.*). Every religious group had its own feasts, and in an atmosphere of mutual tolerance members of different groups not only tolerated each other's feasts but often took part in their pleasures. When dealing with the customs of Syria al-Muqaddasī writes⁸:

“Among the feasts of the Christians which are observed by the Muslims, too, and according to which they determine the seasons of the year, there is Easter at the time of Nayrūz⁹, Whitsun (Pentecost) at the time of the heat, Christmas at the time of the cold, and the feast of St. Barbara¹⁰ at the season of rain, and people say: ‘When St. Barbara’s feast comes, the mason may play the flute’ that is he can sit at home; and (as another Christian feast) the feast of the Kalends¹¹, then their saying is ‘When the Kalends come warm yourself and hide’ and (more Christian feasts are) the feast of the Cross when the grapes are gathered¹² and the feast of Lydda¹³ celebrated at the time of sowing.

⁸ al-Muqaddasī 182.16, cf. Ranking & Azoo 300.

⁹ Here obviously the Persian Nourūz at March 21st or 22nd is meant and not the Coptic at Thoth 1st, cf. Lane 1863-85:2783.

¹⁰ 4th of *kānūn* I - December, cf. al-Muqaddasī 45.3.

¹¹ 1st of *kānūn* II - January.

¹² 13th resp. 14th of *aylūl* - September.

¹³ According to Ranking & Azoo this is the feast of St. George celebrated at 23rd *naysān* = April, Ranking & Azoo 300 note 4.

In the paragraph on the customs of the Arab Peninsula al-Muqaddasī reports¹⁴:

“At Aden they decorate the roofs of their houses two days before the beginning of Ramaḍān and beat the drums upon them, and when Ramaḍān begins groups of people gather at daybreak to march about until the end of the night reciting *qaṣīdas*. When the feast (supposedly *‘īd al-fīṭr*) comes they levy duties from the people. At the feast of Nayrūz they make canopies which they carry around, and visit their neighbours taking their drums with them and collect considerable amounts of money. At Mecca they establish canopies on the eve of *‘īd al-fīṭr* and decorate the market between aṣ-Ṣafā and al-Marwa, they beat the drums until the morning. When they say the morning prayer the slave girls approach, embellished and carrying fans in their hands, and they surround the house...”

Especially as far as events in the sphere of the family such as marriage and burial are concerned, traditional elements seem to have survived. In the chapter on ad-Daylam, the regions south and south-east of the Caspian Sea, al-Muqaddasī writes (al-Muqaddasī 368.16):

“There are strange customs in ad-Daylam: They marry exclusively partners of their own. I once happened to be in a guest house (*ḥān*), when a girl passed by running and a man followed behind her with his sword drawn determined to kill her. I asked: What crime did she commit to have deserved death? He said: She married someone who is not of local origin and it is our duty to kill everyone who does so”.

Soon after he relates (al-Muqaddasī 369.6):

“They have a market on Friday in the plain, in each village on a certain day. When they finish the market, men and women retire to a secluded place where they (i.e. the men) wrestle with each other. One man sits there holding a string in his hands making a knot every time one of the wrestlers is victorious.

¹⁴ al-Muqaddasī 100.10, cf. Ranking & Azoo 152.

When a man falls in love with a woman he goes with her (to her house) and her relatives will receive him with delight and give him a hearty welcome, and they boast with him if he asks for their generosity and show hospitality to him for three days. Then after he has lived with her for one week in seclusion in a house belonging to him the herald will publicly proclaim (the engagement), and people gather around and mark the place for their common house (? *yahṭattūna*). I asked Abū Nābita al-Anṣārī saying: Did he touch her before the marriage was settled by treaty? He said: If they discovered such a thing they would kill him! I often took part in marriages with the inhabitants of Biyār. People meet after nightfall and every man carries with him a bottle filled with rose water. Lamps are lighted above the doors of the rooms of the fiancé and the bride. One of the sheiks present raises his voice to an eloquent speech addressing both the fiancé and the woman, then another one answers him on behalf of the bride in the most pleasant way, and indeed, most of them are well educated orators. Thereafter the treaty of marriage is concluded. Now the men holding the bottles with rose water get up and spray the walls of the house and each of them is offered a piece of *afrūša*¹⁵, and nowhere all over the world one can find *afrūša* as good as they prepare it.

al-Muqaddasī also notes that meals on the occasion of feasts and marriages in this province always consisted simply of *tarda* (a soup with bread), meat without bones and fresh *afrūša* (al-Muqaddasī 370.5). Of greater importance to the subject under discussion is the following information:

¹⁵ Cf. Steingass 1970:82: "A dish made of butter, honey and flour; bruised wheat or barley, and victuals dressed with it; a confection made of almonds; a dish made of yolk of egg, milk and syrup". What al-Muqaddasī thinks of becomes clear from a description following some time later: A dish made of flour, grease and syrup of grapes and dates, al-Muqaddasī 370.3.

“Never will you see a woman there at daytime. They only come out of the house at night wearing black garments, and never will a woman whose husband has died marry again. If she does, the young men will smash earthenware against the door of her house” (al-Muqaddasī 370.8).

In the way funerals were performed in some places, Islamic use seems to have amalgamated with older local tradition. Among the customs of the Iraqis al-Muqaddasī notes that they used to set up high domes roughly manufactured upon the biers of women¹⁶. In Syria the fact that the graves had the shape of mounds attracted his attention. “They walk behind the bier, and they draw the body with the head foremost to the grave. When somebody dies, they visit his grave for three days following his death to recite the Qur’ān completely”¹⁷. In the Maghrib they take the body to the grave either with the head or the feet foremost (al-Muqaddasī 238.18), but to take the body with the head foremost, as in Syria, seems to have been the prevailing custom, at least in the opinion of al-Muqaddasī, for in the chapter on the Mašriq he writes:

“Their customs differ from those of the provinces of the Arabs in most respects, as, for instance, they carry the body from the direction of the qibla to the grave while the authorities of analogy (*ra’y*) and tradition (*ḥadīth*) are present (and approve of it), except the Šī‘īs, for they draw the body head foremost to the grave (like in Syria). One day I said to the inhabitants of Abīward: ‘You are people following the *madḥab* of aš-Šāfi‘ī – may God have mercy upon him – and you are masters of your country, so why don’t you draw the body head foremost to the grave?’ They answered: ‘How could it happen that we should follow the practice of the Šī‘a and act in contradiction to the Muslims!’” (al-Muqaddasī 327.1).

¹⁶ al-Muqaddasī 129.7, cf. Ranking & Azoo 207.

¹⁷ al-Muqaddasī 183.12, cf. Ranking & Azoo 207.

In Fars funeral practice, in this respect, resembled that of Syria: “They take the body head foremost to the grave. Men walk in front of the bier, women behind it, in *Hūzistān* they walk at both sides of the bier. At the obsequies and at the grave they play the *zamr* (some kind of oboe) and beat the drums. In the provinces of the non-Arabs they do not know the custom of visiting the grave three days after a person’s death to read the Qur’ān completely, they rather sit three days in the mosque for mourning” (al-Muqaddasī 440.19). When there was a funeral in ad-Daylam people flocked together uncovering their heads while the consoler covered his, and the consoler was wrapped in garments which they wound around their heads and beards (?) (al-Muqaddasī 369.1.).

Like the Christians, the Zoroastrians at that time observed their own feasts. In *Kāzarūn* in Fars there was a dome which the Zoroastrians held to be the centre of the world and where they celebrated an annual festival (al-Muqaddasī 46.4). The town of *Kāriyān*, situated in Fars as well, was famous for its fire temple from which the Zoroastrians carried the holy fire in all directions¹⁸. Just as Muslims in Syria took part in the feasts of the Christians, so they joined the Zoroastrians in Fars in the celebration of *Nayrūz* and *Mihrgān*¹⁹. Islam in some cases tolerated pagan practices; al-Muqaddasī says, for instance, that he saw the use of talismans in Egypt, Syria and Fars, which were held to have been created by the prophets. In al-*Ġifār* in Egypt such a talisman was in use against the sands that threatened to smother towns and villages (al-Muqaddasī 211.17). In other cases pre-Islamic customs were abolished. In the chapter on Egypt, al-Muqaddasī tells the following story with a complete *isnād*:

“When Egypt was conquered by Islam the inhabitants met ‘Amr ibn al-*Āṣ* when he entered it in the month of *Bawna* and

¹⁸ al-Muqaddasī 427.12, cf. Le Strange 1905:255.

¹⁹ al-Muqaddasī 441.1, *Mihrgān* being the feast of the Autumn equinox.

said to him: 'O Amīr, there is a custom in honour of our Nile and he will never flow without it having been practised: As soon as it is the eve of the twelfth day of this month we go to a virgin girl living with her parents whom we shall calm. We adorn her with the most precious ornaments and dress her in the most beautiful garments one can imagine. Then we throw her into the Nile.' 'Amr said to them: 'Never shall this happen again! Islam puts an end to what was practised before.' They waited this month and the following and still another one, and the Nile did bring neither high nor low water so that at the end they thought of evacuating the country. When 'Amr became aware of this he sent written information to the Caliph 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, who in his turn wrote to him: 'You did right in what you did, for indeed, Islam puts an end to what was before.' He sent 'Amr ibn al-Āṣ a card together with his letter and wrote to him: 'I am attaching a card to the letter, throw it into the Nile.' When 'Amr received the letter he opened it and found the card with the following text: 'From 'Abd Allāh 'Umar, Commander of the Faithful, to the Nile in Egypt: If you are unable to flow out of your own might so abstain from flowing, but if it is God the Unique and Almighty who makes you flow, so we ask Him who is omnipotent to cause you to flow.' 'Amr threw the card into the Nile just before the feast of the cross, while the people got ready for emigration. Then the day of the feast of the cross came and God made the Nile flow and rise to sixteen ells. Thus God took away from them this evil custom up to the present day" (al-Muqaddasī 207.3).

The feast of the cross was an important date in respect to the annual flood of the Nile, for on that day a lock near 'Ayn Šams was opened in the presence and by order of the sultan to allow the inundation, and in this way the irrigation of the lower parts of the countryside (al-Muqaddasī 206.3).

There were, of course, more customs considered religiously irrelevant. In Wāsiṭ as soon as the first boat carrying fresh dates was seen approaching the town at the time of the date harvest the merchant used to decorate the way from the embankment of the river to his shop with rags and curtains in honour of this event (al-Muqaddasī 129.4).

Some rulers were well aware of the importance of festivals and pleasure, of presenting to the people *panem et circenses*. When ʿAḍud ad-Dawla founded his new residential town Kurdu Fannahosrou he initiated an annual feast, and people were allowed all kinds of amusement, but the town fell to ruins and the feast vanished after the amir's death (al-Muqaddasī 431.5).

REFERENCES

- al-Muqaddasī = al-Muqaddasī, Šams ad-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Bannā' al-Baššārī, *Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*. Edited by Michel Johann de Goeje. (= *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* 3). 2nd ed. Leiden 1906.
- Lane, Edward William. 1863-85. *An Arabic-English Lexicon*. London & Edinburgh.
- Le Strange, Guy. 1905. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge.
- Ranking & Azoo = Ranking, G. S. A. & R. F. Azoo, transl., *Aḥsanu-t-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm known as al-Muqaddasī*. (= *Bibliotheca Indica* 1). Calcutta 1897-1910. Reprint ed. by Fuat Sezgin in: *Veröffentlichungen des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Reihe B, Nachdrucke Abt. Geographie. Vol. VIII. Frankfurt/Main 1989.
- Steingass, F. 1970. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. Beirut (repr.).

SOME ASPECTS OF ARABIC PROVERBS

Avihai Shivtiel

Leeds University

1 Introduction

Proverbs have been in use ever since man began to express his thoughts in a legible manner, and has been looking for the simplest way to state a truth based upon daily life and accrued experience, or, as a Dutch proverb says: "Proverbs are the daughters of daily experience". Because of their pithy and witty nature proverbs have been memorized and passed on from generation to generation, both orally and in writing. Hence we find collections of proverbs which had been current among all the civilizations of the ancient world including Egypt, Mesopotamia, Persia, Palestine, Greece and Rome¹. Thus, ancient collections of proverbs, such as the Book of Proverbs and the Book of Ecclesiastes are found in the Old Testament and are ascribed to King Solomon, while the Apocrypha contain the Book of Ecclesiasticus, which is ascribed to Jesus the son of Sirach. Moreover, the thousands of 'scattered' proverbs in general which appear in the ancient and modern literatures, in addition to those used orally by all cultures around the world, prove that they have won a favoured status in the various languages, indicating a high level of rhetoric and eloquence. Furthermore, the didactic message which lies behind the majority of the proverbs makes their impact stronger than any other locutions. Thus, a situation by which unfulfilled hopes, especially those of which the outcome is most disappointing, is more powerfully expressed if it is described by the proverb: 'Hope is a good breakfast but a bad supper'. Equally, taking advantage of the misfortune of someone is better

¹ For a detailed discussion of ancient collections, see, in particular, Hulme 1902: Chapters 2 and 4.

illustrated by the proverb: 'when the tree is fallen, all go with their hatchets'.

According to the Oxford English Dictionary "a proverb is short pithy saying in common and recognized use; a concise sentence often metaphorical or alliterative in form which is held to express some truth ascertained by experience or observation and familiar to all". This definition may generally apply to a score of similar terms, such as: adage, aphorism, apophthegm, axiom, code, dictum, formula, gnome, maxim, moral, mot, motto, precept, rule, saw, saying, slogan, sentence, tag, wisecrack and a few more. Dictionaries make usually an all out effort to distinguish between all these terms, albeit not very successfully, since we very often find contradictory definitions or such which may be applied to more than one term². Arabic, as we shall see later, has 'solved the problem' by referring to all of the various terms as *amṭāl* or *hikam*³. However, since "no definition will enable us to identify positively a sentence as proverbial", as concluded by Taylor (1931:3), it would perhaps be more useful to note the conditions which make a proverb. According to J. Ward (Hulme 1903:8), six things are essential in order that an utterance be a proverb; it should be short, plain, common, figurative, ancient and true. These 'ingredients' seem to apply in principle to all proverbs, although some of these conditions may not always be true of all examples. Thus the proverb 'bad news travel fast' is not necessarily figurative, while the proverb 'If a man deceives me once, shame on him; if he deceives me twice, shame on me' is not particularly short. Moreover, since several proverbs have been coined in the 19th and 20th centuries (see e.g. Smith 1979:405), the condition for a proverb to be ancient does no longer apply, although, it is true that most of these 'late' sayings are usually referred to as 'aphorisms', which normally appear in collections of 'quotations' rather than collections of proverbs.

² For detailed discussions concerning the difficulty of exact definition of 'proverb' see e.g. Hulme 1902: Ch. 1; Taylor 1931:3-5.

³ For the etymology of the Arabic term, see below 2.2.

So far as their origin is concerned, it is not surprising that the majority of the proverbs current in a given language have their beginning shrouded in mystery, because the coiner is usually unknown. For even if we know that a certain proverb appears for the first time in a certain text, there is still uncertainty about its real origin. It is therefore feasible that many proverbs can have their roots in a specific culture or environment, although a large number of them may have 'travelled' from culture to culture.

The syntactical structure of proverbs shows that most of them constitute complete sentences, either simple, compound or complex, while a minority are elliptical sentences, i.e. their subject or predicate have been omitted. For example: 'like father, like son'. Or 'deeds, not words'.

A large number of proverbs take the form of conditional sentences, e.g. 'if you cannot bite, never show your teeth'. Or 'if you run after two hares you will catch neither'.

A great number of proverbs are in the imperative, denoting a firm advice. E.g. 'strike while the iron is hot'. Or 'don't empty the baby out with the bath water'.

A relatively large number of proverbs contain an element of comparison, indicating sometimes an advantage or preference (the last type is usually structured as 'better...than...'). E.g. 'a man of words and not of deeds is like a garden full of weeds'. Or, 'better be envied than pitied'.

A small number of proverbs appear in the interrogative or as rhetorical questions; e.g. 'why keep a dog and bark yourself?'. Or, 'who is worse shod than the shoemaker's wife?'

However, the largest majority of proverbs in English are 'straight-forward' affirmative sentences, e.g. 'knowledge is power'. Or, 'when love puts in, friendship is gone'.

Finally, many proverbs are rhyming or alliterative, probably in order to help the user memorize them more easily. E.g. 'man proposes, God disposes'. Or, 'manners maketh man'.

A cursory examination of a list of a thousand common English proverbs, picked at random, shows the following breakdown:

Affirmative (including elliptical) sentences	526
Imperative sentences	234
Conditional sentences	121
Sentences denoting comparison or preference	82
Interrogative (including rhetorical) sentences	37

Total	1000

Concerning the semantics of proverbs, it is worthwhile noting that most of them contain simple and 'straightforward' words which carry their denotational meanings, even though the proverb, as a whole, often carries, like an idiom, a deeper meaning. In this case, we may regard the proverb figurative or metaphorical. Thus, the proverb 'he who pays the piper calls the tune' connotes that money means power and 'Queen Anne is dead', means old news.

Although their contents vary, a large number of proverbs share similar constructions. Thus, 'inclusiveness' is often achieved by starting a proverb with the words 'all', 'every' and the like. E.g. 'all cats are grey in the dark', 'every dog has his day'. 'Generality' is often expressed by using the formula: 'He who/that...'; or 'He...who...'; or 'What...'. E.g. 'he who makes no mistakes makes nothing'; 'he that would eat the kernel must crack the nut'; 'he travels the fastest who travels alone'; 'what the eye doesn't see the heart doesn't grieve over'. 'Intimacy' may be achieved by direct approach using the 'second person' pronoun i.e. 'you'. E.g. 'You scratch my back and I'll scratch yours'; 'you cannot teach an old dog new tricks'. 'Firm existence or non-existence' may be noted by beginning the proverb with the words 'there is' or 'there is no'. E.g. 'there is a black sheep in every flock'; 'there is no smoke without fire'. 'A firm advice or warning' is usually conveyed by using the imperative, either positive or negative, i.e. 'Do!' and 'Don't!'. E.g. 'learn to walk before you run'; 'let sleeping dogs lie'; 'don't put all your eggs in one basket', 'never look a gift horse in the mouth'.

2 *The Arabic proverb*⁴

2.1 *Introduction*

It is worthwhile mentioning from the outset that many of the observations discussed above apply to Arabic proverbs. Hence, here too we may note without a shadow of doubt that the origin of many proverbs is unknown, except for those which have originated from the Qur'ān and classical Arabic poetry; that most Arabic proverbs have the form of complete sentences; and that semantically speaking, similar methods and devices are employed to achieve generality, inclusiveness, intimacy and the like.

Although it would be an impossible task to establish the exact number of collections of Arabic proverbs, both classical and modern, a rough estimate of those which have reached us and those to which references are made in the relevant literature proves the existence of hundreds. Moreover, researches relating to Arabic proverbs which have been conducted by Arab and non-Arab scholars highlight the importance attached to this literary genre, not only because it is 'one of the earliest forms of oral literature' (Serjeant 1983:115), but also because proverbs throw light on every aspect of pre-Islamic life, in spite of the difficulties in their interpretation and the uncertainties about their origin (cf. Nicholson 1969:31).

2.2 *The etymology of the word *matal**

Although it is usually translated into English as 'proverb', the Arabic *matal* includes, as has already been stated above, all other cognate terms, having the phrases *ḥikma* or *qawl ma'tūr* as synonyms. The Arabic dictionaries define the root 'm.ṭ.l.' as meaning 'to resemble', 'to be or look like' and also 'to stand erect' or 'to appear before'. al-

⁴ For detailed discussions of Arabic proverbs, see the works of Gibb (1966), Sellheim (1954) and Al-Dhubaib (1966).

Maydānī, quoting al-Mubarrad, says: “*al-matal ma’ hūd min al-mitāl wa-huwa qawl sā’ir yuṣabbahu bihi ḥāl at-tānī bi-l-awwal wa-l-aṣl fīhi at-tašbīh fa-qawluhum matāla bayna yadayhi idā intaṣaba ma’ nāhu ašbaha aṣ-šūra al-muntaṣiba wa-fulān amṭal min fulān ay ašbah bimā lahu al-fadl*” (al-Maydānī, *Mağma’* I, 5).

“The word *matal* is based on the word *mitāl*. It means a popular saying by which the condition of one (person, situation, etc.) is compared with another one. The etymology of the word is pertaining to ‘resemblance’. Hence, when we say: ‘he resembled before him’ meaning ‘he stood before him’. That is to say, he resembled the standing picture, and when we say ‘a person bears more resemblance than another’, it means that he has more resembling features (in comparison with another person)”.

al-Mubarrad’s definition suggests that the root meant originally ‘to stand before’, and owing to semantic shift, which occurred at a later phase, it denotes ‘similarity’ and ‘resemblance’ from which the meaning ‘proverb’ originated. This claim cannot be attested by other Semitic languages in which the root appears.

2.3 *The origins of the Arabic proverbs*

As indicated before and similarly to other languages, it is impossible, in the majority of the cases, to ascribe the *matal* to a particular coiner, or to find out under what circumstances it was coined. Many proverbs are, in fact, morals drawn from parables. However, even if the parable is well-known, we do not know for sure when, where and by whom it turned into a proverb. Instead we often find the ‘formulae’: *yuqālu* (it is said); *yudrabu bihi l-matal* (as the proverb says) or *dahaba matālan* (it became a proverb).

On the other hand, even when a proverb is attributed to a certain person, the source may still be unreliable, because of the custom to ascribe literary works and sayings to famous personages in order to grant them authority. This, as is well-known, has been the case as far as

poetry and *ḥadīṭ* literature are concerned, and therefore we may assume that proverbs had not escaped this fate too.

Hence, the origin of much greater number of proverbs remains obscure, and consequently open to speculations, or as put by at-Ta'ālibī (*Timār, passim*): "*fīhi aqāwīl muḥṭalifa*" (it has different versions). For example, the proverb '*alā ablihā/nafsihā taḡnī Burakiš*' (Burakiš has brought disaster on her own people/on herself) has five different versions of 'background story' (cf. Ibn Manẓūr, *Lisān*, s.v. *Burakiš*).

A great number of proverbs have emerged from ancient Arabic texts, both poetry and prose. Naturally, we tend to believe that in such cases there should be no doubt about the origin of the proverb. Nevertheless, it is always possible that the proverb had been in use before the composition of the text and that the writer was using (*tadmīn*) a current proverb and even, in Frayha's phrase, "retouching" a common utterance (Frayha 1953:16).

An example for a proverb originated from poetry is the saying: *talātatu l-mustaḥīlāt: al-ḡūl wa-l-'anqā' wa-l-ḥill al-wafī* (the three impossibles: a demon, a phoenix and a loyal friend), which is attributed to Ṣafī ad-Dīn al-Hillī (1277-1339), whereas the proverb *as-ṣawm fī š-šitā' al-ḡanīma al-bārīda* (fast in winter is easy prey) which is attributed to the Prophet Muḥammad is based on a *ḥadīṭ* (Ibn Manẓūr, *Lisān* 84, s.v. *b.r.d.*).

In view of the 'simple' messages expressed by some of the proverbs we may assume that a large number of them have undergone a transitional process, starting as straightforward statements, and gradually gaining popularity by wide circulation. For example: *tadarra' ilā ṭ-ṭabīb qabla an tamrad* (beseech the doctor before you fall ill); *al-ḥunfusā' idā mussat natinat* (when a beetle is touched it stinks); *aš-šarr qadīm* (there has always been evil).

The question as to whether all Arabic proverbs are indigenous productions is also enigmatic, since many of the views conveyed by these proverbs appear in the lores of other nations, some of which had never been in contact with the Arabs. Gibb (1966:38) thinks that proverbs coined in pre-Islamic days are original, and if parallels are found they

should be the result of collateral development. Post-Islamic proverbs include, however, many sayings which had originated from Syriac, Persian, Greek, Latin and other languages, a fact which can often be attested by their prosaic style. The Arabs usually call them *muwalladūn* i.e. 'half chaste'⁵. Modern Arabic contains many examples of those.

Finally, it is worthwhile mentioning that all the ancient collections of proverbs are entirely in classical Arabic⁶, while the majority of modern collections are usually arranged by their geographical currency and are therefore in colloquial Arabic, in accordance with the dialect spoken in the area where these proverbs are used.

2.4 *The structure of the mataḷ*

As mentioned before, all Arabic proverbs form complete sentences of which the most popular are: 1. Nominal. 2. Verbal. 3. Elliptical. 4. Imperative. 5. Conditional.

1. Nominal-sentence proverbs are those which do not have a verb and therefore have a subject followed by a predicate. E.g.: *wa'd al-ḥurr dayn* – a promise made by a free man is like a debt; *al-qird fī 'uyūn ummihi gazaḷ* – the monkey is regarded in his mother's eyes to be a gazelle; *al-ḥubb a'mā* – love is blind.

2. Verbal-sentence proverbs are formed as typical classical Arabic sentences, viz. VS(O). E.g.: *ḡā'a bi-qarnay ḥimār* – he returned with donkey's horns, i.e. he is lying; *sakata dahran wa-naṭaqa kufran* – he was quiet for a long time and when he said something at last it was blasphemy; *dahala*

⁵ al-Maydānī distinguishes between original proverbs and *muwalladūn* and it is in this order that they appear in his collection.

⁶ In exceptional cases references are made to equivalent proverbs in the spoken dialect. E.g. when al-Maydānī explains the proverb *iṭma'inna 'alā qadr arḍika*, he says that this proverb is similar to the colloquial proverb *mudd riḡlak 'alā qadr al-kisā'*. (See al-Maydānī, *Maḡma'* 435).

fudūlī an-nār fa-qāla al-ḥaṭab raṭb – a meddler entered the fire and said the wood is wet.

3. A large number of proverbs are elliptical sentences, that is to say, they do not have a verb or predicate, but may themselves be used as predicates or similies within a wider context. They may be divided into five main types:

- a. Two nouns in construct state. E.g.: *marwā' id 'Urqūb* – 'Urqūb's promises i.e. unfulfilled promises.
- b. Noun followed by an adjective. E.g.: *ṭam' aš'abī* – Aš'ab's greed i.e. insatiable greed.
- ċ. Noun followed by adverbial combination. E.g.: *quṣūr fī l-hawā'* – castles in the air.
- d. Negation. E.g.: *lā fī al-ir wa-lā fī n-nafir* – without any connection, neither here nor there.
- e. 'Similitive intensifiers' i.e. 'comparatives' followed by a proper name or a noun⁷. E.g.: *abṭa' min gurāb Nūḥ* – tardier than Noah's raven.

4. Many proverbs, especially those which are giving advice, warning or impose prohibition start with a verb in the imperative. E.g.: *is'al 'an al-ḡār qabla d-dār wa-'an r-rafiq qabla t-tariq* – enquire about the neighbours before you buy the house and about the companion before you set off; *ib'ad 'an aš-šarr wa-ḡanni lahu* – keep away from troubles; *zur gibban tazdad ḥubban* – visit people seldom and they will love you.

5. A large number of proverbs appear in a conditional construction, such as 'if...then...' or 'he who...will...'. For example: *idā zalla l-'ālimu zalla bi-zallatihi al-'ālamu* – if the scholar slips the whole world slips with him; *in kunta riḥan fa-qad lāqayta iṣāran* – if you are wind you

⁷ Sellheim (1954:17) tells us that Ḥamza collected more than 1200, while I have counted 913 examples in al-Maydānī's *Maḡma'*.

are now facing a storm i.e. there is always someone stronger than yourself; *man ḥafara ḥufra waqa'a fiḥā* – he who digs a pit will fall into it.

2.5 *The contents of the maṭal*

The themes of the *maṭal* are numerous and variagated, and with some exaggeration we can say that no subject has escaped the perceptive eye of the anonymous proverb coiner.

Arabic proverbs deal with everyday events, human relations, beliefs, ambitions, aspirations, wishes, hopes, disappointments and shortcomings that are all an integral part of human life. Many proverbs, as we have already seen, have the form of "Do!" and "Don't!", i.e. command and prohibition, while others express warnings or give advice, admonition or example, all revealing the lessons learnt from long experience expressed with great firmness, yet with engaging simplicity.

It often happens that a proverb is based on a popular story known to both speaker and hearer, in which case - as opposed to the case of a proverb whose background is unknown - the transposition of the 'proverbial situation' to the 'present' situation greatly enhances the impact of the proverb. For example, a person called *aṭ-Ta'ālibī* divorced his wife because she was very dominant. Another person who wished to marry her came one day to *aṭ-Ta'ālibī* asking for information about her, but *aṭ-Ta'ālibī*'s reply was: "*iṣ rağaban tara 'ağaban*" (live until the month of Rağab and you will see wonders (see Ma'lūf 1969:964). The moral of the proverb is that since the month of Rağab was one of the months during which no wars were launched, the wife will be obedient for a short period after which problems will certainly occur.

The style of proverbs is also of many kinds: Some proverbs are short prosaic sayings, but many are satirical and even cynical at times. However, behind this image there often lies an apparent bitterness against laws of nature.

Many proverbs prefer to express their notions indirectly; for example, proverbs based on the animal world ("*Tierfabel*"), leaving it up to the hearer to decode the message behind the words. It is well known

that many such proverbs were coined under the reign of despotic rulers and tyrants. Thus the proverb was allegorically used to avoid arousing displeasure. These are similar to the fables of Bidpai (Baidabā) known in Arabic as *Kalīla wa-Dimna*.

As in many other languages, there are some contradictory proverbs, which suggest that they were coined in different circumstances. For example:

<i>arsil ḥakīmān wa-awṣiḥi</i>	Send a wiseman and give him instructions.
<i>arsil ḥakīmān wa-lā tūṣiḥi</i>	Send a wiseman and don't give him instructions.
<i>rubba kalimatīn salabat ni'ma</i>	Many a word has spoiled a favour.
<i>rubba kalimatīn afādat ni'ma</i>	Many a word has helped a favour.
<i>fī al-i'āda ifāda</i>	Repetition is beneficial.
<i>at-tikrār li-l-ḥimār</i>	Repetition is for donkeys.

Many proverbs denote a comparison between situations, objects, animals, persons or events. The most prolific are those based on the pattern "*afalu min...*" (more than...)⁸. That is to say, the person or the event is 'more than in comparison with'. For example, if we say about a person that he is "*aḥmaq min na'āma*" [more stupid than an ostrich (because it buries its head in the ground)], or "*aḥmaq min Habannaqa*" [more stupid than Habannaqa (who buried his money in the desert and chose a cloud over him as a landmark)], we in fact state that the subject of our comparison exceeds the person/animal/event/ situation or object in the characteristic or notion referred to by the comparative.

Comparison may however be expressed by using simple similes. For example: *ka-l-bāḥiṭ 'an ḥatfihī bi-zilfihī* (like someone who digs his own

⁸ See above 2.4 type 3. e.

grave), or *miṭl an-na'āma, lā tayr wa-lā ġamal* (like ostrich, neither a bird nor a camel)⁹.

A large number of proverbs begin with the words *ḥayr* (the best) or *šarr* (the worst). Those may also be used for comparison. For example: *ḥayr al-umūr awṣātuhā* – the best way is modus vivendi; *ḥayru l-kalām mā qalla wa-dalla* – the best words are those which are pithy; *šarru š-šadā'id mā yudḥiku* – the worst hardship is the one which is funny; *šarru ayyām ad-dīk yawma tuġsalu riġlāhu* – the worst day of the cock is the day when his legs are washed.

Several proverbs are based on parallelism, that is to say the two clauses of which the proverb consists are parallel. Three main types may be distinguished:

– resultant (i.e. the second clause indicating the result of the facts stated in the first). E.g.: *dahaba l-ḥimār yaṭlubu qarnayn fa-āda maṣlūm al-udnayn* – the donkey went to get horns and came back without ears.

– Antithesis (i.e. the two clauses stand in contrast). E.g.: *aradnāhu 'awnan fa-kāna fir'awnan* – we expected from him to be helpful but he acted like Pharaoh.

– Chiasmus (i.e. the two clauses are nearly in complete 'reverse' order). E.g.: *kalb aš-šayḥ šayḥ al-kilāb* – the sheikh's dog is the dogs' sheikh. Or, *al-ḥurr 'abd idā tama'a wa-l-'abd ḥurr idā qana'a* – the free man is a slave when he is ambitious and the slave is free when he is contented.

2.6 The use of Arabic proverbs

The fact that Arabic proverbs are one of the oldest genres of Arabic literature and that Arabic proverbs are used both orally and in writing demonstrates their popularity. It is also worth mentioning that most of the proverbs used orally are in colloquial Arabic, while those used in

⁹ Based on the folktale that the ostrich was asked to carry a load but she said she could not because she was a bird, but when she was asked to fly she said she could not either, because she was a camel. (See Freytag's collection (1838) and also Trench 1905:8).

writing are mainly in literary Arabic, though occasionally one may find that proverbs from the spoken stratum sometimes infiltrate modern Arabic literature and other written materials, and vice versa.

The colloquial proverbs are very rich and colourful. Nevertheless it was only in our century that serious collections began to appear, covering wide geographical areas. This does not mean that proverbs in the spoken vernacular had been ignored before. On the contrary, we may assume that many of the proverbs which appeared in the old collections and in short lists which have reached us, were originally in colloquial Arabic, and were 'translated' into *fushā* at a later stage. The existence of two versions, one in *fushā* and one in 'āmmiyya may prove this, though one may regard the two versions as a result of a collateral development. For example, parallel with the *fushā* version *wāfaqa šann tabaqa* we have *tanğara wa-lāqat ġitāhā* (they suit each other exactly); *mudd riğlaka 'alā qadr al-kisā* - 'alā qadd bisātak mudd iğreik (stretch your feet according to the length of the carpet); - *lil-ħitān ādān* - *il-ħāyit lhā idān* - (walls have ears).

2.7 Conclusion

Arabic proverbs represent an ancient genre which has gained much popularity across history. The hundreds of collections, both in classical Arabic and in the various dialects, prove the wide circulation of proverbs, and their appearance in written materials as well as orally demonstrates their high status and the importance attached to them by Arabic speakers. Although it is usually impossible to establish the origin of most proverbs many proverbs and sayings can be traced back to Arabic literature, be related to a certain area or simply be loan translations from other languages. However, the coiner of the proverb is usually anonymous. With very few exceptions, all proverbs in Arabic are expressed by complete sentences, while their style is simple, picturesque and witty, reflecting long life experience and inherited wisdom.

REFERENCES

A. Primary sources

- Ibn Manzūr, *Lisān* = Muḥammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-^ʿarab*. Beirut 1955.
- al-Maydānī, *Mağmaʿ* = Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Maydānī, *Mağmaʿ al-amṭāl*. 2 vols., Cairo 1955.
- at-Taʿālibī, *Timār* = Abū Mansūr ʿAbdalmalik b. Muḥammad at-Taʿālibī, *Kitāb Timār al-qulūb fī l-mudāf wa-l-mansūb*, Cairo 1965.

B. Secondary sources

- Al-Dhubaib, A.M. 1966. *A Critical and Comperative Study of the Ancient Arabic Proverbs Contained in al-Maidānī's Collection* (Unpublished Ph.D. Thesis). Leeds: Leeds University.
- Frayha, A. 1953. *Modern Lebanese Proverbs*. Beirut.
- Freytag, G. W. 1838. *Arabum Proverbia*. 3 vols., Bonn.
- Gibb, Hamilton A. R. 1966. "Introduction to the Proverbs of Arabia". Champion S. G., ed. *Racial Proverbs*. London.
- Hulme, F. E. 1902. *Proverb Lore*. London.
- Maʿlūf, L. 1969. *al-Munğid*. 20th edition, Beirut.
- Nicholson, R. A. 1969. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge.
- Ridout R. & C. Witting, 1972. *English Proverbs Explained*. London.
- Sellheim, R. 1954. *Die klassisch - arabischen Sprichwortersammlungen*. The Hague.
- Serjeant R. B., 1983. "Early Arabic Prose". Beeston A. F. L., T. M. Johnstone. R. B. Serjeant & G. Rex Smith, eds. *The Cambridge History of Arabic Literature, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. 114-153. Cambridge.
- Smith, W. G. 1979. *The Oxford Dictionary of English Proverbs*. Oxford.
- Trench, R. C. 1905. *Proverbs and Their Lessons*. London.
- Taylor, A. 1931. *The Proverb*. Massachusetts.
- at-Takrītī, A. R. 1984. *Dirāsāt fī l-maṭal al-ʿarabī al-muqārīn*. Baghdad.

II. REGIONAL STUDIES

A. ARAB COUNTRIES

a/ Egypt

SURVIVALS OF THE ANCIENT RELIGION IN EGYPT

László Kákosy

Eötvös Loránd University, Budapest

A religion with a past of about four thousand years does not disappear suddenly as a result of state interdictory orders. In Egypt it was the year 391 when the decree of Emperor Theodosius put an end to the official forms of ancient religions (Kákosy 1984a). The long conflict between the Christian Church and paganism came to a dramatic conclusion with the destruction of the Serapeum in Alexandria. The suppression of the cults in the temples did not lead, however, to a radical change in the mind of the former pagan population. The heathen gods, regarded by the Christians as frightful demons, did not vanish from the folk-religion with the closing of their temples.

The study of the survivals of the ancient Pharaonic religion raises the question, how far can the gods of the past be recognized or identified in the sources of Coptic and Arabic Egypt¹. Coptic magical texts (Kropp 1930-31) are of prime importance in the study of the rests of Egyptian mythology in the Christian period. Apart from the names of the gods numerous mythological elements are preserved in these texts (the illness of the child Horus, the healing power of her mother, Isis, etc.). The names of the forbidden gods were obviously believed to possess some sort of mysterious power. It is a well-known feature of Egyptian magic since the Old Kingdom that its practitioners thought to enhance the efficacy of their spells by narrative mythological elements taken from the world of the gods. These mythological introductory parts were frequently used also by Coptic magicians and they were believed to bring about the same effect for the client of the magician which was described in them with regard of the gods in a critical situation.

¹ For the problem of survivals cf. Kákosy 1984b (with older literature).

The mythological precedence was only one of the motives taken over from Pharaonic magic. Another element, the practice of threatening of the gods², came to the Coptic texts probably by way of the Graeco-Egyptian magical texts which comprised also some sections written in Coptic language. Usually the magician threatened to cause a cosmic disorder, if his wishes were not fulfilled by the gods. This feature of Egyptian magic, grotesque enough to cause perplexity, became widely known in the Roman Period even outside the borders of Egypt, and was discussed in the late Neo-Platonic philosophy by Porphyrius and Iamblichus (*De mysteriis*, VI.5 ff.).

The ancient Egyptian pantheon was widely represented in Coptic spells until as late as the 8th cent. A.D. Isis kept her role of the good mother who would do anything for her physically weak son, who suffers either from poor health or the passion of unrequited love. In one of the mythological stories the news of the stomach ailment of Horus is brought to his mother by a demon of marvellously quick march (Kropp 1930-31 II, 9 ff.).

Isis is not only the mother goddess protecting her son, she is also the wife who guards Osiris against his arch-enemy, Seth and when he finally falls victim to the conspiracy of Seth, it is Isis who takes care of his burial conforming to the sacred rituals. In one of the Coptic magical texts which speaks of the consecration of the holy oil, it is said that this is the holy oil "that flows under the throne of Sabaoth, the oil with which Isis anointed the bones of Osiris" (Worrell, 1935:184, 186). The Osiris-Isis pair plays a prominent part both in the Coptic part of the Greek Magical Papyrus in Paris (*PGM* no. IV) and the Coptic Pap. Schmidt (Satzinger 1975:37-50). In both cases the texts were used as love charms.

Besides the family of Osiris, other Egyptian gods appear as well in Coptic magical literature. We find in the spells the name of Anubis, Thoth, Nephthys (Kropp 1930-31, *passim*), and the late-Egyptian Petbe, personification of divine retribution. The latter reappears as a com-

² *LÄ* II, 664-669 (s.v. "Götterbedrohung", H. Altenmüller).

pound being in a Coptic magical text (Lange 1932:161 ff.) which includes numerous names of Greek gods as well. He is described as a god with the face of a lion, while the back of his face is that of a bear. Petbe must have been a well-known name, since it is mentioned also in a letter of Shenute. Even the syncretistic identification of Petbe with the Greek Kronus was familiar to him (Erman 1895:47). In addition, we learn from Shenute that the ancient Egyptian Shai, the personified Fate enjoyed veneration as the demon of the house and the village (Zoega 1810:457; Quaegebeur 1975:39, 161).

The story of a haunted temple at Abydos is characteristic of the mentality of the village people in the transition period of dying paganism. In the Coptic life of Apa Moyses the god Bes figured as a wicked spirit. The villagers came to the saint and implored him for help, because the demon knocked down those who were passing by the temple. Some of these people became blind on one of their eyes, others were made dumb or deaf by the demon. The saint entered the temple with some monks and began to exorcise the demon who tried to frighten away him and his companions by making a terrible roaring and causing an earthquake. Although the text breaks away just at the most thrilling part, there is no doubt that the struggle ended with the victory of the saint (Kákosy 1966).

This incident is a clear proof, how much the mind of the new Christians was imprinted with terror of the vanquished deities of the past. Though dispossessed of their temples, their cult and priesthoods, the gods were still living realities endowed with dreadful power.

The foregoing cases of survival are nothing more than examples taken at random. It is common in all of them that the gods appear by name, and there is no doubt as to their identity. I suggest to designate this type of texts as direct survivals as opposed to another body of evidence in which the ancient mythological elements appear in an indistinct or distorted form. We can use these latter data as secondary evidence.

By way of illustration I refer to a well-known group of early Christian lamps³ decorated with a frog and bearing the inscription "I am the resurrection". In Pharaonic religion the goddess Heqet (*Hq.t*) as a frog is a symbol of rejuvenation and resurrection. In the hieroglyphic writing the word *wḥm nḥ* "resurrection" is written with the frog-determinative (*Wb.* I, 344.4). While the goddess Heqet is not attested by name in Coptic texts, the lamps speak clearly for the continuity of a popular form of the cult of the frog.

A frequently quoted relief in the Louvre (probably 5th cent.) of a falcon-headed equestrian spearing a crocodile may be interpreted either as Horus killing Seth in crocodile-form or else as an equestrian saint, probably Saint Theodor the general, subjugating the dragon (Vandier 1973 pl. XXVIII). The picture may have had an ambiguous meaning even to the contemporary mind.

The representations showing Christ as treading on hostile animals originate directly in Psalm 91,13 ("thou shalt tread upon the lion and the adder: the young lion and the dragon shalt thou trample under feet"). In case of a representation in Dongola (Sudan) Christ is depicted as treading upon a snake and a lion (Godlewski 1982). In this case one can assume besides the text of the Psalm an additional influence of the Horus stelae representing the young Egyptian god trampling crocodiles underfoot.

It is interesting to note that the falcon-god representations seem to have given rise to associations even with Christ. In one of the chapels of the temple of Medinet Habu in the so-called slaughterhouse a cross was engraved on the figure of the god Khonsu-Noferhotep and beside his figure there is the abbreviation of the name of Jesus-Christ (IC XC)⁴. In the same temple in the second court a cross was incised in the solar disks on the heads of the figures of Horus-Behdet.

³ Cf. e.g. Wrede 1968-69:83 ff. The inscription is taken from the Evangel of John XI,25.

⁴ I express my best thanks to Mr. J. Kárpáti who drew my attention to this relief.

The name of the god of the flood of the Nile, Hapy (*Hḥpy*), does not occur in Coptic literature, but a remarkable report about a miracle in 600 A.D. testifies to the deep roots of the cult of the Nile in the folk-religion. Two gigantic creatures, one resembling a man, the other a woman, (i.e. the Nile god and his female counterpart Euthenia) emerged from the Nile (Theophylactos Simocattes, *Oic. Hist.* VII. 16). This wonder caused a great excitement all over Egypt.

The persistence of ancient beliefs in folk religion is well exemplified by the cult of the trees. The most famous of them, the Virgin's Tree at Matarieh, the ancient Heliopolis (Iunu) was in the Middle Ages a destination of many pilgrims who visited the Holy Land, because it was associated with the visit of the Holy Family to Egypt. In Pharaonic times here was the place of the sacred Ished tree, the symbol of divine Kingship, and also the goddess Iusaas (*Jws-ḥs*) had a sacred tree in Heliopolis⁵. This is a typical case of secondary, indirect survival. The name of the tree did not survive, and the religious background of the cult changed as well. In spite of the new features the continuity is fairly sure, and all the more so since the cult of the Ished tree is attested as late as the Roman period⁶.

A similar case of secondary survival can be seen each year in Luxor on the occasion of the *mūlid* of Abu l-Haggāg, the Muslim patron saint of the town. The barque processions in his honour, during which three boats are carried around Luxor, represent a survival of the festivals of Amun, the lord of the Luxor temple (Biegman 1990:96).

Evidence of different kinds of survivals is practically limitless and we could go on indefinitely in adducing examples. In spite of the abundance of the material, there are, however, several fields within this complex phenomenon in which our documentation is rather scanty, and further data are badly needed. Accordingly, future research has to meet two main desiderata.

⁵ Sacred trees at Heliopolis, *LÄ* II, 1112 (s.v. "Heliopolis", L. Kákosy).

⁶ *LÄ* III 183 (s.v. "Ischedbaum", L. Kákosy).

1/ Intensive research work first of all in villages in Upper-Egypt in which, despite the rapidly changing life style of the *fellahs* traditional folk customs and beliefs are still alive.

2/ Practical ways of methodology must be elaborated. A clear distinction must be made on one hand between different kinds of survivals, such as folk customs, magical practices, making of talismans, divination, etc., and the phenomenon of survivals in different ages on the other. Quite different specialization and methods are required if one studies e.g. ancient Egyptian religious motifs in Coptic hagiographic literature or else if one tries to trace back magical prescriptions in the Picatrix to late-Egyptian magic.

Obviously, there is not a single scholar in the world who could cope with the requirements of a wide field of research like this. Some sort of international co-operation would be needed between Egyptologists, specialists of Arabic Egypt, social anthropologists and scholars working in comparative religion. The fields should be divided and the results collected in data bases.

As a matter of course, I do not cherish illusions as to an early realization of this dream. At any rate, here in Hungary, such an interdisciplinary co-operation (between the author of this article and Prof. A. Fodor) has been working well over the past twenty years and there are also plans of common works for the future.

REFERENCES

- Biegman, N. H. 1990. *Moulid Saints Sufis*. Cairo & London.
 Erman, A. 1895. "Heidnisches bei den Kopten". *ZÄS* 33.47-48.
 Godlewski, W. 1982. "Some Comments on a Wall Painting of Christ in Old Dongola". *Nubian Studies*. Ed. by J. M. Plumley. 95-97. Warminster.
 Iamblichus, *De mysteriis*. = Jamblique, *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et trad. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

- Kákosy, L. 1966. "Der Gott Bes in einer koptischen Legende". *Acta Antiqua Hung.* 14.185-196 (reprint *Studia Aegyptiaca* 1981, 7.119-130).
- . 1984a. "Das Ende des Heidentums in Ägypten". *Graeco-Coptica, Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*. Ed. by P. Nagel. 61-76. Halle/Saale.
- . 1984b. "Survivals of Ancient Egypt". *Studia Aegyptiaca* 12.263-287.
- Kropp, A. M. 1930-31. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. 3 vols. Brussels.
- LÄ = *Lexikon der Ägyptologie*. Hrsg. W. Helck & E. Otto. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972-.
- Lange, H. O. 1932. "Ein Faijumischer Beschwörungstext". S.R. K. Glanville, ed., *Studies Presented to F. Ll. Griffith*. 161-166. Oxford.
- PGM = K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart, 1973².
- Quaegebeur, J. 1975. *Le dieu égyptien Shaï*. Leuven.
- Satzinger, H. 1975. "The Old Coptic Schmidt Papyrus". *JARCE* 12. 37-50.
- Theophylactos Simocattes, *Oic. Hist.* = *Theophylacti Simocattae Historiae*. Ed. Carolus de Boor. Ed. corr. curavit, explicationibusque recentioribus adornavit Peter Wirth. (= *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). (Ed. stereotypa editionis anni 1887 corr.), Stuttgart: Teubner, 1972.
- Vandier, J. 1973. *Musée du Louvre. Le Département des Antiquités Égyptiennes*. Paris.
- Worrell, W. H. 1935. "Coptic Magical and Medical Texts". *Orientalia* 4.1-37, 184-193.
- Wb. = A. Erman & H. Grapow. *Wörterbuch des ägyptischen Sprache*. Leipzig: J. C. Hinrichs & Berlin: Akademie-Verlag, 1926-63.
- Wrede, H. 1968-69. "Ägyptische Lichtbräuche bei Geburten". Zur Deutung der Froschlampen." *JAC* 11-12.83-94.
- Zoega, G. 1810. *Catalogus codicum Copticorum*. Roma.

ARABIC BOWL DIVINATION AND THE GREEK MAGICAL PAPYRI

Alexander Fodor

Eötvös Loránd University, Budapest

Bowl divination or lecanomancy, a specific sort of hydromancy, has always been a favourite practice in the Middle East. It is generally agreed that its origins can be traced back to the inhabitants of ancient Mesopotamia, from whom it spread to the Egyptians, Jews, Greeks, Persians, Arabs and Turks, arriving finally at Europe¹. Naturally, the idea of looking at shining surfaces like water, oil, ink, mirrors etc. in order to obtain oracular answers to questions asked about future events might have easily arisen anywhere in the world, but in the case of this "Babylonian type" of lecanomancy there are some distinct features which clearly reveal the possible interrelationships between the different methods.

The basic elements of the Babylonian ritual were the following²: On a propitious day the performer, an official priest (called *bārū*) who acted upon the request of a client, had to go through certain purificatory rites such as cleaning himself and putting on fresh garments, then he had to offer a sacrifice to the gods Šamaš and Adad. After this he placed the bowl filled with water and oil to the left side of the statues of Šamaš and Adad, in the direction of the rising sun. Having finished these preparations the *bārū* anointed his eyes with oil from the bowl, and by examining the different formations of the oil on the water he gave the oracles. Accordingly, this kind of lecanomancy can be termed as inductive³ since, apart from the physical phenomena produced by the

¹ For lecanomancy in general, see Ganszyniec 1925.

² Ganszyniec 1925:1879f. For Babylonian oil magic, see also Hunger 1903, Contenau 1940:292f, Pettinato 1966.

³ For this term, see Bouché-Leclercq 1879:185.

oil, no other means of obtaining inspiration were employed by the performer.

Research concerned with the lecanomantic tradition of different ancient peoples has generally been content with vague allusions to this Babylonian background. An important exception to this attitude is offered by Daiches' work on the connections between Babylonian and Jewish oil magic (Daiches 1913). However, comparing the main components of the Babylonian and late Jewish divinatory procedures, he seems to put too much emphasis on the direct Babylonian influence upon the Jewish practice represented by works in rather late manuscripts, mainly from the 16th to the 18th centuries⁴. In reality, these late Jewish texts contain some additional, new elements which were not characteristic of Mesopotamian lecanomancy but are clearly shared by Egyptian and Arabic descriptions of bowl divination. Into this category we may include such motifs as the prescriptions about the use of mediums, the introduction of spirits, demons, or gods as transmitters of oracles, the order in which they were required to eat and drink before answering the questions. Actually, we shall see that direct parallels to these Jewish texts can easily be found in the Arabic descriptions of similar operations, a fact that has so far remained unnoticed by research⁵. So, if we are to group the various lecanomantic operations, we seem to be more justified in giving priority to the interrelatedness of Egyptian, Jewish and Arabic traditions, which can be separated from the Babylonian in many aspects.

In fact, one of the most characteristic traits of popular religion in Greco-Roman Egypt was people's eagerness to know the future through the means of divination⁶. Thus it is not surprising that this form of

⁴ Daiches 1913:13. To show the antiquity of lecanomancy among the Jews it is worth referring to an amulet from the Greco-Roman period on which Solomon is represented as he performs the rites of hydromancy (Goodenough 1953:232).

⁵ See Trachtenberg 1939:219-222 and Schäfer 1990:89f. Cf. also Dan 1963:360f where Rabbi Hayyim Vital refers to Arab sorcerers as his source for descriptions of the princes of this divinatory procedure.

⁶ See Dunand 1979:19, 22.

folk piety has long survived the Islamic conquest of the Nile Valley. In illustration of this, the present paper wishes to examine Arabic practices of bowl divination as presented by magic literature and to show their reliance upon the Egyptian tradition reflected by the magical papyri from Greco-Roman Egypt which go back mainly to the first centuries A.D.⁷ In this respect, to the best of my knowledge, Hull was the first and only scholar to allude to such striking similarities as can be discovered, for example, in *PGM* V.1-53, and in a modern account of a divinatory ceremony given by Lane⁸. Hull, however, only wanted to demonstrate through this example the antiquity and persistence of magical traditions and understandably had no further interest in other possible Arabic sources.

An interesting piece of evidence about medieval Arab authors' unconscious awareness of some connection between this kind of divination and ancient Egypt is, however, demonstrated by stories claiming that several ancient rulers had magic mirrors in which they could foresee different events (Carra de Vaux 1898:201). Looking at the state of research on Arabic lecanomancy, mirror gazing or other related modes of divination from the Arabists' side, we usually find descriptions of the procedures but nothing more⁹. Fahd's standard work on Arabic divination in the period of the birth of Islam only briefly mentions lecanomancy as one of those divinatory practices which were not characteristic of Central Arabia due to the lack of water¹⁰.

⁷ For their edition, see *PGM*, for their translation, see Betz 1992. For lecanomancy in *PGM*, see Hopfner 1990:228-268.

⁸ See Hull 1974:21ff. The very same type of lecanomancy also survived among the Greeks as the texts published by Delatte demonstrate it (Delatte 1927: s.v. *lecanomanteia* in Index). For a study on the latter, see Hopfner 1932. For bowl divination among the Copts, see Kropp 1930:269-274. Cf. also *CE* s.v. "Lecanoscopia", 1507f.

⁹ See e.g. Reinaud 1828:401f; Doutté 1908:389-393; Lane 1917:274-282. Worrell 1917: 41 refers to the parallel Jewish texts published by Daiches.

¹⁰ Fahd 1966:405f. For Ibn Haldūn's theoretical view of lecanomancy, see *ibid.*, 47-49.

Generally speaking, the customary Arabic recipes for lecanomantic operations are concerned with the following phases of the magical act: conditions to be met by the performer, preparations for the ritual, adjuration of the spirits and finally their dismissal. To present a typical description of such a divination ceremony I have chosen a text from a modern Arabic magic book published in Egypt (aṭ-Ṭūhī, *Bār Nūh* 6-11). The author, °Abd al-Fattāḥ as-Sayyid aṭ-Ṭūhī, was for a long time the busiest compiler of magic books in Egypt and the Arab World in general. The pieces of this semi-underground literature have reached the remotest parts of the Arab World and even India. aṭ-Ṭūhī, now an old man, retired as a practising magician – a kind of popular healer of personal and social problems – in the autumn of 1993. In the course of my visit to him in Cairo in 1989, he told me that he had copied his works from the manuscripts of the Egyptian National Library. At any rate, that he relied on sources containing ancient material is, I think, beyond doubt, as the passage to be quoted will testify. In addition to occasional references to other descriptions of bowl divination which offer more relevant material or complementary details concerning certain points of the ritual, the following text will supply the basis for an examination of the striking parallels with the magical papyri.

باب في دعوة الملك يونس الحكيم

إذا أردت أن يكون لك خديم لقضاء الحاجة وتسأله عما تريد بأفصح لسان ويظهر لمن يستخدمه بالبيان وطوله ثلاثة أشبار أى ذراع وملبوسه مثل عساكر الأفرنج وتسمع كلامه كأنه من وراء الحائط جميل في الحسن كأنه من سبع سنين وصحته في غاية الصداقة وهو لبيب حاذق لا يفتر عن صاحبه بعد المعاهدة منه ولا يفترق عنه قط مادام على الشرط الذي يشترط عليه فإذا أردت حضوره خذ طشت من النحاس مبيض واقلاه ماء صافي ثم قص حفة شخص من ورق أحمر وتكتب على رأسه مهر قوش ٢ وعلى صدره طقطقوش ٢ وعلى يده اليمنى طارش ٢ وعلى يده اليسار قارش ٢ وعلى بطنه هارش ٢ وعلى خلفه اليمنى عيجلوش ٢ وعلى خلفه الأيسر كرووش ٢ ثم تأخذ السببه من عيدان الرمان الحامض وعلق الشخص المذكور من رجله منكساً وعزم عليه بالعزيمة والبخور عمال وهو من محلب وجاوى ولبان ذكر وسندروس وعود قاقلى فعند تمام العدد ٢١ مرة من القراءة إلا وقد طلع الملك يونس الحكيم من قلب الطشت على وجه الماء بالصفة المتقدمة فيخطبه ويخاطب بكل ما تسأله عنه وبعدها تصرفه بالاصراف الآتى ذكره وهذه العزيمة تقول (أقسمت وعزمت عليكم يا معاشر الأرواح الروحانية بهز عز الله وبنور

وجه الله وبما جرى به القلم من عند الله إلى خير ما خلق الله محمد بن عبد الله
إلا ما أجبتم دعوتي وأسرعتم وظهرتم لي بحق أسماء الله العظام وآياته الكرام
وبحق الأنوار المضيئة والأسماء البهية والشعاعات العرشية والكلمات الربانية
والتساويح اليونانية والعزائم العبرانية والأقسام المكتوتية وبالأسماء
المكتوبة على قلب الشمس وبالأسماء المكتوبة على قلب القمر وبحق من قال
للسموات والأرض اتقيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين .

عجلوا يا معاشر الأزواج الروحانية بالظهور ٢ بأهياش ٢ ياهوش ٢
رهاطيل ٢ شعيايل ٢ صهيايل ٢ عسقايل ٢ صمصيايل ٢ عزقيايل ٢
طوطيايل ٢ حنقيايل ٢ سمسمايل ٢ طسممايل ٢ أجبوا أعواني
وافعلوا ما تؤمرون به بحق شيناب ٢ شيناب ٢ هليوه ٢ أه ٢ مرهه ٢
مريها ٢ مره ٢ سره ٢ مصنها ٢ أسرعوا بحق شليطاه أمرموش شقشفيق
شقشوق وبحق مشطنة أم موسى بطميس مهبالموش شقشاقش ولا حول
ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

أجبوا دعوتي واقضوا حاجتي بحق هذه الأسماء دملبخ ٢ دميلبخ ٢
دملاخ ٢ براخ ٢ قال رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون
أجبوا وتوكلوا يا حضار الملك يونس الحكيم بحق هذه الأسماء هيهان ٢
هيموت ٢ أشاث ٢ هو الكبير المتعال أجب يارقيايل ويا جبرائيل
ويا سمسمايل ويا ميكائيل ويا صرفيايل ويا عنيايل ويا كصفايل .
أجبوا وأمروا خدامكم وأعوانكم بطاعتي والزومهم بقضاء حاجتي في

وقتي هذا أهايا شراها أدوناي أصباوت آل شدای وبحق والطور وكتاب
 مسطور . في رق منشور . والبيت الممور . والسقف المرفوع . والبحر
 المسجور . إن عذاب ربك لواقع . ما له من دافع . فلا أقسم بمواقع النجوم .
 وإنه لقسم لو تعلمون عظيم . يا قومنا أجيئوا داعي الله وآمنوا به يففر لكم
 من ذنوبكم ويحركم من عذاب أليم .

أجيئوا يا خدام هذه الأسماء وأحضروا الملك يونا من الحكيم بحق أشمخ
 شماخ نوخ ششناخ ٢ جيوخ ٢ عيوخ ٢ ميوخ ٢ موخ ٢ روخ ٢
 شمخ ٢ لمخ ٢ خنخ ٢ شخر خيخ ٢ خياخيخ ٢ اخمدى خمدى بروخيا
 شرى شراخين هو الله البارئ الذي تخضعون له وتخرون له سجداً .

أجيئوا بحق شماخ ٢ رماخ ٢ مشلخ ٢ مشليخ ٢ ميرنخ ٢ برانيخا
 الاميخا لبيخا شبحاشنا أشنا مليخا ماليخا ويشليخا إيششاليخا لخلود
 ويطاش طاش طاشين أطشين طيوش أهياش ٢ هماشاهوش طشوش
 بقشوش هيش أليخا أملايخا سلمنا حيوم قيوم ديوم طلسم .

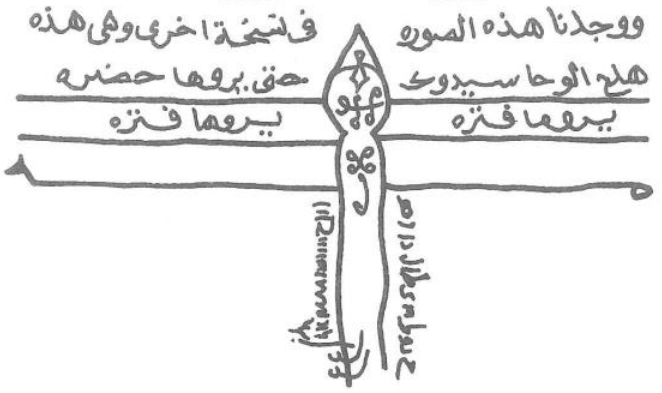
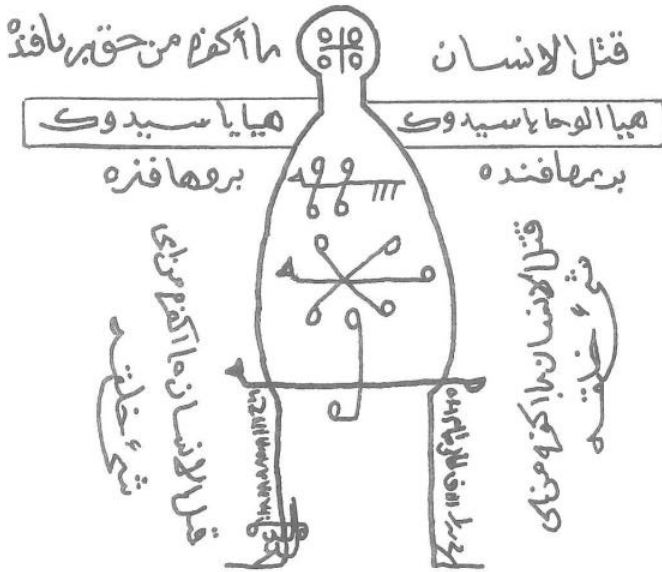
أجيئوا أيها الأرواح الروحانية خدام هذه الدعوة وأحضروا لي
 الملك يونا من الحكيم بحق هذه الأسماء عليكم ألوحا ٢ العجل ٢ الساعة ٢
 وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير .
 إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون . العجل يا سيدوك
 وافمل ما أمرتك به بألف ألف لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)
 تمت الدعوة .

وهذه صفة انصرافه تقول طباطيش ٢ ططايوش ٢ طفاردش ٢

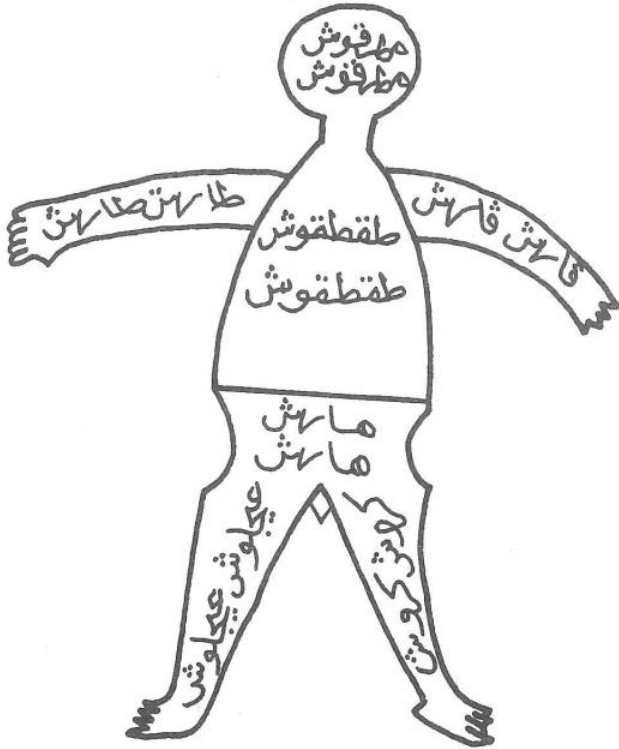
طفاردش ٢ شتقمهوش ٢ انصرف أيها السيد يونس الحكيم بحق ما أتيت به طامعاً انصرف لأجله معزوزاً مكرماً معظماً بحق من قال يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون . وإذا رأوا تجارة أو طواً انفضوا إليها وتركوا قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازيين .

وهذه صفة الشخص الذي ترسمه في قعر الطشت وهو خلاف الذي سبق شرحه الذي تعلقه في السببه أما هذا ترسمه في الطشت قبل وضع الماء والكتابة تكون بالخبير وتلى عليه الدعوة ٢١ مرة فإنه يحضر فاحتفظ عليه جهديك ولا تبيح به أبداً لأحد من الجهال والله هو الموفق للصواب أقلب تجد الشخص .

وهذه صفة الشخص المشار اليه كما ترى :



وأما الشخص الذي يعلق في السبيل هو هذا كما ترى فافهم ترشد .



تمت دعوة يونس الحكيم وصوره والله أعلم .

“Chapter on the Invocation of King Yūnās, the Wise

If you want to have a servant to settle an affair and to ask him about anything you want in the most eloquent language and (if you want him) to appear for him who asks for his service with the (clear) declaration (of intent) and (if you want) his height to be three *šibrs*, i.e. one cubit, and his clothing to be like (that of) the troops of the Franks (Europeans), and (if you want) to hear his speech as if it were from behind the wall and (if you want) him to be handsome in his beauty as if he had the age of seven years and (if you want) his company to represent (the sign of) the maximum of friendship and (if you want) him to be assiduous, clever, one who will not flee from his companion after the pact (is concluded) with him and who will never desert him as long as the condition which he will prescribe for him remains (in existence), then if you want his presence, take a white basin from copper and fill it with pure water. Then cut out the figure of a person from red paper and write on his head MHRQWŠ 2 (i.e. twice) and on his breast TQTQWŠ 2 and on his right hand ṬARŠ¹¹ and on his left hand QARŠ 2 and on his belly HARŠ 2 and on his right thigh ʿYGLWŠ 2 and on his left thigh KRWWŠ 2. After this, take the tripod (made) from the rods of sour pomegranate and hang the aforementioned person on it by his leg (with his head) turned downwards.

And adjure him by the following adjuration while incense is fumigated. This should be (mixed) from *prunus mahaleb*, benzoin, male frankincense, sandarach and aloe-wood. After completing the recitation 21 times, King Yūnās, the Wise will rise instantly in the above-mentioned form from the depth of the basin to the surface of the water. Then you¹² can speak to him and he can speak about anything you ask from him. After this, dismiss him with the dismissal to be mentioned later.

¹¹ In the transcription of the demon names *alif* is indicated by “A”.

¹² The original reads here “he can speak”, which seems to be a misprint.

And this is the adjuration you are supposed to recite: 'I adjure and invoke you, O hosts of incorporeal spirits by the power of the power of God, and by the light of the face of God, and by what the pen moved with from God until the best of the creatures of God, Muḥammad ibn ʿAbdallāh, (punishment will befall you) unless you respond to my call and hasten and appear to me by the great names of God and His noble signs and by the illuminating lights, and the bright names and the rays of light (emanating) from the Throne and the divine words, and the Greek hymns of praise and the Hebrew incantations, and the heavenly oaths, and by the names inscribed on the heart of the sun, and by the names inscribed on the heart of the moon, and by the right of he who said to the heaven «and to the earth, 'Come willingly, or unwillingly!' They said, 'we come willingly'» (Q 41.10).¹³

Be swift, O hosts of incorporeal spirits, to appear! BAHYAŠ 2 YAHWŠ 2 RHAṬYL 2 ŠAʿYA'YL 2 ŠAHYA'YL 2 ʿSQYA'YL 2 ŠMSYA'YL 2 ʿZQYA'YL 2 ṬWTYA'YL 2 ḤNQYA'YL 2 SMSMA'YL 2 ṬSMA'YL 2 respond to my assistants¹⁴ and do what you are ordered (to do) by the right of ŠBĠAB 2 ŠYGAB 2 HLHYWH 2 A H 2 MRHH 2 MRYHA 2 MRAH 2 SRAH 2 MŠNHYA 2. Hasten by the right of SLYṬAH AMRMWŠ ŠQŠFYQ ŠQAŠWQ and by the right of the rope of the mother of Moses BṬMYS MHYALMWŠ ŠQŠAQWŠ and there is neither might nor power but in God, the most High, the Great.

Respond to my invocation and settle my affair by the right of these names: DMLYH 2 DMYLYH 2 DMLAH 2 BRAH 2. «He said: 'My Lord, judge Thou with Truth! And our Lord is All-merciful; His succour is ever to be sought against that which you describe'» (Q. 21.112). Respond and be charged with bringing in King Yūnās, the Wise, by the right of these names HYHAN 2 HYMWT 2 AŠAT 2. He is «the All-great, the All-exalted» (Q 13.10). Respond O RQYA'YL, and O

¹³ For the rendering of the Koranic verses Arberry 1980 was used.

¹⁴ The word *aʿwānī*, "my assistants" is most probably a misprint for *daʿwatī*, "my invocation" which is more logical.

Ġibrā'īl, and O SMSMA'YL, and O Mikā'īl, and O ŠRFYA'YL, and O 'NYA'YL, and O KSFYA'YL!

Respond and order your servants and assistants to obey me and compel them to settle my affair in this time of mine. AHYA ŠRAHYA ADWNAY AŠBAWT AL ŠDAY and by the right of «By the Mount and a Book inscribed in a parchment unrolled, by the House inhabited and the roof uplifted and the sea swarming, surely thy Lord's chastisement is about to fall; there is none to avert it» (Q 52.1-8). «No! I swear by the fallings of the stars, and that is indeed a mighty oath, did you but know it» (Q 56.74-75). «O our people, answer God's summoner, and believe in Him, and He will forgive you some of your sins, and protect you from a painful chastisement» (Q 46.30).

Respond O servants of these names and bring in King Yūnās, the Wise, by the right of AŠMH ŠMAH NWH ŠNAH 2 HYWH 2 'YWH 2 MYWH 2 MWH 2 RWH 2 ŠMH 2 LMH 2 HNĦ 2 ŠHR HYH 2 HYAHYH 2 AHMDY HMDY BRWHYA ŠRY ŠRAHYN. «He is God, the Maker» (Q 59.24) to whom you will humble yourselves and «fall down prostrate» (a variant on Q 12.102).

Respond by the right of ŠMAH 2 RMAH 2 MŠLĦ 2 MŠLMYH 2 MYRNĦ 2 BRANYHA ALAMYHA LYBHA ŠYHAŠTA AŠNA MLYHA MalyHA WYŠLYHA AYŠŠALYHAL ĦLWD WYTAŠ TAŠ TAŠYN AŦŠYN ŦYWŠ AHYAŠ 2 HMAŠA HWŠ ŦŠWŠ BQŠWŠ HYHŠ ALYHA AMLALYHA SL'SA HYWM¹⁵ QYWM¹⁶ DYWM¹⁷ DYMWM ŦLSWM¹⁸.

Respond O incorporeal spirits, servants of this invocation, and bring in King Yūnās, the Wise, by the right of these names (recited)

¹⁵ Probably constructed from *ḥayy* ("Living") on the analogy of *qayyūm*.

¹⁶ This must be the well-known name of God, *qayyūm* ("Self-existing").

¹⁷ Probably constructed from *dā'im* ("Everlasting") on the analogy of *qayyūm*. This may also be true of the following word DYMWM.

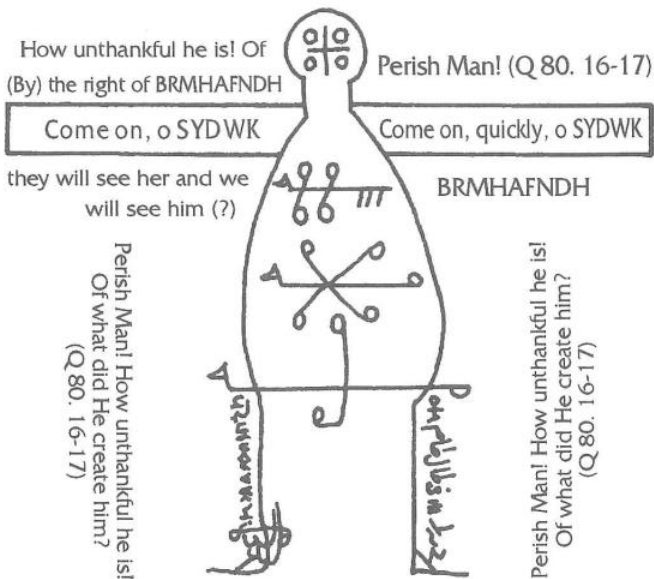
¹⁸ This is perhaps constructed from *ṭilasm* ("talisman") upon the analogy of the preceding words.

upon you: Quickly 2, swiftly 2, immediately 2. «And the matter of the Hour is as a twinkling of the eye, or nearer. Surely God is powerful over everything» (Q 16.79). «It was only one cry; then behold, they are all arraigned before us» (Q 36.53). Quickly O SYDWK and do what I have ordered thee to do by a thousand times a thousand 'There is neither might nor strength but in God, the most High, the Great.' End of the invocation.

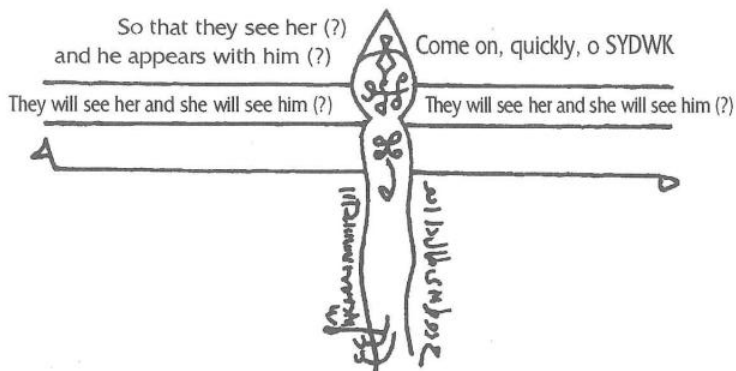
And this is the description of his dismissal. You should say: TMAṬYŠ 2 ṬṬAYWŠ 2 ṬFARDŠ 2 ṬĠARDŠ 2 ŠṬQMHMWŠ 2. Be dismissed O Lord Yūnās, the Wise, by the right of what «you came for willingly» (a variant on Q 41.10), be dismissed for the sake of this (while you are) glorified, honoured, exalted, by the right of He who said: «O believers, when proclamation is made for prayer on the Day of Congregation, hasten to God's remembrance and leave trafficking aside: that is better for you, did you but know. Then, when the prayer is finished, scatter in the land and seek God's bounty, and remember God frequently; haply you will prosper. But when they see merchandise or diversion they scatter off to it, and they leave thee standing, say: 'What is with God is better than diversion and merchandise, God is the best of providers'» (Q 62.9-11).

And this is the description of the person whom you should draw on the bottom of the basin. He is different from the one that was described earlier whom you should hang on the tripod. As for this, you should draw it in the basin before pouring water in it. The writing should be done with ink and you should recite the invocation 21 times and then he will appear. Preserve this to the utmost of your ability and never reveal it to anybody from among the ignorants! God is the One who directs (you) to rightness.

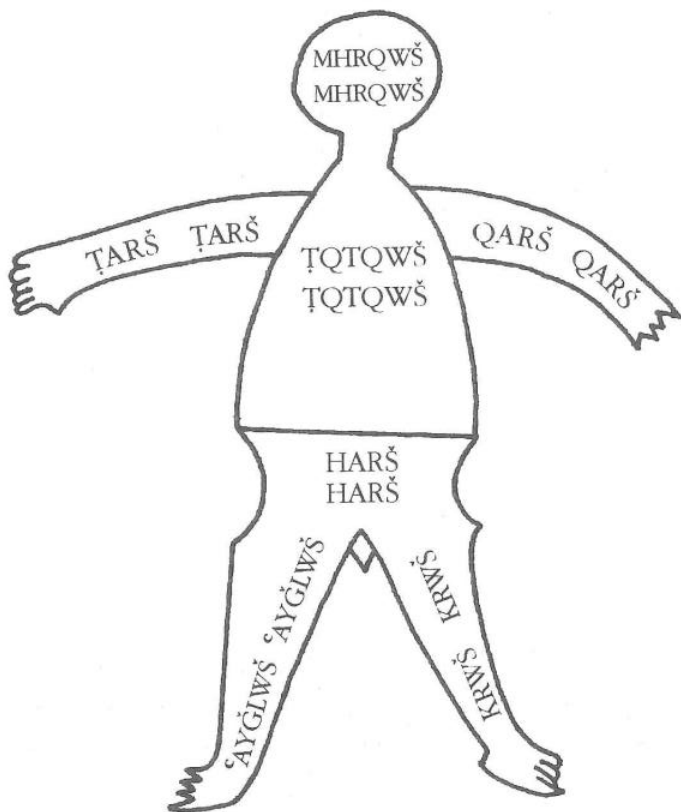
And this is the above-mentioned figure as you see it:



And we have found this figure in another copy and it is this:



And as for the figure which should be hung on the tripod, it is this as you see. If you understand it you will be guided.



End of the Invocation of Yūnās, the Wise, and (the description of) his figures. But God knows best!"

Although this whole complicated procedure is presented by the compiler as a simple *da'wa*, invocation, it offers a full description of bowl divination in which a spirit is forced to appear to foretell the future. Thus we are dealing with a typical case of intuitive divination¹⁹. The enactment of similar rituals is termed by Arabic magic literature *darb mandal*²⁰ ("pitching a *mandal*"), or simply *mandal*²¹ or *mandal nafsī*²² (literally "spiritual *mandal*"). The word *mandal* itself may also refer to the place of the magical act separated from the outer world by a circle²³. Other frequent names include *kašf*²⁴ ("the removal of the veil") *istinzāl*²⁵ ("asking for the descent of demons") *talbīs al-kašf*²⁶ (also *talbīs al-yad*, meaning perhaps the "clothing or concealing the palm or the hand to transform it into an oracle-giving device"). Irrespective of the technical equipment (water, ink, oil, mirror etc.) employed in these rituals, they have in common the recourse to the use of compelling means when the spirits are summoned to impart knowledge of future events.

Although our text does not specify the requirements to be fulfilled by the practitioner, other sources inform us that he must meet several criteria. Thus the performer (termed *tālib hādā l-'ilm*, "he who is seeking this science") had to be wise, had to know the necessary times for the operation, was not supposed to speak too much to the ignorant, had

¹⁹ For this term see fn. 3.

²⁰ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *Kubhān* 145. For possible origins of the word *mandal*, see Worrell 1917:38f.

²¹ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *Kubhān* 54.

²² See, e.g. *ibid.*, 81.

²³ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *as-Siḥr al-'azīm* 181.

²⁴ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *as-Siḥr al-'ağīb* 147. For the Sufi background of this term, see Ibn Haldūn, *Muqaddima* (transl. Rosenthal) 215, n. 315.

²⁵ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *Bār Nūh* 28.

²⁶ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *as-Siḥr al-'ağīb* I, 139.

to observe seclusion from the world and fasting, he was to possess perfect purity and was not to become disquieted if the response to his questions was delayed. Fasting meant that he was not allowed to eat food despised by the spirits, so he had to be content with the plants of the land (aṭ-Ṭūḥī, *as-Siḥr al-ʿaẓīm* I, 175). For the breaking of his fast, a source refers to raisins or thin, unleavened bread as the substances to be eaten (aṭ-Ṭūḥī, *as-Siḥr al-ʿaẓīm* I, 149). Purity in the broad sense of the word also included the cleanness of garments and of the place where the ritual was to be enacted (*ibid.*, II, 77).

The time and direction of the operation does not seem to be a major point in the Arabic descriptions, but we can find some clues which suggest that the orientation towards the East and the establishment of a certain connection with the rising sun must have been considered important to the success of the procedure. In the first place, magical formulae tend generally to choose the East (or *qibla*) as the favourite direction for any operation. Secondly, and this is even more informative, *mandal* descriptions usually require the recitation of the *Sūrat aš-Šams wa-ḍuḥābā* ("The Sun and his morning brightness") either before the process is started or during the course of it²⁷.

If we look for parallels in the Greek magical papyri, we may come upon several points of contact. The observance of purity for a specific number of days (e.g. 3 or 7) preceding the ritual together with the insistence on the cleanliness of the performer's clothing and of the place seem to be basic conditions²⁸. An obvious effort to guarantee the state of complete purity for the whole ritual is found in prescriptions which advise the practitioner not to place the basin directly on the floor²⁹.

²⁷ On the subject of turning to the East during a procedure, see e.g. aṭ-Ṭūḥī, *as-Siḥr al-ʿaẓīm* II, 57. For the recitation of the *Sūrat aš-Šams*, see e.g. *ibid.*, I, 122; II, 157; aṭ-Ṭūḥī, *Tashīr* 102.

²⁸ See, e.g. *PGM* IV, 213, 3209; VII, 334; XIII, 650f; *PDM* XIV, 841-850.

²⁹ The practitioner holds the vessel on his knees in *PGM* IV, 228; or places it on bricks in *PDM* XIV, 410-415.

As for the timing and the orientation of the ceremony, the introductory part of one of the most characteristic descriptions of lecanomancy in the *PGM* is revealing when it orders the magician "to attach" himself to Helios by climbing to the top of the house at sunrise and by facing towards the sun before starting the ritual (*PGM* IV, 168-179).

The call for purity can be explained by an ambiguity in the magician's attitude towards the demons with whom he will come into close and dangerous contact during the divination: on the one hand, he is inclined to look upon them as impure creatures against whose harmful effects the state of purity will provide protection. On the other hand, however, he tries to associate himself with the demons, presumably to appease them, as the Arabic instruction on fasting makes clear³⁰. We shall see that this contradictory position will remain a permanent feature which tends to determine the magician's acts during the whole ritual.

Of all the preparatory and complementary rites and technical accessories which were supposed to serve to subdue the demons, the "Invocation of Yūnās" mentions a particularly interesting one when it prescribes the use of a tripod made of the rods of sour pomegranate. This tripod (denoted by the colloquial Egyptian Arabic word *sība*), a favourite instrument in Arabic magic, is also frequently mentioned in the magical papyri³¹. In ancient magic it might have helped the magician to communicate with the spirits of the underworld, as is suggested by the well-known story of the Pythia, who used to give her oracles while seated on her famous tripod cauldron³². Arabic magic must have preserved some hark-backs to similar ideas, since instructions make a dis-

³⁰ For this attitude, see especially Greenfield 1988:287-290. For the importance of purity in the magical papyri, see also Hopfner 1921:838-868.

³¹ See, e.g. *PGM* III, 193, 291; IV, 1890f; V, 200f, etc.

³² For the tripod, in general, see e.g. Burkert 1972:137ff. In a Jewish description of lecanomancy the magician is seated on a three legged stool (Daiches 1913:21f). In a Greek recipe the medium sits on the tripod (Hopfner 1932:222).

inction between the kind of pomegranate wood used for good purposes and the kind employed for achieving evil aims³³.

In the "Invocation of Yūnās" the basic equipment for the magician is the white copper basin, on the bottom of which he was to trace the figure of a spirit before filling the vessel with water. A surprisingly similar instruction can be found in the Demotic Magical Papyrus which orders the magician to bring a copper cup and engrave a figure of the god Anubis in it³⁴. The white colour of the vessel must have had a significance for both Egyptian and Arabic magic since a passage in the Great Magical Papyrus specifically prescribes the use of a white saucer on which the performer had to write certain magical names³⁵.

The figure inscribed on the bottom of the basin was supposed to rise to the surface of the water and appear in the role of Yūnās who curiously enough took the shape of a Frangi soldier³⁶. Here Yūnās, similarly to Anubis, is supposed to act as a servant spirit, a *paredros*, for the main demon to whom the performer has addressed himself. To ensure his appearance the magician resorts to different means. First of all, in accordance with the basic concepts of sympathetic magic, he should have looked at the red image of the demon, hung on the tripod as instrumental in summoning the other figure from the depths of the water. An examination of their representations reveals an emphasis on phallic features as well as simple similarity of form.

³³ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *Kubhān* 138; *as-Siḥr al-ʿağḡib* II, 56, where *rummān ḥāmīd* "sour pomegranate" is mentioned for malevolent actions.

³⁴ *PDM* XIV, 395-427. For the figure drawn on the base of the bowl to serve as a compelling force, see Hopfner 1990:258. For a seemingly unique bowl used in lecanomanicy, see Daniel-Maltomini 1992: N° 65. In a Coptic lecanomantic text of the magical figure is supposed to protect the bowl (Kropp 1930:271).

³⁵ *PGM* IV, 3209-3254. For other Arabic occurrences, see e.g. aṭ-Ṭūhī, *as-Siḥr al-ʿağḡib* I, 123. *Id. Kubhān* 40.

³⁶ This strange description of Yūnās may indicate the late addition to the text and might have been the work of an Egyptian who must have looked at "Frangi" soldiers with contempt. This attitude and the expression itself may point to the late 19th century as a possible date for its inclusion.

In the case of the colours, the idea of contrast or complement must have been at work, which may explain the marked use of white and red. To set the scene in a broader context, we are tempted to recall that white and red were the colours of the Crowns of Upper and Lower Egypt and that their symbolic unification played a significant role in the fundamental ideas of ancient Egyptian history and religion³⁷. In addition, among the names written on the red figure, there were three which represented MHRQWŠ, ṬQTQWŠ and Ṭāriš, who were regarded as the main demons involved in any bowl divination. The members of this divine or demonic triad were brothers and had distinctive colours: MHRQWŠ was white, ṬQTQWŠ was blue, while Ṭāriš appeared as black (aṭ-Ṭūsī, *as-Siḥr al-ʿazīm* I, 175f). The idea of a divine triad³⁸ and the association of its members with different colours is another motif which may point to the world of ancient Egypt³⁹.

In our text the magician acts alone as the main performer of the ceremony, but a number of other descriptions show the widespread use of mediums. They were always young boys or girls who had not yet reached the age of puberty⁴⁰. The employment of mediums is an equally common phenomenon in the magical papyri, which usually prefer

³⁷ For this idea in the context of lecanomancy, see DuQuesne 1991:149. The author examines *PGM* IV, 1-25 and considers the *conjunctio oppositorum* as the principal subject of this spell (*ibid.*, 144). For the use of the colour red in magic, see e.g. Griffiths 1972:81-90. Red may indicate something dangerous but at the same time can also be used as an apotropaic (see e.g. Daniel-Maltomini 1992 II, 78). Red ink, red paper, red thread and red rags are favourite objects in Arabic magic (see e.g. aṭ-Ṭūhī, *Bār Nuḥ* 20 and *Kubhān* 68, 144). The preference of the use of red leather for amulet cases is also well-known.

³⁸ For another triad, see aṭ-Ṭūhī, *Kubhān* 86 where al-Abyaḍ, al-Aḥmar and Šamhūraš, three of the seven kings of the seven days, are mentioned.

³⁹ For the connection between colours and Egyptian gods, see Hopfner 1990:266. Cf. also DuQuesne 1991:152-157. The Arabic demon kings of the seven days are also associated with colours (Kriss & Kriss-Heinrich 1962:82).

⁴⁰ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *as-Siḥr al-ʿazīm* I, 175 and *Tashīr* 102.

young boys in this role⁴¹. Obviously, the requirement of purity had a major part to play in their selection⁴².

The rituals connected with Yūnās and Anubis present cases of auto-phancies, the personal apparition of the invoked deities or spirits in their physical reality. To make the picture of the divinatory technique applied in lecanomancy more complete, reference must also be made to cases in which the shining surface of the water, oil, or mirror only served as a point of concentration to induce the medium to fall into a trance⁴³.

The protection of the medium and of himself was a constant concern for the magician, who had to deal with the dangers that might arise from the encounter with demons. This is why he resorted to additional protective measures apart from the observance of purity. These included occasionally wearing apotropaic amulets or covering the medium with a clean white cloth. All of these practices can be attested in both the Arabic sources and the magical papyri⁴⁴.

As regards the final appearance of the god or demon, the magician implored him to assume a beautiful shape (which obviously would not frighten him) and to give true answers to his questions. The Arabic recipes and the magical papyri contain the same injunctions⁴⁵. The

⁴¹ See, e.g. *PGM* IV, 88-93; *PDM* XIV, 1-92. The use of young girls is a new development (Hopfner 1932:220).

⁴² On this see especially Greenfield 1988:290.

⁴³ See, e.g. *at-Tūhī*, *as-Sihr al-ʿaḡīb* I, 138. For Ibn Ḥaldūn's ideas on this technique see Fahd 1966:45-50.

⁴⁴ For the wearing of amulets, see e.g. *PGM* IV, 78-82, 256-261; for covering the medium, see e.g. *PDM* XIV, 70ff, 414; *at-Tūhī*, *Kuhhān* 41. For the use of Koranic verses to protect the practitioner, see *at-Tūhī*, *as-Sihr al-ʿaḡīm* I, 181.

⁴⁵ For parallels in the papyri, see e.g. *PGM* IV, 3222 which mentions "lovely shape" and *PDM* XIV, 275 where "beautiful face" is alluded to. In a Jewish spell, the invoked "prince" appears as a "beautiful and good looking man" (Daiches 1913 Text 6). For the truthfulness of the predictions, see e.g. *PDM* XIV, 40-45, 50, 410. Cf. also Hopfner 1990: 248.

“Invocation of Yūnās” does not go into details about the circumstances which accompanied and ultimately even made possible the appearance of the spirits. Other descriptions, however, offer important clues which help us to understand how this way of magical thinking operated and how it conceived the enactment of this scene, the culminating point of the whole ritual. In a spell, e.g., the practitioner adjures “the incorporeal spirits endowed with luminous essences” to show themselves and “to pierce the veils” (aṭ-Ṭūhī, *Hārūt* III, 112). Light overcoming darkness must have been the idea underlying the invocation. It is as if the Muslim magician only wanted to imitate his ancient counterpart who expressed his wish in such phrases: “(O god) Put the light and breadth in my vessel ... Open to me, o earth ... O darkness, remove yourself” etc.⁴⁶.

In several Arabic recipes we frequently find the magician or his medium ordering the servant demon to sweep the floor, sprinkle water on it, bring in the thrones (of the demons) then to sacrifice a black bull, prepare its meat, finally to call in the demons (literally “the kings, the viziers and the princes”) to make them eat and to offer them coffee⁴⁷. In a spectacularly similar way, the medium in the Demotic Magical Papyrus summons Anubis to bring in the gods of the city, to let them sit at a table and to offer them wine and bread⁴⁸. The aim of this divine banquet is to appease the gods and to honour them, so, from the “methodological” point of view it could be compared to the sacrifice offered by the Mesopotamian priest to Šamaš and Adad. The scene itself, how-

⁴⁶ *PDM* XIV, 4f, 3035. For the idea of widening the vessel in Arabic practice, see aṭ-Ṭūhī, *Hārūt* III, 154. The act of “opening” or “being removed”, expressed in Arabic by *kašf*, is usually thought to be realizable through the use of the so called *āyat al-kašf* (Q 50.21), see e.g. aṭ-Ṭūhī, *Kubhān* 40.

⁴⁷ See, e.g. aṭ-Ṭūhī, *Hārūt* III, 154f. The thrones of the demons are also mentioned in a Coptic spell (Kropp 1931:M 52).

⁴⁸ *PDM* XIV, 50-60. For Jewish parallels, see Daiches 1913 Texts 1-4, 6. For the motif in Byzantine practice see Greenfield 1988:214f.

ever, is different and its origin is more likely to be found in ancient Egyptian religious practice⁴⁹.

The text of Yūnās makes it clear that during the course of the ritual the practitioner had to rely on two powerful means to bring about the emergence of the demon from the netherworldly depths of the water: the burning of incense and the recital of the adjuration.

In practical terms, the incense acted as a compelling force for the demons regardless of the fact that they probably found delight in the smell. The obvious preference in Arabic lecanomancy of the use of *lubān dakar*⁵⁰, “male frankincense”, rather than other types, cannot be a mere coincidence since the magical papyri also mention the male *libanos* in the instructions on fumigation⁵¹. They claimed that frankincense was the proper incense for Helios (PGM XIII, 18) who, as we have seen, had close connections with bowl divination.

Both the “Invocation of Yūnās” and the magical papyri attribute great importance to the adjurations and this explains why they give the texts of them with such care. The adjuration in our text is cleverly islamized, but in spite of this there are several points which disclose a fundamental relationship with the relevant passages of the papyri. The invoked spirits are adjured by their names, which are occasionally

⁴⁹ Apart from the fact that the feeding of the gods belonged to the daily duties of Egyptian priests, this special divine banquet reminds one of such a gathering as the tribunal of the gods of the netherworld to judge the dead. In this ceremony Anubis played a leading role. For this scene, see also Hopfner 1990:266f and DuQuesne 1991:155. The final Arabic portrayal of the banquet with the procession of the participants, the pitching of tents, the hoisting of flags and the common meal, however, seems to be influenced by the typical Sufi practices observed by the *ṭarīqas* during *mūlids*.

⁵⁰ See, e.g. at-Ṭūhī, *Kubhān* 40 and *Hārūt* III, 154f. For fumigation as a compelling force, see e.g. *id. Tashīr* 127, for the use of incense for the pleasure of demons, see e.g. *id. as-Sihr al-ʿağīb* I, 123.

⁵¹ PGM VII, 320; XLVI, 135. For incense as a means of sympathy or antipathy, see Hopfner 1921:541. Cf. also Greenfield 1988:253f.

referred to as “great names”⁵². The Arabic text itself seems to favour rhythmical, occasionally rhymed prose, which appears not only in the evident case of the Koranic verses but also in the long enumeration of the names which are grouped according to their endings⁵³.

Similarity is likewise detectable in the occurrence of such linguistic solutions as the doubling of words to express a superlative or extreme urgency⁵⁴. The repetition of a *vox magica* with minor alterations to generate a new demon’s name was also a preferred technique in the magical papyri⁵⁵.

The dismissal (*apolyxis*) of the servant demons represents the closing ceremony in the “Invocation of Yūnās” and in this respect it follows again the structure of the spells in the papyri⁵⁶. Just as in a commercial transaction, after the fulfilment of the pact, when the demons had accomplished their task, they had to be released or “untied” in this formal way, otherwise they could have seriously harmed the practitioner.

Finally, the detailed description of the magical figures also imitates the practice adopted by the spells of the papyri⁵⁷.

The text of the “Invocation of Yūnās” went through a remarkable process of islamization at the hands of the Arab transmitters. This is especially evident in their reliance upon the Koranic verses in the adjuration. The “theory” behind the selection of the different verses was based on the principles of sympathetic magic which in their case meant that

⁵² For the *megala onomata* in the papyri, see *PGM* IV, 3236. The use of names of Hebrew origin was considered by the papyri as especially effective (DuQuesne 1991:70). Arabic spells particularly prefer the AHYA ŠRAHYA ADWNAY ŠBAWT AL ŠDAY form derived from Hebrew *ehye ašer ehye* (Exod. 3.14) *adōnāy šebāōt* (1. Sam. 17.45) *ēl šadday* (Exod. 6.3).

⁵³ For the use of rhythmic forms of speech in divination, see Fahd 1966:150-159.

⁵⁴ Betz 1992:194, fn. 139. For the triple expression as a call for immediate action, see e.g. *PGM* VII, 330f.

⁵⁵ For this, see Daniel-Malomini 1992 II, commentary to line 1, formulary 96.

⁵⁶ See, e.g. the *apolyxis* in *PGM* IV, 252-254.

⁵⁷ See, e.g. the figure with inscriptions in *PGM* II, 166.

any Koranic word was thought to be able to bring about the effect required by the adjuration irrespective of the original context of the word. The adaptors' full awareness of the seriousness of their work is clearly shown by the fact that the chosen verses included words which were identical to the basic expressions of the magical vocabulary (like *aqsama* for "to adjure", *qasam* for "oath", *dā'ī* for "invoker", *aḡāba* for "to respond").

The importance of the dismissal of the demons is well illustrated by the selected verse. Practically speaking, this assisted the magician to release the demons by comparing them to the believers who, obeying the call, gathered to the Friday prayer but after it necessarily took their leave and dispersed.

The last instruction of the spell includes a serious warning to the practitioner to preserve the secrets of the procedure for himself and not to divulge it to the uninitiated. This admonition perfectly mirrors the requirements stressed by the parallel passages in the magical papyri⁵⁸.

The original Greco-Egyptian magical lore probably reached the Arab customers through a long chain of transmission. at-Ṭūḥī himself frequently indicates variants which he found in different manuscripts⁵⁹. This method of collecting material from different manuscripts and this kind of remark inserted by the copyist into the main text are quite familiar from the magical papyri⁶⁰. At any rate, our text also reveals that at-Ṭūḥī's Arab predecessors must have been conscious of the fact that they drew on and made ample use of a syncretistic *materia magica* when they referred to the "Greek hymns of praise", the "Hebrew incantations" or even "Syriac names"⁶¹.

⁵⁸ See, e.g. *PGM* IV, 75f, 84f, 254f.

⁵⁹ For a similar custom observed by Jewish copyists, see Daiches 1913:14.

⁶⁰ See e.g. *PDM* XIV, 285-290. Cf. also Hull 1974:23.

⁶¹ For the latter, see at-Ṭūḥī, *as-Siḥr al-azīm* I, 180.

REFERENCES

- Arberry, A. J. 1980. *The Koran Interpreted*. London.
- Betz, H. D. 1992. *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*. Chicago & London.
- Bouché-Leclercq, A. 1879. *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Vol. I. Paris.
- Burkert, W. 1972. *Homo Necans*. Berlin & New York.
- Carra de Vaux, transl. 1898. *L'Abregé des Merveilles*. Paris.
- CE = Aziz S. Atiya, ed. 1991. *The Coptic Encyclopaedia*. Vol. V. New York, Toronto & Sidney.
- Contentau, G. 1940. *Le divination chez les Assyriens et les Babyloniens*. Paris.
- Daiches, S. 1913. *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the Later Jewish Literature*. London.
- Dan, J. 1963. "The Princes of Thumb and Cup". *Tarbiz* 32.356-369.
- Daniel, R. W. & F. Maltomini, eds. 1992. *Supplementum Magicum*. Vol. II. Opladen.
- Delatte, A. 1927. *Anecdota Atheniensia*. Vol. I. Liège & Paris.
- Doutté, E. 1908. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger.
- Dunand, F. 1979. *Religion populaire en Égypte romaine*. Leiden.
- DuQuesne, T. 1991. *A Coptic Initiatory Invocation*. Thame Oxon.
- Fahd, T. 1966. *La divination arabe*. Leiden.
- Ganszyniec, R. 1925. "Lekanomanteia". *Paulys Real-Encyclopädie* 12. 1879-1889. Stuttgart.
- Goodenough, E. R. 1953. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Vol. II. New York.
- Greenfield, R. P. H. 1988. *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*. Amsterdam.
- Griffiths, J. G. 1972. "The Symbolism of Red in Egyptian Religion". C. J. Blecker, ed. *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren*. Leiden.
- Hopfner, T. 1921. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Vol. I. Leipzig.

- . 1932. "Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katapetro- und Onychomantien". *Studies Presented to F. Ll. Griffith*. 218-232. London.
- . 1990. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Vol. II/2. Amsterdam.
- Hull, J. M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London.
- Hunger, J. 1903. *Becherwahrsagung bei der Babyloniern*. Leipzig.
- Ibn Haldūn, *Muqaddima*. = Franz Rosenthal. *Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History*. 3 vols., London, 1958.
- Kriss, R. & H. Kriss-Heinrich. 1962. *Volks Glaube im Bereich des Islam*. Vol. II. *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*. Wiesbaden.
- Kropp, A. M. 1930. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Vol. III. Brussels.
- . 1931. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Vol. I. Brussels.
- Lane, E. 1917. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London.
- Pettinato, G. 1966. *Die Öl wahrsagung bei den Babyloniern*. 2 vols. Roma. PDM = *Demotic Magical Papyri*. = Betz 1992.
- PGM = Preisendanz, K. *Papyri Graecae Magicae*. 2 vols. Leipzig & Berlin, 1928-31.
- Reinaud, J.-T. 1828. *Descriptions des monumens [sic!] musulmans du Cabinet de M. le Duc de Blacas*. 2 vols. Paris.
- Schäfer, P. 1990. "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and the Early Middle Ages". *Journal of Jewish Studies* 41.75-91.
- Trachtenberg, J. 1939. *Jewish Magic and Superstition*. New York.
- at-Ṭūḥī, *Bār Nūḥ* = ʿAbd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Ṭūḥī, *Sīhr Bār Nūḥ*. Cairo: Maktabat Ṣubayh, n.d.
- at-Ṭūḥī, *Hārūt* = ʿAbd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Ṭūḥī, *Sīhr Hārūt wa-Mārūt*. Vol. III. Cairo: Maktabat al-Qāhira, n.d.
- at-Ṭūḥī, *Kubhān* = ʿAbd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Ṭūḥī, *Kitāb sīhr al-kubhān*. Cairo: Maktabat al-Ġumhūriyya, n.d.
- at-Ṭūḥī, *as-Sīhr al-ʿaġīb* = ʿAbd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Ṭūḥī, *as-Sīhr al-ʿaġīb*. Cairo: Maktabat al-Qāhira, n.d.
- at-Ṭūḥī, *as-Sīhr al-ʿazīm* = ʿAbd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Ṭūḥī, *as-Sīhr al-ʿazīm*. Cairo: Maktabat al-Qāhira, n.d.

- at-Ṭūhī, *Tashīr* = ʿAbd al-Fattāh as-Sayyid at-Ṭūhī, *Tashīr aš-šayātīn*.
Beirut: al-Maktaba aš-Šaʿbiyya, n.d.
- Worrell, W. H. 1917. "Ink, Oil and Mirror Gazing Ceremonies in Modern Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 36.37-53.

POPULAR RELIGION IN EGYPT SINCE THE MAMLŪKS

Michael Winter

Tel Aviv University

Methodological Remarks

A few definitions are in order.

1. Popular religion is Islam as practised by the common people in ways that diverge from orthodox, or normative Islam, as defined by the *'ulamā'*, the religious scholars. Yet, although the *'ulamā'*, as the authoritative representatives of orthodox Islam, usually criticize practices and beliefs of popular Islam, in reality the lines between the two are not always clear-cut, as I shall try to show below. Needless to say, it is not our intention to make any value judgments or to determine what is "true" Islam, but to present the *'ulamā'*'s attitudes, as reflected in the Arabic and Turkish sources.

2. Popular religion in Egypt (and elsewhere) comes sometimes close to popular culture, but is by no means identical with it. Ethnographers, such as E. W. Lane in the first half of the 19th century, described and analyzed the rich Egyptian folklore, which often has nothing to do with Islam, and which is practised also by the non-Muslim minorities, the Christians and the Jews (Lane 1963). For example, the *nawrūz*, the feast of the Persian new year, belongs to this category. During the *nawrūz*, which was popular in medieval Egypt, people were masquerading, and the usual social norms and roles were reversed for one day¹. Another famous example is the shadow theatre, *ḥayāl az-zill*, which supplied entertainment throughout the ages before the appearance of the cinema and television.

¹ This feast, among other manifestations of popular culture, has been recently studied by Shoshan 1993.

3. Another methodological remark should be made about the relationship between Sufism and popular Islam. While many Sufi individuals and orders often practised, promoted, and defended various aspects of popular Islam, the two terms are not synonymous. Popular Islam was and is upheld by many men and especially women, who have nothing in common with Sufism; and on the other hand, one comes often across Sufis or writers sympathetic to Sufism who used very harsh words to denounce vulgar aspects of popular Islam. An outstanding example is the attitude of the great Egyptian historian ʿAbdarrahmān al-Ġabartī, who wrote in the beginning of the 19th century, who was very orthodox (to the extent of admiring the Wahhābīs!), but supported the Ḥalwatiyya, the orthodox Sufi *tariqa*. Similarly, many of the leading ʿulamāʾ of 18th and 19th century Cairo, including those who held the post of *Šayḥ* al-Azhar, the chief ʿālim of al-Azhar, belonged to that Sufi order. al-Ġabartī has only contempt and disgust for many innovations and “excesses” (*bidaʿ wa-munkarāt*) of popular Islam².

In the present paper I would like to discuss briefly aspects of popular Islam, namely those beliefs and practices which are clearly linked to Islamic symbols and customs, such as the visitation of saints’ days (*ma-wālīd*, plural of *mawlid*, or *mōlid* - the latter is the colloquial pronunciation).

Sources and Research

The Mamlūk period (1250-1517) is one of the richest in Islamic historiography generally and Islamic Egypt in particular. It is not surprising therefore that this period is comparatively well researched. One topic is still somewhat neglected, however. Annemarie Schimmel wrote in 1968 a brief but useful article on popular Islam under the Mamlūks. Since then, only modest progress has been made. Rich information can be found in the numerous chronicles, geographic works, travel accounts,

² See Winter 1992: Chapter 5.

bureaucratic manuals and other sources that were written in late medieval Egypt.

The Ottoman period in Egypt (1517-1798, nominally until World War I) has not been as fortunate in historical sources generally, but surprisingly, there are a few excellent and detailed sources which teach us a great deal about popular Islam under Ottoman rule. In the 16th century, ʿAbdalwahhāb aš-Šaʿrānī (d. 1565), the famous mystic and historian of Sufism, was also very interested in popular Islam, although he was definitely an orthodox and *šariʿa* (Islamic law)-abiding Muslim. As a matter of fact, he is more interesting as an exponent of social and religious life in Egypt than as an original and profound Sufi thinker (see Winter 1982). Needless to say, neither aš-Šaʿrānī, nor any other pre-modern writer, used the terms “popular religion” or “folk Islam”.

Some interesting information about our subject can be found in the travel account of the great historian and man of letters Mustafa ʿĀlī, who described Cairo in 1599 (Tietze 1975). In the later 17th century, we have, apart from other sources, the detailed travelogue *Seyahatname* by the famous traveller Evliya Çelebi. Evliya was notoriously inaccurate as a source for political history, and his figures are grossly inflated, yet he took a keen interest in and had sensitivity for cultural nuances and local colour. He was fond of popular religion; according to one version, he was called “Evliya”, “saints”, because of his reverence for holy sepulchres. The tenth volume of his *Seyahatname* is a gold mine of information about popular religion in 17th century Egypt.

By far the best source for Egypt’s political and social history in the 18th and early 19th century is the chronicle of the above-mentioned al-Ğabartī (ʿAğāʿib), whose attitude toward popular religion is very different from that of Evliya.

E. W. Lane, who lived in Cairo under Muḥammad ʿAlī’s rule, was a great Arabist. One of his many works, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, is an excellent guide for our subject, as the title of his book indicates. In the 1880s, ʿAlī Pasha Mubārak, the educator and administrator, wrote his monumental topographic encyclopedia of

Egypt, *al-Ḥiṭat at-Tawfīqiyya al-ġadīda* which is of immense importance for the popular religion of Egypt, among other matters.

If one reads the descriptions of Mamlūk, Ottoman, 19th century, and sometimes 20th century sources, one is struck by the degree of continuity in Egypt's popular religion. This, however, should not be surprising if one remembers the country's special geographic features, its total dependence on irrigation by the Nile. This created strong and long cultural traditions going back to ancient Egypt. Indeed, many Pharaonic holy sites and customs have survived under Christianity and then under Islam.

Holy Tombs

Normative Islam, like normative Judaism, but unlike normative Catholicism, has never recognized the existence of saints and has no procedure of canonizing them. Yet saints (*awliyā'*, singular *walī*, literally "God's protégé") fill the world of popular Islam, where even living saints, which Christianity lacks, possess supernatural powers and the ability to perform miracles. The *awliyā'* were believed to be endowed with *baraka* (holy charisma) and had the ability to perform *karāmāt*, miracles. It is important to emphasize that according to the concepts of popular religion, *baraka* could be unrelated to *šarī'a* (holy law) abidance or even to ethical conduct. Among the biographies in 'Abdalwahhāb aš-Šārānī's works, for example, there are lives of saints, whose religious and moral behaviour was outrageous and disgusted the author. They must have been included in his book alongside accounts of pious and learned Sufis because of the belief in their *baraka* and their existence on the fringe of Sufi society (see Winter 1982:112-116). It is also important to notice that according to popular belief, the saint's *baraka* does not cease with his death, hence his (or, seldom, her) tomb is considered as repository of the saint's *baraka*. Another observation: although *baraka* means literally "blessing", *baraka* of a *walī* can also cause harm.

Visitation of holy tombs has always been a widespread custom throughout the realm of Islam and beyond, and has been practised by

Christians and Jews as well. Yet, the Egyptians' extreme fondness to visit holy tombs and shrines has drawn the attention of many observers and travellers. At the end of the 16th century, Mustafa 'Âlî, the Turkish historian, writes:

"Every Friday, starting at the time of the morning prayer, a countless multitude of people, walking or riding appearing in the direction of the cemeteries, take the road toward the Qarafa [the famous cemetery of Cairo]. After having visited the graves of his sanctity al-Imam al-Shafi'î and al-Imam Layth ibn Sa'd, they arrive at the grave of Sitt Nafisa. When the women go to the graves of their relatives, they always take some green plants and flowers along with them, they visit the tombs of the dead with fragrant herbs. But the Shaykhs go with banners, and chant litanies. They visit the graves and mausoleums, which are considered to insure the acceptance of prayers, with this crowd and then return" (Tietze 1975:33).

Three hundred years later, E. W. Lane's description (1963:243-245) shows that not much had changed. There was a mixture of religiosity, the wish to visit the shrines for the sake of paying homage to the saints and of obtaining their intercession with God, and have a social outing. Many women stayed at the cemetery for a whole day, or even overnight, if the family had a house there. Lane (1963:468) says: "Intrigues are said to be not uncommon with the families who spent the night in tents among the tombs", repeating suspicions raised earlier by Mustafa 'Âlî (Tietze 1975:41). It was inevitable that women would be accused of immodest behaviour, but it must be borne in mind that visiting the tombs of relatives or saints may have been the only chance many women had to go outdoors.

Cairo had the lion's share of tombs and shrines of Egypt's famous saints. The two large cemeteries (al-Qarāfatāni) had scores of the most venerated tombs, which constantly drew worshippers from the capital and Muslim visitors from other countries in great numbers. The saints buried in the cemeteries of Cairo can be divided into three main categories: *ašrāf* (descendants of the Prophet), *'ulamā'*, and Sufis. Cairo's most

sacred shrine is the tomb where the head of al-Ḥusayn, the martyred grandson of Prophet Muḥammad, is believed to be buried.

Several female descendants of the Prophet are interred in Cairo. They are *as-sittāt* (or *as-sayyidāt*) Nafīsa, Sakīna, Ruqayya, Zaynab and others. These sepulchres, that of Nafīsa, the great granddaughter of al-Ḥusayn in particular, play an immensely important role in Egyptian popular religion by adding a feminine quality to it and making it specially attractive to women³. Because of men's dominant role in normative Islam, women, to whom popular Islam was very attractive, were especially fond of the female saints. Since the orthodox often complained that men and women intermingled in the crowds during such visits, the authorities arranged special entrances for women at the tombs of the holy women (al-Ḡabartī, *ʿAḡāʾib* II, 6).

Most of the shrines of the Prophet's family were founded during Fāṭimid rule in Egypt (969-1171). The Šīʿī dynasty based its legitimacy largely on its real or assumed origin as the descendants of Fāṭima, the Prophet's daughter and ʿAlī's wife. When Saladin (Ṣalāḥ ad-Dīn) overthrew the Fāṭimids, every Šīʿī trace was obliterated from Egypt. Yet the shrines of al-Ḥusayn and the women of his line continued to exist under the new (Sunnī) regime, but without their Šīʿī emphasis; that was easy, because Sunnī Islam venerates ʿAlī ibn Abī Ṭālib and his descendants, but unlike the Šīʿa, does not deify them.

Of the tombs of famous *ʿulamāʾ*, the most important is that of al-Imām aš-Šāfiʿī. He was the only founder of a school of Islamic jurisprudence, *madḥab*, who lived and died in Egypt, and his shrine became a symbol of Egyptian scholarly Islam. It was also venerated by the common people as a saint's tomb. Newly-appointed Ottoman governors (pashas) routinely visited the place upon their arrival in Egypt. It also became a rallying point for Egyptian emirs and soldiers during crises (Eвлиya Çelebi, *Seyahatname* 562).

³ See Lane 1963:243; al-Ḡabartī, *ʿAḡāʾib* II, 6; Eвлиya Çelebi *Seyahatname* 552, 557, 638; Kriss & Kriss 1960: I, 60.

The third category of saints' tombs - that of Sufi *ṣayḥs* - is very heterogeneous. It includes, for example, the tomb of 'Umar Ibn al-Fārīd, the 13th century poet, 16th century Sufis like aš-Ša'rānī and his generation and tombs of family orders, like the Bakrīs and Wafā'īs, two leading Sufi families since the later Middle Ages through modern times.

Many of the shrines are said to contain the remains of little known men or women. There are also places of worship named after "the forty men", "the seven" representing heroes of stories long forgotten, and shrines attributed to the *ṣahāba*, the Prophet's companions, who took part in the Arab conquest of Egypt in the 7th century⁴.

The customs and beliefs related to veneration of holy tombs are too numerous to be mentioned here. A saint is often commemorated by an annual feast at the tomb, a *mawlid* (see below). Many saints have a *ḥadra*, a weekly gathering at night for prayer, Koran reading and *dīker*. Some customs seem to be survivals of Pharaonic times and are disapproved by orthodox Islam. These include visiting the tomb on particular days believed to be the time when the departed saint visits his tomb. Another custom was that of the visitor placing some of his or her hair, fingernails, or teeth near the grave. This usage originated in the belief that such objects contained "soul material" by which contact could be made with the saint (see Zwemer 1920:72; Blackman 1924-26:47-61). One of the most common customs was putting pieces of cloth on the grave or driving nails into the Zuwayla Gate in Cairo, where the *qutb* (axis, the chief saint) was believed to reside (Blackman 1927:247; Kriss & Kriss 1960: I, 81).

Holy tombs were believed to have the power of protecting a fugitive⁵. The function of a holy shrine as a trusted guardian of goods is well known, especially among the Bedouins ('Alī Mubārak, *Ḥitāt* X, 93). Most important of all, the people believed in the healing power of holy tombs and their capacity to cure women of infertility. Women

⁴ See, for example, 'Alī Mubārak, *Ḥitāt* II, 34, 40, IV, 19, 23, 27, 44, 45, 127; V, 75; VIII, 112; XV, 4, 76; Kriss & Kriss 1960:116-118.

⁵ See, for example, al-Ġabartī, *Aġā'ib* I, 306, IV, 64.

would come to the tomb, bring votive offerings, pray, and perform a ritual⁶.

Mawlid (Saints' Days)

The word *mawlid*, literally a birthday, is a classical product of what is called "popular Islam". Even the Prophet's *mawlid*, held on the 12th of *rabi' al-awwal*, which by now is considered as a part of orthodox Islam, is an innovation, which according to the available scattered information, did not appear before the 12th century (6th century of *hiġra*). As any innovation (*bid'a*) it was regarded in suspicion by several theologians, in particular the stricter or more "fundamentalist" ones. Finally, it was accepted as a *bid'a ḥasana*, a praiseworthy innovation, which is really a contradiction in terms⁷. If the approval of even the Prophet's *mawlid* encountered opposition at the beginning, it is hardly surprising that *mawlid*s of Sufi *ṣayḥ*s and sometimes of people who had a reputation as possessors of *baraka*, but as we have seen, could have been men or women whose behaviour was below the accepted standards of religion and morality, were fiercely attacked by the 'ulamā'. The range of personages who had *mawlid*s is very wide. It starts with the Prophet himself, as we have seen, then men and women who were his descendants, Sufis, 'ulamā', but many lunatics and charlatans who were reputed to be saints⁸. Many *mawlid*s were very old and there is no record how and when they were created. In some instances, however, the chroniclers provide information about the origins of a *mawlid*. These are invariably *mawlid*s of 'ulamā' and Sufis, and most of them were established in the Ottoman period (1517-1798) or under Mamlūk rule (1250-

⁶ See, for example, Blackman 1924-26; Kriss & Kriss 1960: I, 211, 217.

⁷ See 'Alī Mubārak, *Hiṭat* III, 131; McPherson 1941:29; Grunebaum 1958:73-76.

⁸ The fullest description of Egypt's *mawlid*s can be found in McPherson's above-mentioned book. It is, however, uncritical and nostalgic.

1517) at the earliest⁹. It has been mentioned above that the Fāṭimids created *mawlid*s of *ahl al-bayt*, members of the Prophet's family, but there is no precise information about that. Similarly, there are Sufi traditions about the creation of the *mawlid* of Sīdī Aḥmad al-Badawī in Tanta, but there is no trustworthy historical evidence (°Alī Mubārak, *Ḥitat* XIII, 50). Aḥmad al-Badawī, a semi-legendary Moroccan Sufi saint, who came to Egypt and was active in the mid-13th century, is by far Egypt's most popular saint. These Sufi traditions are highly suspicious, since as we shall presently see, the *mawlid* is clearly a continuation of an ancient, Pharaonic, festival.

al-Ġabartī's account of the creation of the *mawlid* of °Abdalwahhāb al-Marzūqī is typical of the negative attitude of the religious elite toward the *mawlid*s. al-Marzūqī was a modest Sufi, who died in 1172/1178. After his tomb was damaged by a flood, his followers built around the grave a *maqṣūra* (enclosure), *maqām* (a structure) and a dome, and the shrine became a place of pilgrimage, during which men and women mingled. Then the Sufis established an annual date for a celebration and invited visitors from all over the land. Many tents, poles, kitchens and coffee stalls were set up there during the *mawlid*. The occasion attracted fellahin from neighbouring villages, as well as jugglers, singers, prostitutes and snake charmers. For more than ten days the crowds kindled bonfires, and fouled the graves; they fornicated and danced, drum and flute music was played day and night. Even 'ulamā' erected their own tents, as did prominent emirs and merchants. al-Ġabartī blames the 'ulamā' for not censuring such behaviour, thereby letting the common people believe that the participation in this *mawlid* was a pious deed (al-Ġabartī, *Agā'ib* I, 220). One can clearly see how a legitimate way (from the orthodox point of view) of commemorating a good man of religion deteriorated into an abominable event of the lowest social strata, which the elite was unable or unwilling to stop.

Many *mawlid*s were celebrated according to the Muslim calendar, but others, including some of the most important ones were held

⁹ See, for example, Evliya Çelebi, *Seyahatname* 472, 476; al-Ġabartī, *Agā'ib* I, 220.

according to the Coptic solar calendar. The *mawlid*s of the latter category were fairs and were related to the agricultural seasons and the rhythm of the Nile. Therefore, it is obvious that they could not be celebrated according to the Muslim calendar which is a lunar one, and which would move them around along the whole year, as it does with the Muslim holidays (such as the *ramadān* and the two canonical Islamic festivals). There are many indications that many such *mawlid*s are continuations of feasts of ancient Egypt which were Islamized.

al-Ġabartī (‘*Aġā’ib* IV, 3) aptly defined the four features of the *mawlid*s as a visit to a holy place and the religious ritual performed there (*ziyāra*), commerce, outdoor entertainment and dissolute behaviour. Obviously not all four ingredients existed in every *mawlid*, nor were they visible in the same degree.

The main religious rituals during a *mawlid* were: 1. A visit to the shrine. This includes usually saying the *Fātiḥa* (the first chapter of the Koran) and circumambulating the tomb. 2. Koran reading. 3. Recitation of Sufi litanies. 4. Recitation of praises of the Prophet or the saint. 5. *dīker*: repetition of certain formulas to achieve a religious experience. 6. Processions: the colourful Sufi processions. The Sufis carried banners (and torches at night), chanting their *dīker* as they went. Often musical instruments were played. 7. Private religious and pseudo-religious ceremonies.

The commercial side of *mawlid*s was not only a natural outcome of many people gathering in the same place, but was a chief objective of the feast. This emerges clearly from al-Ġabartī’s definition and even more so from ‘Alī Pasha Mubārak’s description of Aḥmad al-Badawī’s *mawlid*: “It is a large fair known as the *mawlid* of Aḥmad al-Badawī, where many people from all over the country convene, only God can count them. They don’t come there merely for the sake of commerce,

but for that purpose and also in order to seek a blessing in the saint Sīdī Aḥmad al-Badawī".¹⁰

All the sources comment on the merry, carnival-like atmosphere of the *mawlid*s; the festivals gave the fun-loving Egyptians the chance to enjoy themselves. Jugglers, snake charmers, shadow plays, story tellers, singers and various shows entertained the public. The *mawlid*s in the country and the provincial towns also included horse and camel races and other equestrian shows performed by bedouin Arabs (see ʿAlī Mubārak, *Hiṭaṭ* XIV, 123; McPherson 1941:74-83).

The *mawlid*s fulfilled an extremely important role by providing food for the poor. The food was donated as charity by rich people, but in most cases was supported by *waqf* foundations established for this purpose. The *mawlid*s were spread all over the year (with the exception of the month of *ramadān*) and many of them lasted up to eight days, it is possible that they proliferated because they served to a large degree as unofficial agencies of welfare and charity (see Winter 1982:182-183; ʿAlī Mubārak, *Hiṭaṭ* XI, 7).

Many *mawlid*s were notorious for the violence and immorality that were associated with them. In the Mamlūk period the ʿulamāʾ had advised the sultan to proscribe the *mawlid* in Tanta because they considered it immoral (Goldziher 1880:310). Early in the Ottoman period, *ṣayḥ* Muḥammad aš-Šināwī outlawed the practice of residents of Tanta robbing outsiders who had come to celebrate the *mawlid*, claiming: "This is Sīdī Aḥmad al-Badawī's region and we are his *faqīrs* (Sufis)"¹¹. Yet the most frequent accusation concerning the *mawlid*s were and still are

¹⁰ ʿAlī Mubārak, *Hiṭaṭ* XIII, 45. In this the *mawlid*s resemble the English fairs of the 17th century, which were likewise related to saints. Many fairs in Christian lands are often named after saints, but have lost their religious nature.

¹¹ Winter (1982) citing aš-Šaʿrānī's *at-Tabaqāt al-kubrā* II, 57.

directed at the common people's dissolute behaviour and the filth that is observed in the sites of many *mawlids*¹².

To conclude, among the numerous manifestations of popular religion in Egypt, the *mawlids* were by far the most important and had more participants than any other form of "folk Islam". As has been indicated, the *mawlids* covered nearly the whole year. They also spread over the entire country. Cairo had scores of *mawlids*, but the villages throughout Egypt had their local saints, whose *mawlids* were general, like the Prophet's birthday, others were regional. We have seen that the *mawlids* offered a wide range of activities where the various social classes could find a place or interest.

Seen historically, *mawlids* were created in every period starting with the Fāṭimids, but it seems that the Ottoman period contributed a disproportionately high number of *mawlids*. This must be related to the strengthening of Sufism, which was, of course, active in Egypt centuries before the Ottoman conquest, but for reasons which I have discussed elsewhere, gained much ground since the 16th century¹³.

J. W. McPherson, writing in 1941 his nostalgic *The Mawlid of Egypt*, laments on every page the decline of the *mawlid* phenomenon and even the disappearance of many *mawlids*. His assessment is not entirely wrong, although it is exaggerated and premature. Later studies, such as that of Kriss, writing in 1960 and M. Gilsenan, writing in 1973 provide evidence that although many *mawlids* may have disappeared, the famous *mawlids*, such as those of Aḥmad al-Badawī's in Tanta, Abū l-Ḥuǧǧāǧ in Luxor and ʿAbdarraḥīm in Qena are as popular as ever.

¹² In modern times, especially after the 1952 Revolution, the authorities have attempted to civilize the *mawlids* and to improve their hygienic conditions. From what can be learned by reading Egyptian papers (and from personal observation) it is doubtful whether the government has been successful in implementing this policy. State authorities in Mamluk and Ottoman times were not as powerful as today's regime, but the crowds were not as large as they are today.

¹³ See Winter 1992: Chapter 5, esp. 129-131.

Conclusion

The dividing line between popular and normative Islam is sometimes unclear. As in every living religion, there were within Islam tensions between orthodox and unorthodox, or popular, religion. Sometimes the confrontation was between fundamentalism or orthodoxy and mysticism, but again the popularity which Sufism enjoyed among the 'ulamā' themselves, especially in Egypt, proves that the picture is much more complex. In 1711, a famous incident occurred in Cairo, when an unnamed Turkish popular preacher incited a Turkish crowd against the cult of saints and their tombs, calling it infidelity. He caused violent clashes between his followers and the Sufis at Bāb Zuwayla in Cairo. Interestingly, the Azharī 'ulamā', who were without a doubt the most authoritative representatives and interpreters of orthodox Islam, sided with the popular feeling and issued a reasoned *fatwa* to this effect, opposing the preacher's theological interpretation (see Winter 1992:157-159). This incident makes it abundantly clear that the formula orthodoxy-'ulamā'-elite versus Sufism-popular attitudes-the common people is too simplistic. It is true, however, that usually the 'ulamā', who were often supported by the rulers, defended the norms of the *šari'a* against popular deviations and excesses. Yet, the same motives and forces that have always enhanced the developments of mysticism have worked for the spread of popular religion, namely the scholasticism and dry erudition of the 'ulamā', the emphasis on the mechanical performance of the ordinances rather than on feeling and personal guidance, the difficulty of the common man and woman to regard religion through abstract notions and their need to worship or at least relate to something concrete like a grave, a holy rite, a holy tree, etc. The spread of education, including state-sponsored religious education, may finally weaken the appeal of folk-Islam, making normative Islam more easily available to the common people through education and the media.

REFERENCES

A. Primary sources

- °Alī Mubārak, *Hiṭat* = °Alī Bāšā Mubārak, *al-Hiṭat at-Tawfiqiyya al-ḡadīda*. 20 parts in 7 volumes. Cairo 1887-1889.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*. Vol. X. Istanbul: Devlet Matbaası, 1938.
- al-Ġabartī, °Aḡā'ib = °Abdarrahmān b. Ḥasan al-Ġabartī, °Aḡā'ib al-ātār fī t-tarāḡim wa-l-ahbār. 4 vols., Būlāq 1297/1880.
- Mustafa °Ālī, *Hālāt al-Qāhira min al-°ādāt at-ṭāhira* = Tietze 1975.

B. Secondary sources

- Blackman, W. S. 1924-26. "Some Social and Religious Customs in Modern Egypt with Special Reference to Survivals from Ancient Times". *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte*, 13-14. 47-61.
- . 1927. *The Fellahin of Upper Egypt*. London.
- Gilsenan, M. 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford.
- Goldziher, Ignaz. 1880. "Le culte des saints chez les Musulmans". *Revue de l'Histoire des Religions* 2.257-351.
- Grunebaum, Gustav E. von. 1958. *Mohammadan Festivals*. London.
- Kriss, R. & H. H. Kriss. 1960. *Volks Glaube im Bereich des Islams*. Vol. I. Wiesbaden.
- Lane, Edward W. 1963. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London.
- McPherson, J. W. 1941. *The Moulids of Egypt*. Cairo.
- Schimmel, Annemarie. 1968. "Sufismus und Heiligenverehrung im späet-mittelalterlichen Aegypten (Eine Skizze)". E. Graef, ed., *Festschrift Werner Caskel*. 278-289. Leiden.
- Shoshan, Boaz. 1993. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Tietze, Andreas, ed. & transl. 1975. *Mustafa 'Ālī's Description of Cairo of 1599*. Vienna.
- Winter, Michael. 1982. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhāb al-Sha'arānī*. New Brunswick, NJ.
- . 1992. *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517-1798*. London and New York.
- Zwemer, E. M. 1920. *The Influence of Animism on Islam*. London, 1920.

المعتقدات الشعبية والكائنات الروحية والضببط الاجتماعي دراسة أنثروبولوجية في مجتمعات البحر المتوسط

منال عبد المنعم جاد الله

جامعة الاسكندرية

تشمل المعتقدات الشعبية كل ما يؤمن به الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي وتكمن أهمية هذه المعتقدات في أنها أصلاً من المعتقدات الدينية الإسلامية أو المسيحية أو غير ذلك. وأبسط تعريف للدين يشمل شقين الأول الاعتقاد في الكائنات الروحية والقوى فوق الطبيعية والثاني القيام بالشعائر والطقوس ذات الصلة الوثيقة بهذه الكائنات (أبو زيد، البناء ٥٣٠).

وقد اهتمت الدراسات الأنثروبولوجية بتحليل الشعائر والطقوس عن اهتمامها بالمعتقد ذاته ويرجع ذلك لكون المعتقدات الدينية أقل استقراراً أو ثباتاً وأكثر وضوحاً في الاختلاف أو التعبير الذاتي عن الشعائر والطقوس مما يؤدي إلى صعوبة التحليل لدى دارسي المعتقدات (Firth 1948:25). وتتميز المعتقدات الشعبية ببعض الخصائص عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى كالعادات واللغة الشعبية، الخ. والتي جعلتها من أصعبها وأشقها في الدراسة والبحث. وأولى هذه الخصائص أنها خبيثة في صدور الناس ويلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعاً خاصاً (الجوهري ١٩٨٠: ٢١٠٢٤) وهي مع كونها في أعماق النفس الإنسانية توجد بين مختلف المستويات الثقافية والعلمية، ولكن بدرجات متفاوتة. والذي لا يستطيع أن ينكره أحد مشاركة بعض المثقفين من نوبي الطبقات العالية بقية أفراد مجتمعهم في معتقداتهم الشعبية إما بطريق مباشر أو غير مباشر، ويتضح هذا جلياً عند تعرض الفرد المثقف لمشكلة ما أو عند رغبته في تحقيق حاجاته الأساسية فسرعان ما تنبثق هذه المعتقدات والأفكار التي كانت خبيثة في صدره ممثلة له جزءاً من الحلول لمشاكله، لذلك فدراسة المعتقدات الشعبية تتطلب الاهتمام بالأفعال أكثر من الأقوال وهذا ما أكدته "لين" بقوله: "عند الكلام عن الخرافات نواجه الأراء أكثر مما نواجه الأفعال أما عند الكلام عن المعتقدات نواجه الفكر والفعل" (لين ١٩٧٥: ٢٠٦).

ومن الخصائص المميزة والتي اهتمت الباحثة بالتأكد من مطابقتها لموضوع البحث لحتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالأفكار أو المواقف الأساسية التي تنشأ ألياً بسبب الوحدة النفسية بين البشر (الجوهري ١٩٨٠: ٢٠٦).

وبالنظر إلى تعدد ميادين المعتقدات أثرنا أن نتناول بالدراسة إحدى العناصر الاعتقادية الهامة وهي الكائنات الروحية وعلى وجه التحديد - الجن والقرين والأرواح

- وقد ذكر ريموند فيرث أن الاعتقاد في وجود الأرواح والقوى الروحية يشمل كافة المجتمعات لما لهذه القوى من تأثير على النشاط الإنساني وأضاف قائلاً أن الاعتقاد في الكائنات الروحية أكثر تعقيداً من الاعتقاد في القوى فوق الطبيعية (Firth 1948:141-143).

ونظراً لتشعب هذا الموضوع وصعوبة دراسته وتحليله لجأت الباحثة لتطبيق هذه الدراسة على الأشخاص الذين يتمتعون بقوى غير مألوفة والقدرة على الاتصال بالكائنات الروحية كوسيط بينها وبين الإنسان وهؤلاء يعرفون في المغرب بالفقهاء وفي مصر بالشيوخ أو الأولياء.

الهدف من الدراسة:

* النوازع الغيبية التي وراء سلوك الإنسان وتصرفه والتي يظهرها تعرضه للمشاكل و رغبته في تحقيق حاجاته الأساسية.

* تصور وتقدير الإنسان للكائنات الروحية ومدى تأثيرها عليه بالمنفعة والضرر.

* الوسائل والأساليب الوقائية والعلاجية المستخدمة إزاء هذه الكائنات وما تسببه من ضرر.

* التعرف على خصائص المعالجين في المجتمعين والأسباب التي وراء اعتقاد أفراد المجتمع فيهم ونوع المشاكل التي لديهم القدرة على حلها.

وتناول الكائنات الروحية لمعتقد شعبي يحتم علينا أن نلقي الضوء على مصادرها القديمة والاستعانة في ذلك بالتحليل التاريخي، وإذا كان مالمينوفسكي قد قلل من أهمية الرواسب الثقافية حيث إنها لا تؤدي وظيفة معينة في الثقافة الراهنة إلا أن الدراسة أثبتت أن الرواسب الثقافية للموضوع قيد الدراسة لها أثرها الفعال في تكوين عقلية الأفراد والجماعة وانتقالها من جيل لجيل بما يحفظ لها الاستمرار. فالمعتقدات الشعبية بصفة خاصة هي حصيلة أجيال متعاقبة تتوارثها بما يضمن لها الاستمرار والبقاء، ويؤكد دورها الفعال في إشباع رغبات معينة ووجود اتجاهات وظيفية لتلك المعتقدات التي لا يمكن للفرد أن يتجاهل وجودها وتأثيرها. فالفرد يتلقى التراث الثقافي منذ نشأته ويتأثر به ويظل تأثيره ثابتاً في كيانه الداخلي الأمر الذي يجعل من العسير على المرء التحرر من مثل هذه التأثيرات المتوارثة.

وإلى جانب التحليل التاريخي لجأت الباحثة للمنهج الأنثروبولوجي التقليدي وهو الملاحظة بالمعايشة كما استعانت بالمقابلة نظراً لصعوبة منهج دراسة الحالة في مثل هذه الموضوعات التي تتسم بالأسرار والغموض، وقد تمت مقابلة فقيهين من الرباط بالمغرب كوسطاء بين الكائنات الروحية والبشر ولكل منهما منهج مختلف وتم مقابلة مائتين من المترددين عليهما للتعرف على اعتقادهم في الكائنات الروحية والأذى الذي تسببه، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى مدى اعتقادهم في قدرة الفقيه (الوسيط) وبركته في التصدي لهذا الأذى والوقاية منه.

وفي مصر طبقت الدراسة على وسيطين (من النساء) في الإسكندرية ومقابلة مائة من المترددين عليهما للأغراض نفسها.

وهدف الباحثة من المقارنة ليس الوصول الى التعميم بل لمعرفة ما يلي:

* ارتباط المعتقدات الشعبية بثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده.

* اختلاف مناهج وأساليب العلاج في المجتمع الواحد.

* الخصائص المميزة للوسيط في المجتمعين.

وقد استغرقت الدراسة سنة ونصفاً منذ أغسطس ١٩٩٠ حتى ١٩٩٢ منها ستة أشهر دراسة ميدانية في الرباط بالمغرب وكان قد سبقها بعام تقريباً دراسة استطلاعية استغرقت شهرين للتعرف على مدى أهمية الموضوع وملائمته للبحث الميداني، وفي مصر تم قضاء عام كامل في التردد على المشايخ والاولياء.

والذي لا يمكن إنكاره صعوبة حصول الباحث على هذا النوع من المعلومات في المجتمع المغربي أكثر منه في مصر لخوف فقهاء المغرب على أسرارهم وامتهان هذه المهنة باعتبار الباحثة مصرية وغريبة على مجتمعهم وزاد الأمر صعوبة أن مصر تعتبر من أكثر البلاد خبرة في هذا المجال مما جعلني أتعرض كثيراً للطرد لمجرد أنني من مصر.

الكائنات الروحية بين تصور البدائي والمتحضر:

يمثل الاعتقاد في الكائنات الروحية أبسط تعريف مبدئي للدين وقد نشأ هذا الاعتقاد في الاصل استجابة لحاجة عقلية وهي رغبة البدائي في تفسير بعض الظواهر الفسيولوجية التي يلاحظها كالحياة والموت والنوم والحلم تفسيراً علياً (أبو زيد ١٩٥٧:١٤٧).

والحقيقة أن الاعتقاد في وجود النفوس وبقائها بعد الموت في صورة الأرواح اعتقاد راسخ عند جميع الشعوب بدائية كانت أو متحضرة (أبو زيد ١٩٥٧:١٤٥).

ومن هذا الاعتقاد ألف تايلور نظريته المشهورة عن الانيميزم (animism) أي المذهب الحيوي ويقصد بها أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله (حيوانات - نباتات - جماد) على أنها مليئة بالحياة الشخصية (personal life) فالانيميزم هي الاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء (أبو زيد ١٩٥٧:١٣٣).

وفكرة البدائي عن النفس التي تظل بعد الموت وبعد فناء الجسد جعلته ينظر للجسد كصورة لمسيه وينظر لما له من ظل سواء في بحيرة أو خيال كصورة بصرية، ومن هذا المنطلق كانت فكرة بقاء الإنسان في صورة شبح فكرة طبيعية ثم أخذ هذا الاعتقاد يتطور إلى فكرة وجود مبدأ يشيع في الجسد كالنسمة ثم تزداد هذه النسمة روحانية حتى تنتهي إلى فكرة النفس (برجسون ١٩٤٥:١٦٢، ١٦٩).

فالجانب اللامادي للشخصية الإنسانية سواء أطلق عليه روح (soul) أو صورة خيالية أو شبح أو طيف أو نفس ... إلخ من المسميات والمقصود من هذا الجانب الروح التي لها القدرة على النشاط كما هو في الاحلام. فالنفس لها استعداد للانسلاخ من البشرية الى الروحانية إذ فطر الله البشر على ارتفاع الحواس بالنوم وبذلك يمكن لها إدراك الغيب وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الاحوال لأن الذات المدركة واحدة وخواصها عامة في كل حال. وهذا الامر عام للبشر كما هو في الرؤية وخاص للاولياء^١. إذ يمكن للنفس الاطلاع على الأمور المستقبلية وبعد فناء الجسد المادي تبقى هذه النفس ويمكن لها أن تتجسد. ويرتبط بقاؤها ارتباطا وثيقا بالفاعلية والتأثير، وفي بعض الثقافات تتعدد الأرواح بتعدد الوظائف المختلفة التي يعتقد في تأديتها مما يضمن لها البقاء والاستمرار. ففي إندونيسيا وماليزيا اعتقاد قوي في "جوهر الروح" (soul substance) وفي إمكانية اختراقها لجسم الإنسان والحيوان والنبات، والاكثَر من ذلك يمكن بقاؤها في الاجزاء التي تنفصل عنه كالشعر والاطافر والبصاق والعرق والبول. وإذ يعتقد في كون هذه الاجزاء مشحونة بجوهر الروح التي هي بمثابة قوة سارية في جميع أجزائها ويمكن اكتساب جوهر الحيوان أو النبات بالانتساب إليه كما هو في "الطوطمية" (totemism) (1951:176-177 Notes and Queries) وهذا المفهوم أشبه "بالمنا" التي عرفت في بولينزيا بأنها المبدأ العام للحياة وهي جوهر الأرواح التي تسرى في الطبيعة (Marett 1914:104-105) وتطور من هذا المفهوم "الفيتش" (fetish) للتعبير عن عبادة وتبجيل الأجسام والأشياء التي يعتقد الإنسان في قدرتها على منع الشر وجلب الخير ولذلك يعتبرها تعاويذ كوجود أرواح متجسدة في هذه الأشياء (أبو زيد ١٩٥٧: ١٥٢-١٥٣).

ومن ثم فالاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء ليس قاصرا على الإنسان البدائي بل يوجد في المجتمعات المتحضرة وقد يكون هناك اختلاف واضح بين تصور الرجل البدائي والرجل المتحضر لهذه الكائنات الروحية^٢ إلا أن التصورين يعكسان هذا الاعتقاد الأساسي وهذا التشابه يعني أن هناك استمرار واتصال في التطور البشري (أبو زيد ١٩٥٧: ١٣٢).

^١ ابن خلدون، تاريخ ج ١، ١٧٩، ١٨٣، انظر عبيده ويحيى ١٩٨١: ٢٥٢.

^٢ فرانكفورت ١٩٦٠: ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٢٩؛ عبيده ويحيى ١٩٨١: ٣٤. كالاختلاف في كون التفكير البدائي منبعث أساسا من المستوى الانفعالي وقائم على الخلط بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ولا يفرق بين الرمز والمرموز إليه ولا يهتم بالتمييز بين الحقيقة والمظهر كما يميل البدائي إلى إضفاء وجودا ماديا على عملياته الذهنية.

وقد أكد هذا المفهوم كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نذكر منها قول الله تعالى {وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم} (سورة الإسراء آية ٤٤). وهذا دليل قاطع على وجود نوع معين من الحياة في كافة المظاهر الكونية الطبيعية^٣.

ويؤكد ذلك جميع الحضارات والفلسفات عرفت بوجود جسد روحي يختلف عن الجسد المادي وقد حوت آثار الحضارات القديمة رموزاً أو رسوماً شتى كما حدث في معابد الغراعة، ومقابرهم تتحدث عن هذا الجسد وأهميته وقد عرفه المصري القديم بـ "الكا" (وهو كائن يصعب إيجاد ترجمة له ولعله القرين الذي يصاحب الجسد المادي منذ ميلاده ويبقى متمتعاً بالحياة بعد موته (الجسد المادي) وقد تحدث البعض عن "الكا" بأنها ممثلة للشخصية واعتبرها البعض كائناً إلهياً أو ملاكاً حارساً يهتم بالإنسان ويعنى بأمره^٤.

وعبر علم الروح عن هذا الجسد باسم الجسد الأثيري وهو العنصر الذي لا غنى عنه للإيمان بدوام حياة الروح بعد تخليها عن الجسد المادي. وهذا الجسد ليس قاصراً على الإنسان بل يوجد لكل كائن حي إنساناً كان أو حيواناً وهذا الجسد اللامادي (الأثيري) يلزم الجنين في بطن أمه ثم ينمو بنمو الجسد المادي ويتشكل به ويشغل معه نفس الحيز من الفراغ (الأسطة، السحر ٧١) وهذا الجسد اللامادي هو وصلة الوصل بين الروح الناطقة التي تهبنا الحياة وبين الجسد المادي وتنقطع هذه الصلة عند الوفاة فتتوقف بانقطاع الحياة في الجسد المادي وتبدأ من جديد في المستوى الأثيري وهو أول مستوى تصل إليه النفس بعد الانفصال عن الجسد المادي بالوفاة (عبيد ١٩٧٥: ٨٤١-٨٤٢).

والجسد الأثيري يحمل حواس الإنسان وشخصيته وعقله أما الجسد المادي فهو غلافه الخارجي المؤقت ولذلك فأعضاؤها المادية هي أدوات الإحساس ولكنها ليست هي مصدر الإحساس. فالجسد الأثيري هو المهيمن على وظائف الجسد المادي والعقل الأثيري يعمل من وراء المخ ويفسر نشاط الذاكرة. فالذاكرة عبارة عن بنيان روحي غير مادي (عبيد ١٩٧٥: ٨٦٨) وبذلك فالروح الخالدة هي الروح صاحبة العقل والارادة والذاكرة.

^٣ حديث صحيح: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على جبل أحد فقال: هذا أحد جبل يحينا ونحبه" أزرجه مسلم والترمذي. وقال أهل العلم لا يكون الحب إلا عن مدرك له معرفة ونوع من الحياة. المرجع: الحنبلي ١٩٨٧: ٥٣٦.

^٤ إرمان ورائكه، مصر ٢٢٦. انظر: تشرني، الديانة ١١٢؛ عبده ويحيى ١٩٨١: ٤٣؛ إرمان ١٩٥٢: ١٣٦.

ومن ثم يتضح أن الرجل البدائي قد أدرك الروح في جسده وفي كل ما حوله وكذلك أدرك أن عنصر الحياة في جسده المادي شيء آخر غير مادي بل خفي يمكن أن يصفه بالهوائي كالريح والنسمة وتفسير البدائي للروح يؤكد أن الله أودع فيه من العقل ما يمكنه من إدراك هذه الأشياء وبذلك فقد توصل للحقيقة الكبرى وهي خلود الروح (عبده ويحيى ١٩٨١: ٣٢، ٣٤).

وهذا ما أكده برجسون بقوله أن هناك تشابها بين العقل البدائي والمتحضر وخاصة حين يتصل الأمر بحوادث الموت أو المرض أو أي طارئ هام (واستشهد في ذلك بخوف الجنود في الحروب من الرصاص عن القنابل التي تعتبر أفتك بكثير إلا أن ذلك مرجعه لاعتقاد الجندي في أنه مستهدف هو ذاته) (وهذا ما يعرف بالنية). وهذا يدل على أن تعرض الانسان لاي نوع من المشاكل الشخصية مما يولد مشاعر الخوف والقلق والغموض تضيء على فكره مستوى عال من الانفعال يساعد على خروج ما في نفسه من معتقدات خبيثة قد لا يصدق بوجودها قبل تعرضه لهذه المشاكل وبذلك ترتبط المعتقدات الشعبية ارتباطا وثيقا بالمرحل الحرجة في حياة الانسان متحضرا كان أو بدائيا فيما يتعلق بالامور الغيبية أو اللجوء للعلل الغيبية عند مواجهته لمشاكل الحياة وتحقيق حاجاته الاساسية فيها وهذا يتضح في كثير من الشعائر والطقوس المصاحبة لهذه المراحل كالميلاد والختان والزواج والإنجاب والوفاة.

والذي يهمننا في هذه الدراسة كيف يتم الاتصال بين هذه الأرواح أو الأجساد الأثيرية والأحياء وما هي الشخصية التي تحكم هذا الاتصال والتي تعرف بالوسيط سواء كان رجلا أو امرأة وهو أشبه بالجهاز اللاسلكي. ويمكن تصنيف معظم أنواع الوسطاء إلى مجموعتين متميزتين الأولى وهي الأكثر شيوعا وتشمل الوسطاء الذين يقدمون ما يسمى بالظواهر العقلية، ويتم عملهم عادة وهم في غيبوبة فتصبح أجسادهم محتلة بواسطة أرواح المستوى الأثيري الهائمة. وقد يكونون وسيلة للشفاء من الأمراض بوصف علاج فعال له.

أما المجموعة الثانية وهي الأقل شيوعا، والتي تتعرض بشكل سافر للاتهام بالخداع والتضليل وتضم الوسطاء الذين تحدث في جلساتهم مجموعة من الظواهر الطبيعية كالأضواء وأصوات الدق وغيره، والاهتزازات والعواصف وارتفاع الأشياء الممجسة في الهواء وتجسيد الأرواح^٥.

^٥ الأسطة، السحر ٧٢. وفي جلسات التجسد يحدث عادة تكوين الشكل الخارجي للروح بمادة غامضة أطلق عليها اسم إكتوبلازم (ectoplasm) وتم تصويرها وهي أشبه بشيء مطاط يزرع من فم أو أنف الوسيط ثم يأخذ شكل بخار الماء أو الضباب ثم بعد ذلك يتم التجسد إلى الوصول للشكل النهائي لصورة جسد هذه الروح. انظر عبدي، الانسان ١٧٧.

وعلى الرغم من عدم التمكن من رؤية تجسد الروح خلال دراستنا الميدانية إلا أن هذا لاينفي رؤيتنا بعض مظاهر اتصال الفقهاء والمشايخ بالكائنات الروحية والتي سوف نتعرض لها بالتفصيل فيما بعد.

المعتقد الشعبي في الكائنات الروحية في مصر والمغرب:

والمعتقد الشعبي المتعلق بالكائنات الروحية في مصر والمغرب، أكدت الدراسة أنه الوعاء الذي ترسبت فيه المعتقدات البدائية والفرعونية والدينية والسحرية منذ الاف السنين، وما من شك أن لهذه المعتقدات أثرها الفعال على فكر الشعوب ووسائل تحقيق حاجياتهم الاساسية في كافة مجالات الحياة مما جعلتها تتوارث من جيل لجيل مؤكدة رسوخها في العقول وأهميتها وجدواها.و عن اماكن إقامة الجن وتواجدهم اعتقد المجتمع المغربي في مشاركة الجن للإنس في كل شئ مأكّل ومشرب ونوم ... إلخ وكذلك وجودهم في نفس الحيّز المكاني للإنس وربما هذا يرجع لعدم وجود فرق بين الجن والقرين لديهم ويتضح ذلك جلياً في اعتقادهم في أن الجن التتابعي (أى القرين) يتوارث من جيل لجيل تماما كما يرث الابن صفات أبيه وأمه وهكذا. وكان ذلك وراء اعتقاد أفراد المجتمع المغربي في مشاركة الجن للإنس في كافة مناحي الحياة. أما المعتقد الشعبي المصري فيرى أن الجن يعيشون عادة تحت الأرض (كائنات سفلية) وعند ظهورها فوق الأرض تتواجد في الأماكن المهجورة الخربة وآبار الوديان الضحلة والكهوف والمزابل وبصفة دائمة في الأماكن النجسة.

ولذلك فالاعتقاد السائد بظهور الجن فوق الأرض يرجع بالضرورة إلى الإنس بقيامه بأفعال تستدعي ظهورهم (سواء الضرر أو النفع).

وفيما يتعلق بحياة الجن يرى مجتمع الدراسة (مصر والمغرب) أن حياة الجن أشبه إلى حد كبير بحياة الإنس في التكليف بالعبادة والأكل والشرب والزواج والإنجاب والحساب والعقاب والجنة والنار فلهم مجتمعاتهم الخاصة بهم ولهم قواعد وقوانين تحكمهم وتنظم سلوكهم. وجاء في الحديث: {أن ابن مسعود قال: "سمعت لفظا شديدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الجن تدارأت في قتل بينهم فتحاكموا إلى فقضيت بينهم بالحق} (عطار، السحر ١٣٣).

وعن طعام الجن فهم يأكلون الحب واللحم كما نأكلها والعظم الذي نلقيه فوق موائدنا ولهذا يحرم الله الاستنجاء بالعظم (عطار، السحر ١٣٤).

ويعرف مجتمع المغرب معاهدة الجن لبعض الأسر بترك بقايا الطعام في المطبخ ليلا ليتناولها الجن وفي حالة عدم الوفاء لهذا العهد يتعرض أحد أفراد الأسرة للأذى بالمرض أو أنواع مختلفة من المشاكل تدب في هذا البيت.

كذلك يوجد نوع آخر من المعاهدة يتمثل في منع بعض الأسر من تناول أنواع معينة من الأطعمة كألأرانب أو القنفذ ... إلخ لفترات محددة وإذا حدث وحاولت هذه

الأسرة طبخ هذه الأنواع ترى أمورا غير مألوفة كعودة القنفذ بعد طهيته إلى حالته الأولى وكأنه لم يطبخ.

وعن فكرة تجسد الجن في أجسام الحيوانات ترجع هذه الفكرة إلى معتقد مصري قديم كما هو معروف في تجسد الإله في أجسام حيوانات كتجسد الإله أوزوريس في صورة تيس والإله باستتي في هيئة قطة وهكذا. وعرف المجتمع المغربي تجسد الجن في بعض الحيوانات مثل القطط والكلاب والحمار والخنزير والأرنب والقنفذ والتحولى والعقارب وخاصة نوى اللون الأسود منها. والمجتمع المصري اعتقد في تجسد الجن في الحيات والعقارب والإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير والطيور وأكثر الحيوانات تجسدا الكلاب والقطط نوى اللون الاسود.

وعن الألوان التي يفضلها الجن اللون الأحمر وقد يرجع ذلك لانهم خلقوا من النار واللون الاسود لانهم يعيشون حياة الظلمة وهم كما يروى البعض سود اللون. ويعرف المجتمع المغربي أنواعا للجن تفضل ألوانا أخرى ويظهر هذا فيما يعرف لديهم بحفل الرياح وهو أشبه بالزارا في مصر ويقام هذا الحفل في دار المرأة "المرياحة" التي عليها الأرياح أي الأسياح (الجن) وذلك بغرض إرضاء الجن وليس لتخليص المرأة منهم. ولا بد أن يقام سنويا حتي لا تتعرض هذه السيدة لأذاهم بالمرض ومختلف المشاكل. والحفل أشبه بحفلات العرس يدعى اليه مختلف الأقارب والأصدقاء والجيران من مختلف الأعمار بما فيهم الصغار والأطفال ويسبقه حفل الحنة ويستمر ثلاثة أو أربعة أيام متتالية، ويعزف خلاله عديد من الآلات الموسيقية فلكل جن دقة مميزة وكذلك لون ثوب ترتديه المرياحة وأنواع من الإكسسوارات الخاصة وتناول أطعمة معينة وإطلاق أنواع من البخور. ومن مراسم الحفل الأساسية ذبح الدجاج والكبش والماعز حيث أن الدم من الأشياء المفضلة للجن وعقب كل دقة يعتقدون حضور الجن على المرياحة ويتهافت النساء والفتيات لطرح الأسئلة التي يبغون الإجابة عليها.

وفيما يلي نورد بعض أنواع الجن واتخذ مايرضي كل نوع من دقة وملبس ومأكل ورائحة:

* سيدي "حمو الكبير" ولونه أحمر ودقته "حمتشه" و"عيساوه" والبخور "جاوي" وأثناء إطلاقه توضع درة على رأس المرياحة وينبح عليها دجاجة وتقوم بشرب قدر من دمها.

* الكحل البواب لونه أسود "جناوه" وبخوره جاوي

* للاً رقية لونها أخضر ودره خضراء ودقتها "جلاله" و "حمتشه" وبخورها "سر غانه و عود"

* عائشة السودانية: لونها مجموعة مختلطة من الألوان الأسود والأحمر والأصفر، دقتها حمتشه وبخورها جاوي وأثناءها يتناول الزيتون والخبز.

* التاجر: وهو كبير الجن لونه رمادي ودقته "جناوه" وبخوره "جاوي".

* مالكة: لونها أزرق فاتح ودقتها "جوق" شعبي يسوده مواويل وبخورها "العود" أثناء الدقة توزع حلويات من الكرملة واللبن (مستكة) وماء زهر وعطر ويشرب الموجودون السجائر (رجال ونساء)

وفي الغالب تساعد المرياحة في هذه الليالي كبرى بناتها التي اكتسبت منها خبرة من الدقات ولألوان بكل دقة وهكذا.

وهذا الحفل يتكلف أموالا باهظة وفي الغالب يساهم في هذه التكاليف له من له حاجة عند المرياحة. والوقت المفضل لإقامة الحفل هو شهر ربيع الأول وهو شهر مولد الرسول صلى الله عليه وسلم وشهر شعبان وعلى من يقيم هذا الحفل في بيته أن يلتزم بإقامته سنويا، لذلك قد يلجأ بعض الأفراد لإحدى السيدات (المرياحة) التي تقيم هذا الحفل سنويا نيابة عنهم.

وعن الأمراض التي يعتقد المجتمع المغربي أنها ناجمة عن الأرواح والجن فهي عديدة نذكر منها: الصرع والجنون والهوس وفقدان الذاكرة والوهم والشلل بانواعه والتفاف للمرأة والربط للرجل، والأمراض الجلدية والعصبية والنفسية وكثير من الأمراض الباطنية. وينفرد المجتمع المغربي بظاهرتين غريبتين من تأثير الجن، الظاهرة الأولى "الطفل الراقد" الذي يمكث في الرحم من عام إلى عام وثلاثة أشهر وخلال هذه الفترة ينعس دون حركة عدة شهور يتعادل المدة التي تزيد على مدة الحمل الطبيعية وبعدها يتحرك الطفل ويكتمل نموه. والظاهرة الثانية "الزائد" وهو عبارة عما يتبع المولود عند الوضع بدقائق وهو على شكل وجه غير محدد المعالم وأحيانا به فم وأسنان وأحيانا أخرى على شكل طفل غير مكتمل النمو، وعقب نزوله يلتقى به في الوديان ومن علامات وجود الزائد أثناء الحمل الشراهة في الأكل والشرب.

والأمراض التي يعتقد المجتمع المصري أن سببها الجن تنحصر في الأمراض المستعصية والتي استحال شفاؤها بالوسائل الطبية الحديثة بالإضافة الى بعض الأمراض النفسية والعصبية كالصرع والشلل والاكنتاب والعقم والربط للرجال والنساء. ولا تقتصر علامة الجن بالإنس على أنماط مختلفة من الأنيّة بل يحدث في كثير من الأحيان أن يثبت الجن وجوده بأشارات وعلامات لبعض من يتشكك في هذا الوجود

٧ "للاً" تطلق على المرأة أو السيدة تعبيراً عن الاحترام في المجتمع المغربي.

نذكر منها اختفاء أشياء من أماكنها دون أن يمستها أحد ونقل أشياء ثقيلة دون أن يحملها أحد.

وقد روى مبحوث ما حدث لخادمة كانت تزاول عملها في إحدى المنازل ليلا، وتلقي بالماء الساخن في المرحاض مما سبب أذى للجن، وردا لهذا الأذى الذي تكرر منها استيقظت صباح ذات يوم فوجدت ضفائر شعرها مقصوصة وموضوعة على الوسادة بجوار رأسها.

وعن اسباب أذى الجن للإنسان نذكر على سبيل المثال لا الحصر الآتي:

* عدم الاعتراف بوجود الجن والاستهزاء بقدراته.

* الصراخ الشديد والنواح ليلا.

* إطالة النظر للذات في المرأة.

* وضع المكياج للمرأة ليلا وخاصة أحمر الشفاه.

ومن ثم يتضح أن الأذى له ارتباط وثيق بتصرفات الإنسان وتجاهلهم وجود الجن أو التقليل من شأنهم والاقوات التي يعتقد فيها أفراد المجتمع المغربي قوة تأثير الجن على الإنسان هي شهرا رجب وشعبان ويوم عاشوراء وليلة القدر ومولد الرسول ومن ثم عرف المجتمع أنماطا من البخور للوقاية منه.

وقد أجمع مجتمعا الدراسة على وجود بعض الأشياء المشتركة التي يعتقد استخدامها للوقاية من الجن والتي هي شائعة في مختلف المجتمعات^٥ كالمح والشمب والمعادن بأنواعها (Legey 1935:121) ويؤكد ذلك حرص أفراد المجتمعين على استخدام هذه الأشياء في احتفالاتهم المختلفة (الميلاد - الختان - السبوع - الزواج).

وبينت الدراسة التشابه بين المجتمعين في اسباب اللجوء إلى الفقهاء والمشايخ للعلاج من الأمراض التي ترجع للعوامل فوق الطبيعية ولتحقيق الحاجات الأساسية. وقد انفرد المجتمع المغربي بالتبرك بالفقهاء في مختلف الأمراض اعتقادا منهم في أن الكائنات الروحية وراء الميكروب المسبب للأمراض والألام.

والفقهاء في المغرب هم من أثبتوا بالممارسة والتجربة فاعلية أساليبهم العلاجية وجواها في مختلف الأمراض ويزداد الاعتقاد قوة في الأشراف من هؤلاء الفقهاء (آل بيت الرسول {صلعم}) (Westermarck 1926:36-38).

والمجتمع المصري من أكثر المجتمعات احتراما واعتقادا في الأولياء والمشايخ وخاصة ذوى الكرامات منهم، فالكرامة نوع من البركة - ثمرة معنوية غيبية - ترتبط ببعض الأشياء، وفي حالة انتقالها لشخص أو شئ ما فإنها تكتسب قوة ملموسة تستخدم إيجابيا في كثير من الأغراض النافعة.

^٥ عبد الحكيم ١٩٧٨:١٣٩. انظر العنتيل ١٩٧٨:٣٥٨.

ومن ثم فالاعتقاد في الفقهاء والمشايخ يشبه إلى حد كبير الاعتقاد في "الشامان" "Shaman" وهو رجل دين لديه قدرة خاصة للاتصال والتعامل مع القوى فوق الطبيعية وأحياناً يعرف بالطبيب أو العراف، حيث تتمثل الوظيفة الأساسية له في معرفة أسباب الأمراض ومعالجتها مستعيناً ببعض المساعدين الروحانيين (Taylor 230 n.d.) وبالتالي فدوره لا يقتصر على العلاج بل تتمثل وظيفته الجوهرية في استعادة التوازن بين المريض ومجتمعه وبيئته^٩.

اعتقد الفقهاء والمترددون عليهم في عدم ملاءمة الطب الحديث - ثقافة غربية - لثقافة المجتمع المغربي الإسلامي ونظروا للدواء (العقاقير) الذي يستخدمه الأطباء في العلاج بأنه مفسدة للجسم أكثر من كونه منفعة له، فالعلاج الأمثل يتمثل في القرآن الكريم والطبيعة حيث الأعشاب والنباتات أو كما يقولون علاج (سيدي ربي) أما الأشعة والتحليل فهي مضيعة للمال والوقت.

وقد اتفق الفقهاء على أساس العلاج "البركة" التي هي سر يتوارث من جيل لجيل وذكر أحد الفقهاء لتأكيد ذلك هذه المقولة:

* دار الشيخ دار العناية إذا غاب الشيخ هو ولده هناية.

* دار الشيخ دار العنبر إذا غاب الشيخ ارا ولده يعمر.

* دار الشيخ دار الجاوي إذا غاب الشيخ ولده يداوي.

ولتحقيق الشفاء يحتاج الأمر وجود "النية" أي صدق الاعتقاد في الفقيه واستشهد أحد الفقهاء في ذلك بقصة امرأة يهودية حضرت من أجل العلاج وعندما فكر الفقيه فيما يكتب لها حتى لا يعطي آيات القرآن الكريم لليهودية (قد لا تصونها) رسم في الورقة بعض الرموز التي ليس لها معنى مثل ○○○○ وبعد أسبوع حضرت لتشكر الفقيه على بركته التي كانت وراء شفاءها من المرض وتخليصها من الألم. وأكد الفقهاء أن جلوسهما للعلاج تكليف من الله وليس اختيار منهما - حيث كان لكل منهما عمل سابق في وظيفة مرموقة إلى أن جاءهم أمر بترك العمل والتفرغ لخدمة عباد الله.

وقد ذاع صيتهما داخل أقطار المغرب وخارجها. وقد اطلعت الباحثة على بعض الرسائل التي تلقاها أحد الفقهاء من المرضى الذين شفاهم الله على يديه بعد عجز الطب الحديث - يعربون فيها عن الشكر والعرفان، ومن بين الحالات أطباء وضباط مثقفون على درجة عالية من العلم وسبق كلهم العلاج في فرنسا بإحدى الوسائل الطبية دون جدوى.

وكثيرا ما يأتي ذكر الفقيه في بعض القصص التي تذاغ في التلفزيون تعبيراً عن حاجة المريض للفقيه من أجل العلاج.

ومنهج الفقيه الأول في العلاج يتمثل في جلوس الحالة أمامه وسرد السبب في الحضور وشرح ما تشكو منه والآلام التي تنتابها وموضعها من الجسم. ويضع الفقيه يده فوق مكان الألم مع قراءة عبارات سرية ثم يكتب لها حجاب من نسختين مستعملاً ورق الكربون ويعطي الحالة الاصل ويدعو لها بالشفاء ويأمرها بحفظ الحجاب في نحاسة مع بعض الحبوب ويعلق في ملابسها دائماً. ثم يكتب الفقيه ورقة صغيرة توضع في ماء مع بعض الاعشاب وتستخدم للشرب وأحياناً لمسح الجسم ويتوقف ذلك على موضع الألم. وفي بعض الحالات الخاصة بالأطفال يعطي للطفل سبع حبات من الزبيب مع العسل الحر صباحاً ومساءً لمدة أسبوع.

وفي حالة الصرع يركز الفقيه نظره في عيني الحالة ويطلب منها التركيز هي الأخرى في عينيهِ ويقبض يديها بقوة خاصة بين السبابة والإبهام إلى أن يتحدث الجن على لسان المرأة وأحياناً يؤثر ظهوره على الموجودات من نفس الحالة. ويبدأ الفقيه في مصارعة الجن وتعذيبه وأحياناً يلجأ لاستخدام العصى فتصرخ المرأة وتتب لأعلى من الألم وتقول "برد يابن زينب النار"^{١٠}. وفي هذه اللحظة يطلب من الجن أن يتعاهد معه بمنع الأذى ويوافق بتشابك يدها مع يد الفقيه ويتعاهد معه فيسود الهدوء للمرأة والموجودين. ويراعي الفقيه في طريقة الجلوس ترك وسط الحجرة فارغاً لحضور الجن فيها دون أنية أحد من الموجودين.

ومن أسباب التبرك بالفقيه: تقبيل اليد والرأس عند الدخول والخروج وألتقل في الماء للشرب وعلى أجزاء الجسم. وكثيراً ما يعبر الفقيه عن البركة بانها قد تكون مجرد قصاصة ورق لعقها بلسانه وأعطائها لاحد المرضى فكانت شفاء من كل داء. وعن الأشياء المادية يستخدم الفقيه الأول قلم سميك لونه أحمر كالحقنة ويتهافت المرضى في نهاية الجلسة ملتمسين البركة من هذا القلم بوضعه مكان الألم وتصرخ الحالة من وخز القلم وكأنها حقنة حقيقية وللإستفسار عن وصف هذا النوع من الألم تؤكد الحالة أنها تشعر بكهرباء تسري في المكان الذي يلامسه القلم ويستخدم الفقيه سلسلة حديدية بها خيط أخضر للتخفيف من الآلام وأحياناً تقوم بعض الحالات بطلبها والاحتفاظ بها لفترة ويتبادلونها فيما بينهم.

وعن الكرامات التي عرفت عن الفقيه شرب الماء المغلي وبخه بارد، وإنقاذ الغرقى ونجدة من يضل عن الطريق، ومن كرامات الفقيه شرب الماء ساخن وبخه

^{١٠} لحاج ١٩٨٦:١٦٩. والنسخة التي بالكربون تحفظ عنده وتعطى لمن يحضر في وقت متأخر ويبغي البركة وهذا إن دل فإنه يدل على عمومية الحجاب. وهذا هو الاسم الباطني للشيخ الذي يناديه به الجن.

بارد، ولعق الخشب المشتعل باللسان دون أذى، وذكر الفقيه أن عينيه كالمراه يمكن أن يرى بهماما بداخل كل من يجلس أمامه.

واختلف منهج الفقيه الثاني في طريقة التشخيص والعلاج إذ يعتمد في تشخيصه على معرفة اسم الحالة واسم الأم ثم يصوب أرقام هذه الحروف على السبحة حتى يتعرف على نوع الحالة: ترابي - هوائي - ناري - مائي ثم يذكر هو للحالة ما تشكو منه وتؤكد هي صدق كلامه ثم ترقد على الجنب الايمن بوضع رأسها على ركبة الفقيه ويضع بجوار أنفها كوبا به نوع من العطارة ويضع على رأسها ساتر لونه أخضر وتظل هكذا إلى أن ينتهي من كتابة الحجاب وعدد ستة أوراق صغيرة بها رموز وحروف ويأمرها بوضع الحجاب في نحاسة وتعليقه والتبخير بالأوراق الصغيرة يوميا لمدة ستة أيام ثم يطلب منها أن تدور سبع دورات في سطح ملحق بالحجرة التي يجلس فيها الفقيه مع التحذير من شرب الماء.

وعليها أن تعود إليه بعد أربعة عشر يوما أو أحد وعشرين يوما ويختلف الموعد تبعا لبعد المنازل عن مكان الفقيه.

ويرجع الفقيه لاختلاف منهجه عن منهج جدّه الذي أخذ عنه السر وكان يعالج بقليل من الملح لاختلاف مريض اليوم عن مريض الأمس في النية والاعتقاد.

وأثناء كتابة الحجاب يعتمد الفقيه على الرموز وعلى سبيل المثال يرمز لاسم الجلالة {الله} O||| وهكذا. وأثناء الكتابة يحدث له أشياء يعتبرها إشارات ذات معنى فمثلا إذا سكبت نقطة حبر على الورقة أثناء كتابة الحجاب وكانت معينة في الكتابة تدل على التيسير في العلاج وسرعة شفائها وإذا كانت نقطة الحبر معوّقة للكتابة يضرط الفقيه في هذه الحالة للشطب فيدل ذلك على صعوبة الحالة وتأخر الشفاء. وعن الأشياء المادية التي يستخدمها الفقيه للتبرك بها أثناء جلسته سلسلة حديدية معلق بها قفل مغلق وأحيانا يعطيها للمصابين كبركة لتخفيف الآلام أثناء تولدهم عند الفقيه ومن يحاول الخروج بها يصاب بجروح يسببها القفل.

وفي بعض الحالات يلحق الفقيه إصبعي الإبهام ويضعهما وراء الأذنين ثم بعد ذلك يشدّ الأذنين ويفسر ذلك بان هذا مكان خروج الجن وبذلك يهدده حتى لا يؤذي المرأة أو الفتاة.

وفي بعض الحالات الخاصة يحتاج الأمر إلى استمرار العلاج بعودة الحالة بعد أسبوع ومعها زليفة (أي سلطانية صغيرة) وبيضة بلدية ويكتب الفقيه داخل الزليفة ويأمر بوضع بعض الأعشاب والماء بها ويترك في الهواء الطلق وبعد أن تختفي معالم الكتابة في الزليفة يغلى هذا الماء لمدة ٧ دقائق ثم يصفى ويوضع في زجاجة مع قليل من الزيت ويدهن به الجسم (اليدين والقدمين والوجه) مرّة صباحا وأخرى مساء لمدة أسبوع.

ويكتب على البيضة وعلى الحالة أن تضعها ليلة الجمعة بجوار رأسها عند النوم وفي الصباح تبخر البيضة بالجاوي وتدور بها فوق رأسها إحدى وعشرين مرة مع قراءة سورة الإخلاص ثم تخرج بها بعد صلاة الجمعة وتلقي بها بيدها اليسرى على الأرض بقوة ليمت كسرهما دون أن تنظر وراءها وتعود بعد ذلك إلى البيت.

وذكر الفقيه أن البيضة (لعلاقتها بالدجاج والكتكوت) رمز للحياة والموت كما هو في الآية الكريمة {يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي}.

وللفقيه بعض الممارسات لحالات خاصة تعرضت للسحر منذ فترات طويلة ولا زال يجدد حتى الآن لذلك لجأ لبعض الأفعال التحصينية وليست العلاجية مثل:

* دفن أثر من الفتاة التي تشكو من السحر - مثل قصاصات من أثوابها وأطراف أطرافها وخصلات شعر من جميع أجزاء جسمها - خارج المناطق السكنية.

* الاحتفاظ في اليد بخاتم مدون عليه بعض الرموز والحروف.

* مداومة الحضور عند الفقيه.

والمجتمع المغربي لا يعتقد في تجسيد أرواح الموتى (تحضير الأرواح) ويعتبره جناً وذلك على خلاف المعتقد المصري.

وقد أتيت لنا خلال الدراسة الميدانية حضور عدة جلسات صرحت فيها الشيخة بحضور روح جدتها المتوفاة منذ فترة طويلة وكانت قبل وفاتها مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً وتبدأ كل جلسة بإطلاق البخور والجلوس في هدوء تام ويقوم زوجها بتلاوة بعض آيات من القرآن الكريم سرا ويدون الأسئلة التي ستطرح على الروح عند حضورها.

ويتولى هو توجيه الأسئلة وتدوين الإجابة. والملاحظ أن الموضوعات المطروحة أغلبها أمور دنيوية تتعلق بالزواج والطلاق والإنجاب وفك السحر والتعرف على بعض الأمور الغيبية كالسرقة وأماكن الأشياء المفقودة.

وحدث أكثر من مرة تجيب الروح على تساؤل دار بذهن الباحث قبل السؤال عنه. كما أنها تتحدث عن أسرار لا يعرفها سوى الأشخاص الحاضرين أثناء الجلسة.

وفي هذه الحالة تصبح الشيخة في غيبوبة تامة، وحين تفيق من حالتها هذه تبدو عيناها وكأنها منغمسة في النوم وتتأهب وتتشابك أصابع يديها وتمدها للأمام بجعل راحة اليدين في مواجهة الجالسين ويغلب على وجهها الأحمرار وينتابها الشعور بالبرد وعدم القدرة على الوقوف والرغبة في تناول مشروب دافئ.

وحين محاولة التأكد من بعض الإجابات التي جاءت عن طريقها كوسيط نفت سماعها أو معرفتها لهذه الأمور - وعما شعرت به أثناء الغيبوبة ذكرت أنها أحيانا تذهب إلى أماكن جميلة تكسوها الخضرة كالحقائق أو تذهب للأماكن المقدسة كالكعبة الشريفة وأحيانا أخرى ترى مشاهد مخيفة لأشكال من الجن أشبه بالقردة ويشع من أعينها شعاع كالنار ويكسو أجسادها شعر كثيف.

والملاحظ أن هذه الروح قد تحضر فجأة بسقوط الشيخة ووقوعها في غيبوبة تامة وذلك في حالة وجود أمر هام تريد الروح إبلاغها للشيخة ولزوجها. وقد لاحظنا أن الروح تتحدث بصوت خافت كالهمس وذلك يرجع إلى طبيعة صوت الجدة في حياتها قبل مغادرة الروح للجسد. وأحيانا أخرى ينبعث من الشيخة صوت رجالي خشن، وبرر زوجها ذلك بمحاولة حضور روح أحد الأقارب التي لم ترتق بعد للحضور.

وعرف عن الشيخة العلاج عن طريق سحب الألم بوضع يدها على مكانه ثم القراءة السرية لبعض آيات القرآن الكريم وفجأة تسحب يدها التي انتقل الألم إليها بدوره وتحاول التخلص منه بطرده باهتزازات معينة لليدين. وقد وجد في المغرب نمط آخر للعلاج بوضع اليد والقراءة على موضع الألم لازالته مباشرة دون نقله للفقير.

وقد أرجع بعض المعالجين هذا لوجود طاقة كهربائية في أجسامهم يمكن أن تنتقل للمريض والى وجود صلة بين هذه الطاقة والحالة الصحية للإنسان فالمعالج عن طريق للمس يحاول إحداث توافق واتزان بين الذبذبات المضطربة الناتجة عن المرض وبين الذبذبات الصادرة عن الوسيط المعالج^{١١}.

والذي لاشك فيه وأثبتته الدراسة الميدانية أن الجن فيه الخير والشرير وهي أنواع مختلفة لا يعرف عددها وأنواعها إلا الله تعالى. والإسلام يوجب الإيمان بهم، وقد اعترف العلم الحديث بوجود عالم روحي وراء هذا العالم المادي (كما سبق وذكرناه). إلا أن الأمر الذي لا زال بين التصديق والتكذيب زواج الجن من الإنس وإمكانية الإنجاب من هذه الزيجة والتي تعرف بـ "اللبس". وقد عرف المجتمعان هذا النمط من الزواج فسبق لأحد الفقهاء (فيد الدراسة) بالمغرب الزواج من "جنية" وتجسدت في صورة امرأة وتمكن بعض المترددين على الفقيه من رؤيتها والحديث معها.

وفي الدراسة الميدانية بمصر تم اللقاء بامرأة متزوجة من جن وأنجبت منه إنس يطلق عليه لقب "مجنتس" وكان هذا الجن يحضر عليها ويمكن الحديث معه على لسانها والتعرف عن طريقه على كثير من الأمور التي تعتبر غيبية عنا مثل السارق والقاتل ومن تسبب بالضرر لأحد الأفراد وسحر له وعن أماكن السحر الخبيثة ... إلخ. وعن طبيعة هذا الزواج أجابت المرأة أنها كانت ذات يوم تستحم ليلا وفجأة ظهر لها وجه أسود في الحمام فصرخت وخرجت عارية ومنذ ذلك الوقت وهذا الرجل (الجن) معها. وحاولت كثيرا الذهاب لفقهاء وشيوخ لإخراجها من جسدها ولكن دون جدوى إلى أن تعاهد معها على أن تصلي لله وتفعل ما يرضي الله ويظل في جسدها

١١ عبيد ١٩٧٥: ٨٧٢. انظر المصري ١٩٨٤: ٩٥.

ولا تفعل إلا ما يأمرها به مقابل أن يكون في خدمتها يمدّها بمعلومات واسرار تتعلق بمن يلجأ إليها لحل بعض المشاكل الدنيوية وذلك مقابل حصولها على قدر من المال يؤدبه لها صاحب المشكلة.

وعرف أهل المرأة وأقاربها وجيرانها أنها "ملبوسة" أي عليها جن سوداني. وتؤكد لهم ذلك بحضوره والتحدث معهم على لسانها باللهجة السودانية. وقد اشتهرت بذلك وأصبحت ملجأ لأصحاب الحاجات مثل فك السحر وإرشاد عن أماكن المسزوقات والأشياء المختفية وكتابة الأحجية بأنواعها المختلفة للتوفيق والترغيب في الزواج وللإنجاب.. وما إلى ذلك من المسائل الدنيوية.

وقد تم لقاء الباحثة بهذه السيدة مرات وبطرح بعض الأسئلة عليها تقوم في كل مرة بالتعزيم فيحضر عليها الجن للإجابة على لسانها وبدأ القول بان هناك أموراً وأسراراً لا يمكن التحدث فيها وهي طبيعة حياة الجن تحت الأرض وزواج الجن من الإنس (كعلاقة جنسية) والإنجاب من هذا الزواج وبعد إلحاح من الباحثة في هذا الخصوص اقتضت إجابتها عن هذا الزواج بأنه معروف في عالم الجن "بالعشقة الأرضية" وأن حياة الجن تحت الأرض تشبه حياة السمك في الماء والحشرات الهائمة في الهواء ويعيشون في جماعات لكل جماعة خصائص مميزة وترتبط بينهم صلة رحم وإن لكل جان أبا وأما وأخوة وأخوات، والذكور منهم ليس لهم أسماء تميزهم سوى "جان" والإناث "جنّية" فإذا ظهروا على الأرض سواء باللبس أو المس يطلقون على أنفسهم أسماء دنيوية مثل عبد السلام وعبد الرحمن والشيخ سلطان ... الخ ولم يزد على ذلك شيئاً آخر في هذا الأمر.

وعند طرح بعض الأسئلة الخاصة بالسحر ومعرفة بعض الأمور الغيبية طلبت أن يقرن كل سؤال باسم صاحب المشكلة واسم أمه ويفضل وجود أثر له أو صورته مع وضع قدر من المال وعقب ذلك أخرجت السيدة الملبوسة ورقة وقلما أحمر وأشعلت سيجارة وأخذت وهي تدون رموزاً ليس لها معنى على الورقة تخص كل سؤال، وبعد فترة وجيزة يجيب الجن على لسانها على السؤال وكأنها تقرأ الاجابة من الورقة، ويسبق صوت الجن صوت خافت بالاجابة، وقد وضع ذلك من جهاز التسجيل عند إعادة سماعه أكثر من مرة وعند الاستفسار عن بعض المعلومات عن الجن المعاون اقتضت الاجابة على أنهم يستخدمونه في إحضار السحر ونقل الأشياء إلى الأماكن التي يحددها الجن مهما بعثت المسافات. وللتأكد من هذه الأمور طلبت الباحثة استخراج سحر متعلق بإحدى السيدات التي تعرفت عليها أثناء الدراسة الميدانية عند أحد المشايخ، وقد كانت الاجابة صادقة الى حد كبير وعند محاولة إخراج العمل (السحر) طلبت إناء مملوءاً بالماء وأشعلت شمعتين بجوار الإناء وظلت جالسة أمامه الى أن وضعت يدها في الإناء فجأة وكأنها قبضت على شئ وحين أخرجت يدها كان بها ورقة بالية من أثر الماء وعليها بقايا رموز مكتوبة.

ولإثبات قدرة الجن على نقل الأشياء عبر الجدران طلبت ورقة مالية بشرط السماح فيها وكتبت عليها رموزا بالقلم الأحمر ثم طوتها عدة مرات وقبضت عليها ثم بدت وكأنها تتحدث مع أحد بجوارها وفجأة ضربت بيدها على الجدار فاختفت الورقة المالية وطلبنا منها السماح لنا بالبحث عنها في حقيبتها وملابسها فلم نجد شيئا. ولقد لاحظت الباحثة التشابه الكبير بين انصراف الجن من الشيخة في حالة اللبس (وهي في حالة اليقظة) وانصراف الروح (الجدة) من حفيدتها الشيخة (وهي في حالة الغيبوبة التامة). وفي هذا الجزء عرضنا تصور الدراسة للكائنات الروحية وأبعاد العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الإنس والجن واسباب تعرض الجن للإلانس بالأذى والضرر من منطلق المعتقدات الشعبية التي توارثها كل مجتمع على حدة ومعرفة أوجه التشابه والاختلاف بين هذا التصور في المجتمعين وأثره على معتقداتهم الشعبية. وكل ما في الجزء من آراء ومعلومات هو في الحقيقة أقوال حصلنا عليها من المبحوثين ونظرنا لصعوبة الحصول على هذا النمط من الآراء والمعلومات من مصادر أخرى تتيح التأكد من صدقها وخاصة المستمدة من الجن (في حالة اللبس) افترضنا صدق المبحوث حيث أن الدراسة أظهرت أن المقارنة بين مختلف الحالات غير مجدية حيث أن كل حالة تنفرد بملاحظات ومواصفات خاصة بها.

وأظهرت الدراسة أن أساليب العلاج التي يتبعها المشايخ في المجتمع المصري متشابهة الى حد كبير وهي غالبا لا تتعدى الآتي:

- * كتابة الأحجية بأنواعها المختلفة.
- * خواتم للرجال وسلاسل للنساء من الفضة مكتوب عليها بالحفر أرقام وحروف (رموز) لها اسرار ذات علاقة بالجن.
- * أوراق يكتبها الشيخ بالزعفران وتبخّر ثم تذاب في ماء سبق تركه ليلا في الهواء الطلق ويستخدم هذا الماء في الشرب وإلقائه على الجسد بعد الاستحمام.
- ويرجع اعتقاد المجتمع المصري في فاعلية شرب الماء المذاب فيه ورق مدون عليه آيات من القرآن الكريم للتخلص من العلل والأمراض إلى زمن قديم (أمين ١٩٥٣:١٤٢) فقد اعتقد المصريون في تقديم الماء المذاب فيه السكر الأحمر للجن بوضعه على أسطح المنازل دون ذكر اسم الله عليه، وإن شرب الجن هذا الماء مدة إحدى وعشرين يوما على الأقل يؤدي إلى رضائهم على المريض فيمتنعون عن أذاه فيتم الشفاء. وربما يكون لهذا الاعتقاد علاقة بالماء الذي يترك على أسطح المنازل ويستخدم في العلاج وفك السحر حتى الوقت الحالي.
- ويتضح من أساليب العلاج المستخدمة في المجتمعين أنها تعتمد اعتمادا أساسيا على:

* الوسائل المعنوية كالتبرك بالمعالج (الفقيه أو الشيخ) وما يدونه بيده من آيات القرآن الكريم سواء كانت في شكل رموز وحروف. لذلك للجانب الديني في

- العلاج أثر كبير، وهذا يتلائم مع طبيعة المجتمعين من حيث قوة الدين والاعتقاد في جدوى الوسائل والأساليب الدينية في العلاج.
- * محاولة التراضي مع الجن بمختلف الأساليب:
كالتعاهد معه بعدم التعرض بالانزى للإنس (عن طريق الوسيط).
- التحصن والحماية منه بحمل رموز في شكل أرقام أو حروف مدونة في أحجية أو على خواتم أو سلاسل فضية.
- * التبخير بأنواع من الاعشاب ذات علاقة بالجن.

ملخص البحث ونتائجه

انتشرت المعتقدات الشعبية في الكائنات الروحية بين شعوب البحر المتوسط فقد اعتمد مجتمعا مصر والمغرب على الكائنات الروحية لتحقيق أهداف خاصة ليس فقط بين غير المتعلمين ذوي التفكير قبل المنطقي بل انتشرت بين بعض المثقفين الذين بلغوا مرتبة عالية من العلم والثقافة وتميزوا بالتفكير المنطقي الخالص.

ويدور مجال هذا البحث حول تصورات وأفكار مجتمعي الدراسة عن بعض الموضوعات الغيبية التي هي خبيثة صدورهم ويلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعا خاصا كالكائنات الروحية بنوعها "المانا" و"الشامان" و"السحر".

والكائنات الروحية من الأمور ذات الأهمية الرئيسية في هذا المجال فهي في الأصل معتقدات دينية ثم تحولت في صدور الناس إلى أشكال أخرى جديدة عن طريق الأساطير والخيال والحس والإيحاء.

وتكمن أهمية الدراسة في تصور أفراد المجتمع واعتقادهم القوي في المعالين كالفقيه في المغرب والشيخ في مصر ووسائل علاجهم التي قد تفوق في فاعليتها الوسائل الطبية الحديثة.

وقد أظهرت الدراسة ارتباط المعتقدات الشعبية ارتباطا وثيقا بثقافة المجتمع فيما يتعلق بتصور الكائنات الروحية ومناهج واساليب التعامل معها، فقد اختلف مجتمعا الدراسة في الاعتقاد في الجن والقرين والأرواح وتصور حياتهم فنظر المجتمع المصري على أنها كائنات سفلية ومن ثم يحتاج ظهورها على الأرض (بالأذية أو النفع) أسباب وملابس مثل تعدي الانس على الجن في المكان أو الوقت مما جعل المشايخ يتبعون في أساليب علاجهم وسائل غيبية غامضة تضي على العلاج رهبة وخوفا بينما على العكس من ذلك نظر المجتمع المغربي للجن على أنها كائنات روحية تحيا مع الانسان وتشغل نفس الحيز المكاني الذي يشغله، والاعتقاد في أنها الميكروب المسبب لكافة أنواع الامراض وكان ذلك وراء تعامل الفقهاء مع الحالات ذات التأثير بالجن كأمر مألوف يمكن حدوثه في أي وقت وأحيانا دون سبب، فمتوسط عدد

المتريدين على الفقيه في اليوم الواحد قد يصل الى أربعين فردا لذلك فالفقيه يميل في علاجه الى إضفاء جو من المرح والطمأنينة مع اتباع أساليب بسيطة في العلاج يتناول بعض الأعشاب الطبيعية. ويعتمد الفقيه اعتمادا كبيرا على البركة مع التركيز على الجانب النفسي الذي له علاقة وثيقة بنية المرضى وصدق اعتقادهم فيه وفي قدرته على العلاج وتحقيق الشفاء.

وأظهرت الدراسة التداخل الكبير بين المعتقد الشعبي للكائنات الروحية وبين المعتقد السحري. فاستخدام الجن في السحر يمثل جزءا ضروريا في هذا الاعتقاد وخاصة في المجتمع المصري وتبين ذلك بجلاء في بعض الوسائل العلاجية التي يلجأ اليها الفقهاء والمشايخ والتي اعتمدت أساسا على تداعي المعاني عن طريق المشابهة (الشبيه ينتج الشبيه) وتداعي الاتصال مثل حرق البخور مع أوراق صغيرة يكتب عليها الفقيه رموزا من الحروف والارقام بهدف حرق الجن والتخلص من أذاه وذلك ما أطلق عليه: "دموند ليتش" التخيل الحسي (sense image) وأطلق عليه "ريموند فيرث" جوهر الخيال المادي^{١٢}.

ومن ثم يتضح قوة ارتباط المعتقدات الدينية والسحرية بالعوامل النفسية كالخيال والايحاء والوهم. وخلق التخيل والتصور أمرا ليس سهلا ولكنه ممكن (Shone 1984:19). ويحتاج في الحقيقة الى أشخاص ذوي خصائص معينة مما لهم القدرة على التأثير والفاعلية في الآخرين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتأثر بهذه الأمور الغيبية نوا النفوس الضعيفة ومن لديهم الاستعداد للوهم والخيال والتأثير بالإيحاء.

والذي لا شك فيه أن للمعالجين دورا فعالا وجوهريا في استعادة التوازن بين المريض ومجتمعه فالمرض نوع من الانحراف عن النظام الاجتماعي وخاصة هذه الأنواع من الأمراض التي يصل فيها المرء الي حالة من الغيبوبة التامة عن ذاته ومجتمعه وأحيانا أخرى تؤدي به لحالة من الذهول تدفعه الى الانتحار أو إيقاع الأذى المادي بجسده. ومن هذا المنطق تتضح أهمية المعالج لهذه الأنواع من الامراض بصفة خاصة ودوره لتحقيق الضبط الاجتماعي.

وما من شك أن جزءا من تفكير الإنسان غيبي، يحكم زيادته أو نقصانه ما يتلقاه الفرد خلال تنشئته الاجتماعية من تراثه الثقافي وكذلك الافكار التي سيطرت على مجتمعه سواء كانت منبعثة منه داخلية عليه أثر تعرضه للاتصال الثقافي بالشعوب المختلفة وأكد ذلك احتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالافكار أو المواقف الاساسية التي تنشأ آليا بسبب الوحدة النفسية للبشر إلى جانب اختلاف المجتمعات في التصور لهذه الكائنات والاساليب والمناهج المستخدمة للتعامل معها.

^{١٢} Leach 1976:19; Firth 1970:136.

المراجع

- ابن خلدون، تاريخ = تاريخ العلامة ابن خلدون - المجلد الاول - الطبعة الثالث - مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر بيروت.
- أبو زيد، البناء = أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الثاني الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب (دون سنة النشر).
- أبو زيد ١٩٥٧ = أحمد أبو زيد: تايلور - دار المعارف-القاهرة ١٩٥٧.
- إرمان ١٩٥٢ = أدولف إرمان: ديانة مصر القديمة - نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة - ترجمة ومراجعة عبدالمنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ١٩٥٢.
- إرمان ورائكه، مصر = أدولف إرمان وهرمان رائكه: مصر والحياة المصرية في العصور القديمة - ترجمة ومراجعة عبدالمنعم أبو بكر ومحرم كمال - مكتبة النهضة المصرية دون سنة النشر.
- الأسطة، السحر = برنارد الأسطة - السحر والقوى الخارقة للإنسان - دار ميوزيك للطباعة والنشر - بيروت.
- أمين ١٩٥٣ = أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية - الطبعة الاولى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣.
- برجسون ١٩٤٥ = هنري برجسون: منبع الاخلاق والدين - ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم - الطبعة الاولى - مكتبة نهضة مصر - الفجالة ١٩٤٥.
- بلحاج ١٩٨٦ = نادية بلحاج: التطبيب والسحر في المغرب - الشركة المغربية للنشرون المتحدين - الرباط ١٩٨٦.
- تشرني، الديانة = يارنسلاف تشرني: الديانة المصرية القديمة - ترجمة أحمد قدرى - مراجعة محمود ماهر طه، وزارة الثقافة هيئة الأثار المصرية.
- الجوهري ١٩٨٠ = محمد الجوهري: علم الفلكلور - دراسة المعتقدات الشعبية - الجزء ٢ الطبعة الاولى - دار المعارف ١٩٨٠.
- الحنبلي ١٩٨٧ = ابن رجب الحنبلي - علماء القرن الثامن الهجري - جامع العلوم والحكم - الطبعة الاولى دار الريان ١٩٨٧.
- عبد الحكيم ١٩٧٨ = شوقي عبدالحكيم: الفلكلور والأساطير العربية-دار ابن خلدون الطبعة الأولى ١٩٧٨.
- عبده ويحيى ١٩٨١ = عيسى عبده واحمد اسماعيل يحيى- حقيقة الانسان - الجزء الثاني - دار المعارف ١٩٨١.

- عبيد ١٩٧٥ = رؤوف عبيد: الإنسان روح لا جسد - الجزء الاول الطبعة الرابعة - دار الفكر العربي ١٩٧٥.
- العطار، السحر = عبدالخالق العطار: السحر والسحرة والمسحورون - مكتبة الاستشفاء بالقرآن - القاهرة.
- العنتيل ١٩٧٨ = فوزي العنتيل: بين الفلكلور والثقافة الشعبية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.
- فرانكفورت ١٩٦٠ = فرانكفورت: ما قبل الفلسفة - الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا - مراجعة محمود الأمين - دار مكتبة الحياة - بغداد ١٩٦٠.
- لين ١٩٧٥ = أوارد وليم لين: المصريون المحدثون - شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلي طاهر - دار النشر للجامعات المصرية - القاهرة ١٩٧٥.
- المصري، الزار = فاطمة المصري: الزار - دراسة نفسية وأنتروبولوجية.
- المصري ١٩٨٤ = فاطمة المصري: الشخصية المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

- Firth, Raymond. 1948. "Religious belief and personal adjustment". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 78.25-43.
- Firth, Raymond. 1970. *Human Types*. London: Sphere Books Ltd.
- Foster, George. 1978. *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Halifax, Joan. 1981. *Shaman, the Wounded Healer*. London: Thames & Hudson.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Legey, Françoise. 1935. *The Folklore of Morocco*. Transl. by Lucy Hotz. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Marett, R. R. 1914. *The Threshold of Religion*. London: Methuen & Co. *Notes and Queries*. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Routledge & Kegan Paul, London 1951.
- Shone, Ronald. 1984. *Creative Visualisation: How to Use Imagery and Imagination for Self-Improvement*. Wellingborough: Thorsons.

- Taylor, Robert B. 1976. *Cultural Ways*. London & Boston: Allyn & Bacon Inc.
- Westermarck, Edward. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. London: Macmillan & Co. Ltd.

المجني عليه والقضاء العرفي
دراسة أنثروبولوجية في التراث الشعبي لقبائل أولاد علي
بالصحراء الغربية المصرية

محمد عبده محجوب

جامعة الاسكندرية

يعني علماء الأنثروبولوجيا السياسية بدراسة القضاء العرفي، والمسئولية الجنائية وحقوق المجني عليه وإجراءات التقاضي والتحقيق ووسائل الإثبات والنفي، وتكوين مجالس القضاء وكيفية تنفيذ الأحكام. ويأتي هذا في مجال الاهتمام بفحص النسق السياسي بوجه خاص وبنية المجتمع القبلي بوجه عام. وتحتل دراسة العرف والتقاليد القبلية أهمية تاريخية ونظرية تطبيقية تبرز في فترات التحول الجذري الذي نعايشه في تلك المجتمعات القبلية التي نجحت في تكوين دول عصرية، وقطعت شوطا كبيرا ليس فقط في مجال "توطين البدو" ... ولكنه أيضا في مجال الحضرة الذي بلغ مداه في بلدان معينة إلى حد ما يعرف "بالتحضر الزائد". فهناك الحاجة إلى تسجيل تلك الأعراف القبلية وتلك السلوكيات والعادات والتقاليد والقيم القبلية التي يخشى اندثارها، والتي تستلهم في أية برامج للتطوير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أيضا.

وموضوع هذا البحث هو "مواد" القانون العرفي التي تنظم القضاء وتبين حقوق المجني عليه ووسائل إثباتها في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية. ويعني هذا البحث بوجه خاص بالتعريف بالنسق السياسي والقضاء العرفي في المجتمعات القبلية، والتعريف بالمجني عليه، والأفعال التي تجعل من ترتكب في حقه "مجنيا عليه" في قبائل أولاد علي، ووسائل الإثبات وإجراءات التحقيق في دعوى المجني عليه وحقوق المجني عليه، وكيفية ومدى إحقاقها في قبائل أولاد علي التي تعكس الكثير من الخصائص المميزة للقبائل العربية المعاصرة.

أولا - النسق السياسي والقضاء العرفي في المجتمعات القبلية

من المعروف أنه لا جريمة إلا بقانون وهذا يعني بقول آخر ضرورة توفر قاعدة نظامية أو عرفية أو مبدأ خلقي يخرق فيكون ثمة شخص ارتكب جريمة وآخر وقعت عليه الجريمة هو المجني عليه. ويرجع ظهور القاعدة القانونية التي يستند إليها "المجني عليه" في مقاضاة "الجاني" إلى أزمنة ضاربة في القدم في تاريخ البشرية

وينقل لنا سير هنري مين فتاعة سير وليم جونس الكاملة - وقد كان الأخير فقيها فضلا عن كونه باحثا موسوعيا - بأنه لم يكن هناك ما هو أكثر دلالة في دراسة النصوص اللغوية الهندية القديمة من وجود بقايا كتابات فقهية ترجع إلى أصول مقدسة ضاربة في القدم تمثل ملزمات عامة لدى الهنود. وأقدم تلك الكتابات أملاها "مانا" الكائن المقدس نو الصلة الغامضة بوجود كل الأشياء في معتقدهم. وتمثل تلك الكتابات أصول القانون والنظم الهندية التي انبثقت عنها كل الالتزامات المدنية لمئات الملايين من الهنود.

وليست الصلة بين القانون والدين - أو بقول أكثر تواضعا - ليس وجود نصوص قانونية في ثنايا الكتب الدينية المقدسة بأمر فريد لدى الهند فكل النصوص الدينية تنطوي في ثناياها على قواعد عامة تنظم السلوك الانساني.

في علاقة الانسان بغيره من البشر، فضلا عن علاقة البشر بالخالق ... وهذا بالطبع بجانب القضايا الاعتقادية الأخرى. ولقد كانت كل الكتابات القانونية القديمة اليونانية والرومانية والصينية في ثنايا النصوص الدينية.

ولكننا نجد من ناحية أخرى أن تلك القواعد القانونية "الدينية" لا تطبق بوجه عام بصورة حرفية في بعض المجتمعات ولكنها تخضع لكثير التعديل والتحريف المستمر لتقابل ما يسمى بالحاجات اليومية المتجددة لأفراد يصارعون قوى الطبيعة كما يصارعون أنفسهم لتعديل الواقع حتى تحقق مصالحهم، كما أنهم يعدلون شعوريا أو بطريقة لاشعورية من "القيم" لتتوافق مع "الواقع" الذي لا سبيل لتعديله.

وقد أخبر سير هنري مين في كتابه حول "الجماعات القروية في الشرق والغرب" عن رجال القضاء الهندي الذين يحورون ويعدلون من النصوص الدينية في روحها ومضمونها لتقابل قضايا العالم المعاصر. التي لم تعد نصوصهم القديمة صالحة للتعامل معها .. وهو ما يختلف عما عليه النظام الاجتماعي في القبائل العربية حيث تصدر القواعد العرفية القبلية المحددة لقيمة الدية عن التزام بالمبادئ الشرعية، ويعتمد القضاء القبلي في إثبات الإدانة أو الحكم بعدم كفاية الأدلة إلى قواعد شرعية تتمثل في نظام اليمين. ويرجع بوجه عام في القضاء القبلي بين العشائر العربية إلى الأحكام العرفية التي تصدر طبقا للمتبوع من القواعد الشرعية، وهذا كله بالرغم من عدم توفر أجهزة القضاء الرسمية أو سماح الدولة للقبائل بأعمال نظمها العرفية طالما لم يكن هناك ما يهدد الأمن العام، كما هو الحال مثلا في حالات القتل بدافع السرقة في القضاء العرفي بين القبائل أولاد علي في الصحراء الغربية المصرية.

وقد خلص ايفانز بريتشارد في تحليله السياسي لأثنوجرافيا قبائل النوير في جنوب السودان إلى وجود "القانون" في الجماعات القبلية حيث توجد تنظيمات

لتسوية المنازعات التي يكون فيها طرف "جاني" وطرف "مجني عليه"، وحيث تتأصل التزامات أخلاقية بفض تلك المنازعات وطرحها إن عاجلا أو آجلا. ويعني علماء الأنثروبولوجيا بالقانون في المجتمعات القبلية تلك الالتزامات الخلقية بتسوية المنازعات بطرق عرفية بغض النظر عن توفر العملية القانونية أو النظم التشريعية المعقدة وبخاصة حين تقول بوجود قواعد القانون المدني، فلا يبدو في كثير من الجماعات القبلية وجود "جرائم عامة وذلك حتى يقتاد السحرة إلى الموت حيث تقوم الجماعة الموتورة أو المجني عليها وحدها بقتل الساحر ثارا لما لحقهم من ضرر" (Evans-Pritchard 1940:168).

ولكننا نجد من ناحية أخرى أن تلك الجماعات القبلية تعرف أنماطا من الخروج على القانون أو بقول آخر تعرف ما يمثل خروجا على أنماط السلوك المتعارف عليها بما ينتهي إلى وجود "الجاني" و "المجني عليه". وتعرف أيضا نظما للجزاء والقسر تظل تعمل مع ضغوط الحاجة إلى التعارف المنسق بين أعضاء القبيلة وحيث يمثل خرق القانون نوعا من الفعل الذي يصدر عن شخص أو جماعة لا تتوافق مع الصور السوية والمتفق عليها للتعاون (Middleton & Tait 1958:187).

وإذا اشترطنا لوجود القانون في مجتمع معين أن يتوفر في هذا المجتمع جهاز إداري مختص بتحديد القواعد العامة للسلوك التي يخضع من يخرج عليها لعقوبات رادعة بعد وقوفه أمام منصة القضاء فإننا نجد كثيرا من المجتمعات القبلية تفتقر إلى وجود الحكومة أو السلطة التي تمتلك "القوة" لتنفيذ قراراتها. ومن ثم فإننا نجد تلك المجتمعات مفتقرة بالتالي إلى وجود "القانون".

ولكننا نجد التحليل الأنثروبولوجي البنوي لضوابط السلوك في المجتمعات القبلية يتجاوز التعريفات الفقهية لينظر إلى "الواقع الاجتماعي" أو الأوضاع الاجتماعية والثقافية القائمة في تلك المجتمعات القبلية التي تتوطن في بيئة معينة وتعيش حياة "البداءة" ويخلص علماء الأنثروبولوجيا السياسية عن طريق الفحص والتسجيل والمقارنة إلى تحديد مكونات وتركيب البنية الاجتماعية لتلك المجتمعات القبلية التي يكون النسق السياسي فيها نسقا وظيفيا تستحيل بدونه عملية الحياة أو التكيف والتواءم البيئي.

وبوجه عام نجد نقطة البداية التي ينطلق منها الباحثون الأنثروبولوجيون في التعريف بالنسق السياسي في المجتمعات القبلية بوجه عام - والمجتمعات القبلية الانقسامية بوجه خاص - هي فحص إيكولوجيا المجتمع وبخاصة فيما يتعلق بالبيئة الطبيعية، وطرق أو أنماط الحياة وحياة العزلة التي تفرضها صعوبة المواصلات والاتصالات، وبساطة التكنولوجيا، وتشقق مصادر الطعام (Evans-Pritchard 1940:148).

وتنعكس إيكولوجيا المجتمع في تحديد "حجم" الجماعة المتضامنة المتماسكة التي تتوطن "نجعا" متميزا، كما تنعكس في تحديد مجالات وفرص الاتصال بين الجماعات القرابية المتميزة. وقد يكون هناك نوع من التناظر بين التوزيع الإقليمي والقرابي بحيث تتطابق المسافة البنائية والبعد الإقليمي. حيث يزداد مدى عمق العلاقات القرابية والتعاون في استثمار البيئة بين الجماعات المتجاورة.

وتعتبر "النسبية" من أهم خصائص البناء السياسي في المجتمعات القبلية التي يحكمها مبدأ الانشقاق والالتحام، والذي يتلخص في قابلية الجماعة السياسية - التي قد تكون جماعة إقليمية متميزة في رؤيتها لذاتها وفي رؤية الجماعات الأخرى لها - للانقسام إلى وحدات قرابية .. حيث تفرض هذا الانقسام قيم التضامن الثأري، وهي ذات القيم التي تفرض التحام تلك الوحدات القرابية في مواقف معينة لتكون وحدة كلية تتجاوز كل تناقضاتها ومنازعاتها وبخاصة عندما تتعرض القبيلة لغزو خارجي اعتداء من الجماعات القبلية الأخرى.

وتنعكس تلك النسبية السياسية في القانون العرفي الذي ينظم الحياة في المجتمعات القبلية والذي يطبق في المواقف الاجتماعية المختلفة حيث نجد في حالات معينة تدخل "المجتمع" في موقف معين لفرض عقوبات - الصيد أو قواعد الزواج والتحريمات الجنسية - ونجد في حالات أخرى أن المجتمع يقف عند حد إقرار أحقية شخص معين في حيازة أو استثمار مورد من موارد الثروة الطبيعية .. كما نجد في مواقف أخرى أن تطبيق القانون يتمثل في تقديم الترضية أو التعويض أو الدية التي يقبلها "المجني عليه" بين إجراءات الصلح.

ولعل تحليلنا لمواقف اجتماعية معينة في الحياة اليومية للمجتمع القبلي يعتبر مبدئيا يتسم بالموضوعية حيث نعني بتقصي الإجراءات المتبعة في تحديد مدى التزام الأطراف المتفاعلة في الموقف بالمعايير والآداب العامة والأساليب العرفية المتبعة في التعبير عن التعرض للاعتداء. والأشخاص الذين يمثلون "المجني عليه" و"الجاني" في مجلس القضاء العرفي، ووسائل الإثبات وأدلة البراءة، والقواعد العرفية التي تستلهم، والحكم المرضي للطرفين المتنازعين وكيفية تنفيذه، ومدى امتداد المسؤولية الثأرية أو "الجنائية" ... إلخ. وذلك كله يكون في النهاية تصورنا للقانون والجزاء في المجتمع القبلي الذي يفتقر إلى الأجهزة الإدارية أو الأجهزة البيروقراطية والمواد القانونية المدونة.

ويعتبر موقف الثأر موقفا مثاليا تبرز فيه وحدة الجماعة الثأرية "المعتدية" و"المجني عليهم"، كما يبرز فيه امتداد المسؤولية الجنائية لتشمل الجاني وأفراد البدنة أو الجماعة الثأرية التي ينتمي إليها، والذين يتضامنون في الوفاء بما ينتهي

إليه مجلس القضاء العرفي من أحكام بالتعويض أو الدية، وحيث يكون كل منهم معرضاً للثأر منه في جناية قريبهم المعتدي.

وهنا تبرز مرة أخرى النسبية في تطبيق القانون العرفي في المجتمعات القبلية الانقسامية. ونقتبس في بيان هذا نصاً بالغ الإيجاز والدقة لإيفانز بريشارد في دراسته للنوير حيث يرى أن الإجراء المثالي الذي ينبغي للجماعة القرابية أن تتخذه في حالة تعرض أحد أفرادها للقتل - أعمالاً لمبدأ امتداد المسؤولية الثأرية - هو أن تتأثر من القاتل أو أحد أفراد بدنته الصغرى من الأقارب العاصيين. ولكن الأمر لا يطبق بهذه الصورة المثالية في كل الأحوال، فقد تضيق المسافة القرابية أو البنائية التي تفصل بين جماعة القاتل - الجماعة المعتدية - وجماعة القتيل - الجماعة المجني عليها - ويجنحان إلى تسوية سليمة تحقن دماء القبيلة، ولا تترك فرصة لمزيد من القتل الذي يؤدي في النهاية إلى إضعاف القوة الحربية والإنتاجية للجماعة القبلية التي تضمهم جميعاً. وهنا يقول آخر يبرز دور الزعامات السياسية والدينية في الضغط على الجماعة الموثورة لتقبل الدية. وفي موقف آخر قد يتسع المسافة البنائية التي تفصل بين "الجاني" و"المجني عليه" فلا يكون ثمة تسوية للنزاع إلا بالثأر من شخص الجاني، وقد يتسع النزاع ليتحول إلى حرب قبلية.

ويقول آخر نجد أن الإجراءات و"الأحكام" التي تصدر في موقف الثأر لا تستقيم مع افتراض قواعد عامة تحكم أو تجزم أفعالاً معينة في ذاتها وتعتبرها "جرائم عامة" مما يدخل تحت طائلة القانون "الجنائي" في تصنيفنا الحديث للقانون ولكن الأمر هنا شأنه في ذلك شأن الكثير من أنماط الخروج على العرف يعتبر عطلاً أو ضرراً يلحق جماعة قرابية ثأرية معينة. وحدها تأثرت بفقد أحد أعضائها المنتجين، وحدها تأثرت هيبتها، وهي وحدها تقدر أن تغفو عن الجاني وتقبل الدية والصلح، أو تقتل في قتلها من ترى فيه تعويضاً عما ألحقه بها الجاني.

وهذا يعني بإيجاز أن جريمة القتل في القانون العرفي هي "جريمة خاصة" وهو ما يصدق حتى إذا دخلت الجماعة السياسية التي ينتمي إليها القاتل، فليس معنى هذا أن المجتمع المحلي كله يفرض تشريعاً ويعمل "مادة" قانونية معينة، ولكنه يعني امتداد المسؤولية الثأرية ويؤكد حق الجماعة في الاعتماد على قوتها الذاتية في استرداد حقوقها إن تعرضت للاعتداء.

ولعل التعريف بأسباب حدوث "جرائم" القتل في تلك المجتمعات القبلية ما يؤكد مرة أخرى الرؤية القبلية لتلك الجريمة على أنها "جريمة" خاصة، حيث نجد أن حالات الثأر وعداوة الدم التي تنشأ بين الوحدات القرابية أو القبلية المتميزة مرجعها في كثير من الحالات الصراع للسيطرة على الموارد الطبيعية كالأرض والماء والجرائم

الجنسية. وحيث نجد أن تلك العداوات تؤدي إلى "حروب" يسقط فيها عدد من القتلى مما يؤدي إلى مزيد من التماسك بين أعضاء الجماعة حيث لا يقف "المجتمع" أو تقف "الدولة" أو السلطة المركزية من الجاني بعقاب رادع ولكننا نجد أنفسنا أمام حالة دفاع من مصلحة خاصة قد يمتد فيها أطراف النزاع ليضمهم قسم قبلي يتكون من جماعات قرابية ثأرية متميزة .. وهذا يعني بإيجاز شديد أننا أمام قضية من قضايا القانون المدني، إذا استخدمنا مصطلحات الفقهية الحديثة.

ولكن جريمة القتل باعتبارها إحدى قضايا القانون المدني في المجتمعات القبلية هي قضية جماعتين ثأريتين إحداهما "مجني عليها" والأخرى "معتدية"، وليست قضية بين طرفين بمفردهما. كما أن تجريم فعل معين تحكمه المسافة البنائية التي تربط أو تفصل بين طرفي النزاع الذي أوجده هذا الفعل. فكلما ضاقت تلك المسافة كلما كانت الحاجة إلى سرعة تسوية النزاع بالطرق السلمية. وكلما اتسعت تلك المسافة كانت الفرصة أكبر للحرب القبلية كأسلوب في تسوية النزاع، وهي تسوية تستند إلى حق الجماعة في الدفاع عن كيانها.

كما أن تلك المسافة البنائية تحدد فرص نجاح تدخل الزعامات الدينية والسياسية لمساعدة الطرفين المتنازعين للوصول إلى تسوية سلمية مرضية لكليهما.

وتضم "عوايد" أولاد علي وهي قواعد القانون العرفي المتبعة والجاري الحكم بموجبها في الصحراء الغربية المصرية موادا تقنن هذا كله ... فالمادة الأولى تنص على قبول "الدية" والصناعة لتسوية المنازعات التي ترتبت على جريمة القتل، وترسم الخطوط التي تتبع في مباشرة إجراءات الصلح، حيث تقول أن عوايدهم في القتل أن القاتل عمدا هو وأقاربه ينزلون في حماية بيت من بيوت أولاد السعادي ذوي الزعامة السياسية في الوطن، ثم يسير المنزول عليه بوفد من أعيان القبائل جبرانية لأهل القتل ليتفقوا معهم على شروط وتعهدا تمنع التعدي على النزول القاتل وأهل بيته أو جماعته الثأرية، كما تحفظ الأمن العام ... ويعطى المنزول عليهم حق النزلة أو حق حماية الجاني لحول كامل، حيث يتألف بعد مرور الحول - وبعد أن تكون سورة الغضب قد بردت قليلا - يتألف وفد من أعيان القبائل لكي يجتهدوا في عمل صلح بين "الفريقين" المتقاتلين. والصلح عادة يكون على دفع "الدية" التي تقدر بالجنديات يدفع النصف منها نقدا والآخر حيوانا.

وتنص المادة الرابعة على أن عوايدهم في الجراحة إذا ادعى "بعدم" أي عاهة بسببها، ولم ينكر الجاني ما أحدثه من جرح في المجني عليه أن يقدر "العدم" وتقدر ديته بمعرفة الطبيب والقاضي الشرعي. ويحلف المدعي بأن ما لحقه من عدم قدره القاضي الشرعي قد نتج عن الجرح الذي أقر به المدعي عليه. وهنا يجب أن يدفع

الجاني "وعاقلته" الدية حسب العادة الجارية. ويدفع الجاني في جميع الديات كأبي فرد من العائلة^١.

وتتطوي المادتان السابقتان على تحديد للمبادئ العامة التي تنظم القضاء في المجتمعات القبلية على النحو التالي:

(١) امتداد المسؤولية الجنائية لتشمل الجاني وأعضاء الجماعة الثأرية التي

ينتمي إليها.

(٢) يتم الفصل في المنازعات المختلفة إعمالاً لقواعد القانون العرفي التي لا

تنص على عقوبات بقدر ما تنص على تحديد للديات التي تدفع لتعويض

المجني عليه عما لحقه من خسارة

(٣) يفتقر المجتمع إلى هيئة مفوضة بوضع الأحكام العرفية موضع التنفيذ

ولكنه حق الجماعة المعتدية في الأخذ بثأرها هو الذي يدفع بالجاني إلى

دفع الدية تحقيقاً للتصالح.

ثانياً - تعريف "المجني عليه" في درايب أولاد علي:

تقوم الحياة السياسية والاقتصادية والعائلية في قبائل أولاد علي بالصحراء

الغربية المصرية على احترام "العوايد" أو الدرايب، وهي مجموعة القواعد العرفية

التي يستلهمها "المراضي" أو القضاة العرفيون حين "يحكمون" أو "يرتضون"

للفصل في المنازعات المختلفة. ويرجع أصل تلك العوايد أو تاريخ الاتفاق عليها

والتعهد بالالتزام بها بين قبائل أولاد علي إلى يوم معروف عندهم بيوم "الحقفة"

والحقفة هي المكان الذي يشبه الكهف في الصحراء.

ويروي أولاد علي أن زعماءهم قد اجتمعوا في مؤتمر قبلي ضم كل الوحدات

القبلية المتميزة التي تسكن الصحراء الغربية في منطقة الساحل الشمالي من مصر.

وقد خلص المؤتمر إلى تقنين العوايد المتبعة التي يجري "الحكم" بموجبها، إلى

جانب الاتفاق حول بعض القضايا "السياسية" الأخرى مثل تحديد الحدود الإقليمية

للقبائل أو تقسيم "الوطن".

ويستدل من المادة السابعة والعشرين في ثبت "درايب" أو "عوايد" أولاد علي

المتبعة والجاري الحكم بموجبها في الصحراء الغربية المصرية أن تدوين "الدرايب"

أو القانون العرفي لقبائل أولاد علي قد تم في تاريخ لاحق لعام ١٢٩٩ هجرية، وهذا

^١ المرجع في مواد "الدرايب" القانون العرفي في قبائل أولاد علي هو الملحق الثاني بعنوان "نصوص

القانون العرفي في مجتمع أولاد علي" بكتابنا: محجوب ١٩٧٧:٣٥٧-٣٩٠.

لا يعني بالطبع أن "الدراب" لم تكن قائمة قبل هذا التاريخ بين قبائل أولاد علي، ولكن الأرجح أن تدوين القانون العرفي قد جاء بعد سلسلة من الحروب والمنازعات القبلية - وبخاصة بسبب الاختلاف حول تنظيم استغلال الموارد الطبيعية في الوطن. ويدل على هذا أنه حينما تكثرت المنازعات بين أعضاء "عمار دم" أو عائلة أو جماعة ثأرية معينة يجتمع زعماء الجماعة لكي يكتبوا أوراقا ينصون فيها على تجديد وتأييد احترام بعض تلك القواعد التي تعني بتنظيم جوانب معينة مثلا فيما يتعلق بتنظيم استغلال مياه الآبار أو المناطق الخصبة التي تجود فيها زراعة الشعير، أو الاتفاق على كيفية إعمال مبدأ التضامن القرابي في دفع الدية، كما أن ترجيحاً هذا يؤديه من ناحية أخرى سيادة بعض دراب أولاد علي بين بعض القبائل الليبية مثل قبائل برقة (محبوب ١٩٧٧: ٢١٨-٢١٩).

وتعتمد دراستنا هذه بعنوان المجني عليه في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية بوجه عام على دراستنا الحقلية التي بدأت في عام ١٩٦٥ والتي لا تزال مستمرة حتى الوقت الحاضر في صورة دراسات مركزة أو من خلال البحوث التدريجية أو الإشراف على دراسات الماجستير والدكتوراه في تلك المنطقة، وبوجه خاص على تحليلنا لنصوص وثيقة عثرنا عليها عام ١٩٦٧ في منطقة سيدي حنيش غربي مرسى مطروح لدى أحد كبار زعماء قبائل أولاد علي الأشمر هو المرحوم الشيخ شوشان بدر العاصي من قبيلة الفتيشات وقد نشرت تلك الوثيقة لأول مرة في ملحق كتابنا بعنوان أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية.

وقد قننت "الدراب" جوانب متنوعة من مجتمع أولاد علي تتمثل بوجه خاص وبإيجاز فيما يلي:

- (١) الالتزامات الثأرية بين الوحدات القرابية الانقسامية المتميزة التي تمتد بين أعضاء المسؤولية الجنائية.
- (٢) مظاهر التضامن والالتزامات المشتركة بين أعضاء الجماعة الثأرية.
- (٣) المسؤولية الجنائية الفردية للرجل والمرأة.
- (٤) الملكية وحقوق الحيازة وحمايتها.
- (٥) حقوق الجيرة وعقوبات الاعتداء على الجار والرفيق.
- (٦) تعويض المجني عليه في جرائم القتل العمد والخطأ والجروح والاعتداءات البدنية والجنسية.
- (٧) إجراء التحقيق والإنابة والفصل في القضايا وتكوين مجالس الصلح (محبوب ١٩٧٧: ٢١٩-٢٢٠).

وشخص "المجني عليه" في القانون العرفي لقبائل أولاد علي قد يكون جماعة أو "عمار دم" أو وحدة ثأرية متضامنة وقد يكون "فردا" من أفراد المجتمع يستند

إلى عضويته القبلية والثأرية في دعواه ضد "الجاني". وبوجه عام حيث يقوم التضامن الثأري على امتداد المسؤولية الجنائية لتشمل الجاني أو الفاعل كما تشمل أعضاء الجماعة القرابية أو الثأرية التي ينتمي إليها. فإن المجني عليه "الذي يتلقى الدية" التعويض عن العطل أو الضرر الذي لحق به لا يكون هو الفرد أو الأفراد الذين تعرضوا مباشرة للاعتداء، ولكن "الجنائية" تمتد لتشمل أعضاء "العمار" جميعا الذين يتقاسمون في أحوال عديدة "الدية" أو التعويض الذي يقبلون به تسوية للنزاع مع الجماعة الثأرية المعتدية.

وقد قننت مواد القانون العرفي لقبائل أولاد علي هذا حيث تنص المادة الأولى من عوايدهم في القتل أن ينزل القاتل عمدا هو و"أقاربه" على بيت في بيوت أولاد علي السعادي. ويسير المنزول عليه بوفد من أعيان القبائل جبرانية لأهل القتل. وتؤكد المادة الخامسة والعشرون مبدأ امتداد المسؤولية الثأرية حيث تنص على أن عوايدهم في العائلة التي تتبرأ من أحد أفرادها أن "البراوة" لا تعفيهم من الالتزام بعمل "عميرهم" هذا، إلا إذا كانت قد عملت قبل حدوثها يتهم بعمله وتم إعدامها على يد شيوخ الزوايا أو أعيان أولاد علي، ذلك إذ كانت البراوة قد تمت قبل تولد الحكومة في وطن أولاد علي، أما بعد تولد الحكومة فيجب أن تكون "البراوة" على يد المشايخ الموظفين فيها، ويوقع عليها من مفتش البوليس أو مأمور القسم الذي تتبعه العائلة أو القسم الذي وقعت البراوة في حدوده.

وقد فصلت المادة الرابعة والستون القول في المسؤولية الجنائية للمرأة حيث تنص على أن عوايدهم في جناية المرأة منها وعليها أنه إذا جنت المرأة وهي "ضانية" أي أنجبت أولادا فدية جنايتها تدفع من مالها الخاص إن كان لديها مال، أو من مال أولادها بأكملها - كما أن أولادها مكلفون بالحلف عنها في حالة إنكارها. وإذا تعرضت المرأة لجناية فأولادها الحق في أخذ ديتها في الموت والجروح. وإذا ماتت بسبب جرح تعرضت له جناية عليها ولزمت أولادها اليمين بتزكية يجب على عمراء دمهم أن يزكوهم ويأخذوا في هذه الحالة النصف من ديتها، ويترك النصف الباقي لأولادها.

وإذا جنت المرأة غير الضانية جناية فدية جنايتها تدفع من مالها الخاص أولا، وبعد نفاذ مالها يلتزم أهلها بسداد ما تبقى من التزاماتها. ولأهلها الحق في أخذ ديتها إن ماتت بسبب جناية عليها ... فأهلها يأخذون مالها ويدفعون ما عليها، ويحلفون عنها كما يحلفون خصمها إن لزمه اليمين.

- ثالثاً - الأفعال التي تجعل من ترتكب في حقه "مجنيا عليه" في قبائل أولاد علي
- (١) القتل العمد أو الخطأ (المادة الأولى)
 - (٢) قتل "الصنيع" وهو القاتل - أو أحد أقاربه الذي يحكم عليه القاضي العرفي أن يكون "صنيعاً" لأهل القتل بعد قبول الدية ... حيث تمتد "الصناعة" لحوال كامل لا يحمل "الصنيع" فيها سلاحاً أو يبدي قوة أمام أهل القتل (المادة الأولى).
 - (٣) الاعتداءات الجسمانية التي تخلف جروحاً (المادة الثالثة).
 - (٤) الضرب الذي يؤدي إلى موت أو جرح "الحجاز" الذي يتدخل بين الصفيين المتحاورين ليفصل بينهما حقناً للدماء (المادة السابعة).
 - (٥) الاتفاق الجنائي المشترك بين رجلين أو ثلاثة من الأقارب على ضرب يخلف جراحة لا تؤدي إلى الموت (المادة الثامنة).
 - (٦) الاعتداءات الجسمانية التي يترتب عليها قطع اليد أو اليدين، والرجل أو الرجلين، وذهاب إبصار العين، وفقد سمع الأذن أو الأننين، وقطع الشفة أو الشفتين، وفقد الشم أو الذوق، وقطع اللسان وقلع الأسنان (المادة العاشرة).
 - (٧) توجيه اتهام السرقة (المادة الثانية والعشرين).
 - (٨) قتل "النزيل" الذي تقبل نزالته على أحد من أعيان القبائل لإتاحة الفرصة لإثبات البراءة أو الإقرار بالجانية والتأثير في المجني عليهم لقبول الدية والتسوية السلمية للنزاع (المادة الرابعة والعشرون).
 - (٩) لجوء صاحب الحق أو الدين إلى القوة في أخذ حقه من الجار دون اللجوء إلى جاره والشكوى إليه قبل إقدامه على هذا (المادة الثامنة والعشرون).
 - (١٠) دخول بيت رجل في غيابه أو ليلاً بغية خيانته في جريمة وضبطه عند الشروع في الفعل (المادة الثامنة والعشرون).
 - (١١) "إفساد" حريم الرجل حتى تهجره (المادة التاسعة والعشرون).
 - (١٢) السخول بالمرأة الثيب دون رضاه أهلها (المادة الثلاثون).
 - (١٣) الاعتداء على البنت البكر وإزالة بكرتها (المادة الثالثة والثلاثون).
 - (١٤) ضرب الرجل لزوجته "المغتازة" التاركة لبيتها إلى بيت أحد أقاربها "رامية" عليه لخلافات مع زوجها (المادة التاسعة).
 - (١٥) "تعثير" البنت البكر أي الاعتداء عليها بما ينتهي إلى الحمل (المادة الأربعون).
 - (١٦) إعطاء السلاح لصبي غير مدرب على حمل السلاح وحدث ضرر في الصبي أو غيره بهذا السلاح (المادة الرابعة والأربعون).

- (١٧) تمقل بندقية أو طبنجة الغير وحدث ضرر يصيب صاحب السلاح أو من يتمقله أو غيرها أثناء المعاينة (المادة الخامسة والأربعون).
- (١٨) وضع سلاح محشو بالبارود في محل خطر غير معتاد لوضع السلاح، وحدث ضرر عن هذا (المادة السادسة والأربعون).
- (١٩) سقوط بندقية الرجل من يده أو من على ظهره أو من سرج راحلته وحدث ضرر عن هذا (المادة السابعة والأربعون).
- (٢٠) إنزال صبي صغير دون البلوغ للإتيان بدلو سقطت في بئر دون إذن والده وتعرضه لانتقطاع الحبل مما ينتج عنه إصابة أو الموت (المادة التاسعة والأربعون).
- (٢١) ركوب فرس والركض بها فتصدم انسانا أو حيوانا فتقتله أو تجرحه (المادة الخمسون).
- (٢٢) بدء الصغير السفاهة في الكبير بالسباب أو الشتيمة دون ضرب (المادة الحادية والخمسون).
- (٢٣) إقدام الصغير على مد يده ليضرب الكبير ولو كان الكبير قد بدأ بالعيب (المادة الثانية والخمسون).
- (٢٤) انقلاب المرأة على ولدها أو سقياه دواء يميته عن قصد وعمد (المادة الثامنة والخمسون).
- (٢٥) ضرب المرأة الحامل على بطنها أو تعرضها لفزع شديد ينتج عنه سقوط الجنين (المادة الثالثة والستون).
- (٢٦) ينص القانون العرفي لأولاد علي أن عوايدهم في "الحطاط" الذي يرشد طالب الثأر إلى من يسعى إلى الثأر منه حتى يقتله ومن يرشد الغزاة إلى بهائم شخص آخر، أو من يأوى طالب الثأر أو الغازي أو يتستر عليه أو يمونه أو يمتعه وهو يعلم هويته ويعلم أنه يطلب الثأر أو ينوي غزو عائلة معينة أو وطن معين. ان يحتمل مسئولية كل ما ينهبه الغازي، ويلزم بدفع لأهل القتل الذي أرشد طالب الثأر إليه (المادة الثامنة والستون).
- (٢٧) وتنص المادة الرابعة والثلاثون على أن عوايدهم في ضالة الإبل ان من ساقها من كل مرعاها ضامن لها إلا إذا كان قد ساقها خوفا من تعرضها للسرقة.
- (٢٨) ومن عوايدهم حين يستأجر رجل دابة من آخر ليركب عليها لمكان معلوم، وتجاوز المستأجر المكان المعين وضاعت الدابة .. فإن عليه قيمتها يوم استئجارها ولو ضاعت بأمر سماوي (المادة الثانية والأربعون).
- (٢٩) وعوايدهم في الوديعة وهي الأمانة - من يعتدى عليها ضامن لها (المادة الرابعة والأربعون). ويبين الحصر السابق "للجنایات" في القانون العرفي

لقبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية عن تعددها وتنوعها حيث نجد بعضها يمثل اعتداء على النفس أو العرض أو المال أو المكانة الاجتماعية ... أو الحقوق الشخصية كما هو الحال في المادة السابعة والستين التي تنص على عوايدهم في حيز بنت العم أنه لا يجوز لابن عم المرأة أن يحجزها عن الزواج بغيره إلا وهو قادر على دفع صداقتها، أما المفلس والفقير فلا يجوز له الاعتراض على زواج بنت عمه من غيره أو المطالبة بحجزها أبداً. وجاءت الشروط التي تكتب بين العائلات بتحديد الكبراة التي تدفع عند إساءة استخدام ابن العم لحقه "مسك بنت عمه عن الزواج من غيره".

رابعاً - وسائل الإثبات وإجراءات التحقيق في دعوى المجني عليه

تنص المادة الثالثة في القانون العرفي لقبائل أولاد علي على أن عوايدهم في نظر قضايا الجراحة أن يحضر الطبيب "النظارة" المعتاد عند العرب والعارف بأحكام الجراحة "ليعاين" الجرح، كما يحضر القاضي الشرعي "المرضى" ليحكم بدية الجرح حسبما جاء في الشريعة الإسلامية.

وتبين المادة الرابعة أنه يجب على المدعي أو المجني عليه أن يحلف أن ما لحقه من "عدم" قدره القاضي قد نتج عن الجرح الذي أقر به الجاني أو يدعي به المجني عليه. ويكون أداء اليمين بتزكية من أقاربه من "عمار" دمه يحدد عددهم تبعاً لنوع الجرح أو قيمة النظارة .. حيث تنص المادة الخامسة على أن عوايدهم في "التزكية" أن تكون بحسب قيمة الدية، فإذا كانت الدية المقررة هي ربع الدية الكاملة يكون عدد الزكاية ثلاثة عشر رجلاً، وإن كانت الدية المقررة هي ثلث الدية الكاملة يكون عدد الزكاية سبعة عشر رجلاً، وهكذا كلم زادت قيمة الدية زاد عدد الزكاية حتى تصل إلى دية "روح" فيكون عدد الزكاية خمسة وخمسون رجلاً. وتصدر الدرايب في هذا عن أن "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر".

كما يستطيع المجني عليه أن يعتمد على الشهود في إثبات دعواه حيث تنص المادة الثالثة عشر على حق المدعي في إثبات دعواه بشهادة الشهود، وأن عوايدهم في الشهود الذين يكلف بإحضارهم المدعي كبينة على صدق دعواه أن يحلف هؤلاء الشهود اليمين الشرعي بأنهم لا يشهدون بين الحضور إلا بالحق.

ويصادق القانون العرفي لقبائل أولاد علي قيمة "الأوراق" في إثبات حقوق المدعي أو المجني عليه حيث تنص المادة السابعة عشرة على أنه حين يتقدم أحد بأوراق تحدد حدود أرضه مع أقاربه أو غيرهم - حيث لا توجد علامات حديدية تبين

تلك الحدود - يجب أن تكون تلك الأوراق موقعة من خصومه أو جيرانه أو عليها بصمتهم وإقرارهم بما جاء فيها.

خامسا - حقوق المجني عليه

تنص المادة الثانية من القانون العرفي لقبائل أولاد علي على أن عوايدهم في قتل الخطأ أن تدفع الدية وتقدر بالجنيئات وتدفع على أقساط ثلاثة تسد في ثلاث سنوات.

وتنص المادة الثالثة على أن عوايدهم في الجراحة أن يحكم القاضي الشرعي من قضاة العرب العارفين بعاداتهم ودرابم بلادهم بدية الجرح حسبما جاء في الشريعة الإسلامية.

وتنص المادة الثامنة على أنه في حالة اتفاق رجل مع اثنين أو ثلاثة من أقاربه على ضرب آخر وبين قريبيهم عداوة ولم يؤد الضرب إلى القتل فعلى كل منهم دفع "كبارة" للمضروب لاتفاقهم عليه.

أما المادة العاشرة فقد قننت دفع الدية الشرعية في الاعتداءات الجسمانية التي يترتب عليها بتر عضو أو ضياع منفعة أو إلحاق جروح بأنواعها المختلفة.

وبإيجاز شديد يمكن حصر ما يتلقاه المجني عليه من ترضية أو تعويض عما لحقه من عطل أو ضرر فيما يلي:

(١) "الدية" والأصل في دية الرجل الحر أنها مائة من الإبل ومع ارتفاع قيمة الإبل في الوقت الحاضر يقدر الرأس من الإبل بالنقود. وكان العرف المتبع حتى الستينيات من القرن الحالي يقدر الرأس من الإبل بأربعة جنيئات مصرية، ومن ثم فقد كانت قيمة الدية الكاملة أربعمائة من الجنيئات، ولكنها في الوقت الحاضر تزيد عن هذا بكثير حيث تصل الدية في المتوسط إلى عشرة آلاف جنيه.

(٢) "النظارة" وهي محددة شرعا في الحالات التي تنتهي إلى عاهات مستديمة وفي "جراحة السلامة" التي لا تذهب منفعة العضو ولا تؤدي إلى قلع السن ويقدرها القاضي الشرعي بعد فحص وتقدير "النظار" أو الطبيب الشرعي.

(٣) "الكبارة" وتدفع في الاعتداءات المعنوية. كما تدفع في الاعتداءات الجسمانية بجانب "النظارة" ... وهي تدفع لرد اعتبار المجني عليه الذي يقبل بالتسوية السلمية ولا يصر على القصاص. ويتفاوت مقدار "الكبارة" تبعا لحجم النزاع والمكانة الاجتماعية للمجني عليه، ومكان وظروف

الجنائية، ومكانة الجاني والعلاقة القرابية بين المتنازعين، فقد تقدر الكبارة بعشرة جنيتها مصرية وقد تصل إلى قيمة دية كاملة.

(٤) نصت المادة التاسعة من القانون العرفي لقبائل أولاد علي على أن عوايدهم في "المغرق" وهو المقتول لأخذ ما معهم من المال أن تحال الجريمة ليحكم فيها قانون الدولة الذي يحكم بإعدام القاتل عمداً مع سبق الإصرار والترصد.

(٥) وقد نصت المادة الثالثة والعشرون على حق المجبي عليه في فرض "التربيع" على السارق إذا ضبطت المسروقات في يده أو بيته أو مخزنه الذي يحمل مفتاحه بيده، أو إذا ضبطت عند شروعه في السرقة واستيلائه على المسروقات من مكانها، أو في حالة إقرار السارق بسرقة. وتلتزم "عائلة" الجاني بأداء حق "المجني عليه" في الدية النظارة والكبارة إعمالاً للمادة الخامسة والخمسين من عوايدهم في "عمار الدم" و"المخاوة"، حيث يدفع "العمير" مع "عميره" في جميع ديات الجروح الحادثة في غير عمراء دمهما، وكذلك جميع ديات القتل، كما أن عليه أن يزيكه عند حاجته للتركية. وأكدت المادة السادسة والخمسون تلك الحقوق مرة أخرى حيث تنص عوايدهم على أنه إذا حلف العمير وحده يمين روح أو أكل ثلث الدية أو دفعها وحده و"عميره" موجود بوطنه ففي هذا "برأوة" أو انفصال عن العائلة دون حاجة إلى أوراق مثبتة.

أما في الحالات التي يكون فيها الجاني قريباً للمجني عليه فإن الدية أو الكبارة أو النظارة تدفع من مال الجاني الخاص، حيث تنص المادة الثالثة والخمسون في عوايدهم حين يجرح القريب قريبه فإنه يدفع "نظارة" الجرح أو "الكبارة" إن لزمته من ماله الخاص دون مساعدة من العائلة. كما أن العائلة لا تسهم في تأدية حق المجني عليه في "التربيع" من السارق لا في حالة يسر هذا الأخير أو عسره، ولكنها تدفع مع السارق عند عسره قيمة المسروقات فقط، وذلك بعد تجريده من كل ماله قليلاً أو كثيره.. إعمالاً لنص المادة الثالثة والعشرين في عوايدهم.

وحيث تنص عوايد أولاد علي على إجراءات بالغة الدقة تتبع في حصول المجني عليه على حقوقه قبل الجاني وجماعته الثأرية فإن المادة الخامسة عشر حددت أجلاً لبعض الحقوق التي تبطل المطالبة بها بالتقادم. حيث تنص عوايدهم في المدعي بحقوق عقار أو أرض أو خلافهما تحت وضع يد المدعي عليه من مدة طويلة، والمدعي يجاور واضع اليد الذي يتصرف في الأرض أو العقار بالهدم أو البناء أو بأي نوع من التصرفات لمدة خمس عشرة سنة وهو ساكت وعالم بذلك فإن عليه - إن لم يكن من

أقارب المدعي عليه حين يدعى بأن وضع اليد أو التصرف كان عن إيجار أو لأجل - أي منيحة - أن يثبت ذلك وإلا فليس له الحق في المنازعة.

وتفاوتت حقوق المجني عليه في القضاء العرفي حسب مدى عمق الضرر الذي ألحقه به الجاني فعلا .. حيث نجد تفاوتاً في جزاء الاعتداء في واقعة الزنا التي تمثل جناية على أعضاء العشيرة أو الوحدة القبلية الثأرية، ولا تنحصر جنائيتها في المرأة التي تعرضت للاعتداء عليها أو أقاربها المباشرين فقط كالزوج والأخ والابن والأب فقط .. ويقول آخر حيث يبرز مدى امتداد آثار الجناية لتشمل المجني عليه الذي وقعت عليه مباشرة وأقاربه من أعضاء الجماعة القرابية، وذلك لأن أخت المجني عليها قد تضار إذا تقاعست الجماعة الثأرية في الثأر لعرض شقيقتها. كما أن الجناية تمثل عدواناً واستهانة بأبنائها وإخوتها وبني عمومته ومن ثم فإن حقوق تلك الجماعة المجني عليها تحدها ظروف وقوع الجناية.

ويتمثل هذا في النص الذي اقتسبه مصطفى حسنين عن كتاب عبد الجبار الراوي الصادر عام ١٩٤٩ في بغداد بعنوان "البادية" حيث يقول إن جزاء الزاني في البادية يختلف فيما إذا كان بالرضا أو جبراً أي كان اغتصاباً. فإذا اغتصب رجل امرأة نهاراً وهي في الطريق وحدها بينما كانت تحتطب أو تستقي الماء كما هي عادة نساء البدو ورجعت تستغيث وكانت دلائل الغضب بادية عليها وفقاً للوصف البدوي "ثوبها قد أيد وخرزها بدايد" أي ثيابها ممزقة مبعثرة حليها ومبعدة دليلاً على أنها لم تسلم نفسها إلا بعد عراك شديد مضمن تغلب الجاني بعده عليها، فحينئذ يكون لقبيلتها الحق في قتل الغاصب أو أحد أقاربه حتى الجد الخامس وتخريب أموالهم ونهبها لمدة ثلاثة أيام وثلاث يوم، ثم يتجهون بعد ذلك إلى القاضي الذي يحكم لهم بدية تفوق بدية القتل. وتكون عادة مما كان لونه أبيض من المواشي والجمال والقماش والفضة، وذلك لأن الجاني قد سود العرض فعليه أن يبيضه.

ولكن الموقف يختلف تماماً إذا كان الاعتداء على المرأة بعيداً عن منازل قبيلتها بعد مجيء الغنم من مراعاها مساء حيث لا يعتد بصراخ المرأة الذي قد يكون بسبب خوفها من اكتشاف أمرها، وحتى لا ينظر إليها "كزانية رضاء"، وفي تلك الحالة الأخيرة فإنه ليس على الجاني من مسئولية أو جزاء حتى يقتل "المجني عليهم" وهم رجال القبيلة زانيتهم، فإذا قتلوها تقدموا لأهل الزاني ليقتلوه أو يتخلوا عنه، فإن لم يفعلوا ذلك كان هذا دليلاً على رضائهم عن فعلة قريبهم فيحق لأهل الزانية "المجني عليهم" أن يقتلوا الزاني أو أحد أقاربه ومطالبتهم بدية ثلاثة رجال.

ونجد أن مواد القانون العرفي "العوايد" المتبعة والجاري الحكم بموجبها في الصحراء الغربية المصرية تبين عن تفاوت حقوق المجني عليهم في الجرائم الجنسية. فحيث تنص المادة الثامنة والعشرون على أنه إذا دخل رجل بيت آخر في غيابه أو

دخله ليلاً بغية خيانتته في "جريمة" وضبط عند شروعه في الفعل فعليه كبادرة لصاحب البيت. أما إذا لم يضبط داخل البيت وأنكر التهمة فعليه أن يحلف ويزكيه أربعة من أقرب الناس إليه. كما تنص المادة التاسعة والعشرون على أن عوايدهم حين يفسد رجل حريم آخر "ويخربها" عليه حتى تهجره فعليه دفع كبادرة. كما أن عليه أن يدفع للزوج قيمة الصداق الذي دفعه في زوجته التي هجرته، ويحرم على الجاني الزواج من تلك المرأة حتى لا يتحقق له ما قصد إليه.

ولكننا نجد المادة الثلاثين تنص من ناحية أخرى على أن عوايدهم في الرجل الذي يسمح أو يعلم بالفاحشة بين أهله ويسكت ويرضى بذلك أن لا كبادرة له ولا شرف له. كما تنص المادة الثانية والثلاثون على أن عوايدهم في المرأة "السايبية" التي يصرح لها أهلها بنخل الأسواق والمكوث فيها والتي تكون حياتها بجوار السوق وهو مأوى لكل "صايغ وضايغ" انه لا كبادرة لها أو لأهلها إذا ادعت على أحد بالاعتداء عليها. كما تتفاوت حقوق المجني عليه بحسب الجنس والعرق والحالة الزوجية حيث تنص المادة الحادية والستون من القانون العرفي لأولاد علي على عوايدهم في دية المرأة وفي دية العبد في القتل الخطأ دون العمد. وفي نظارة الجرح أن دية الأنثى تساوي دية الرجل إلى ثلث الدية، ثم تعود في مايزيد على الثلث إلى ديتها "الشرعية"، وقدرها النصف من دية الرجل أما دية العبد إن قتل وكان معتوقاً وكان القتل عمداً فديته مائتان من الجنيهات أي نصف دية الرجل الحر. أما دية العبد الذي ولد لأبوين من العبيد وقتل متزوجاً فديته مائة جنيه. أما إذا قتل العبد ولم يكن متزوجاً ولم يعتق فقاتله ملزم بدفع ثمنه الذي دفع في شرائه.

وبجانب هذا كله تنص المادة الثانية من القانون الوقتي لدعاوى الدم رقم ٧٢ الصادر عام ١٣٣٠هـ بالعراق على زيادة مقدار الدية التي يتلقاها المجني عليه والتي تدفع في تسوية قضايا الدم في العشائر العراقية بحسب ماهية الجرم وهوية ومدى قدرة المجرم، بشرط ألا تتجاوز الزيادة الحد الشرعي. ويطبق هذا النص بوجه خاص حين الاضطرار إلى وضع غير الموافقين من جماعة المجني عليه - على الصلح وتسوية الخصومات الدموية بقبول الدية - تحت "نظارة الضباطة" لحين موافقتهم على الصلح (حسنين ١٩٦٧-٧٧).

سانسا - وسائل فرض قبول المجني عليه لاحكام القضاء العرفي

عنى نظام دعاوى العشائر العراقية - المدنية والجزائية - ببيان ما يتعرض له "المجني عليه" حين يرفض قبول التسوية الثأرية لنزاعه مع "الجاني" وحيث صدر القانون الوقتي لدعاوى الدم رقم ٧١ في ٢٤ صفر ١٣٣٠هـ الذي أصدره السلطان رشاد لحل منازعات الثأر بين القبائل ... لينص في مادته الأولى على أنه يجب إحضار

الذين لم يستجيبوا للدعوة الصادرة عن لجان المصالحة في دعاوى الدم للمستول أمامها بالقوة.

ونصت المادة الثانية من القانون على وجوب وضع الذين لا يوافقون على إبرام الصلح مع خصومهم في قضايا الدم ويصرون عن تعمد على أخذ الثأر - يجب وضعهم تحت "نظارة الضباطة" لحين موافقتهم على الصلح. كما نصت المادة الثالثة على زيادة قيمة الدية التي يؤديها من يخالفون تعهداتهم ويتجاسرون لإيقاع الجرائم بعد في النزاع لدى لجان مصالحة الدم وذلك إذا قتلوا في قتلهم، وهم يعذرون لموقفهم هذا بالقبض عليهم وإيداعهم لدى جهة العدالة لحين إيفائهم بالمعاملات القانونية التي ترتبت على جنائهم الجديدة (حسنيين ١٩٦٧-٧٧:٧٧-٧٨).

وحيث تفتقر قبائل أولاد علي إلى وسائل القسر المنظم التي يؤدي معها "الجانبي" حقوق المجني عليه كما تفتقر إلى وسائل القسر المنظم التي تفرض على "المجني عليه" قبول "الحكم" الذي يصدر القضاة العرفيون "المراضى" في النزاع فقد ضمت مجالس الصلح الزعامات الدينية التي لا تبدي رأياً في الادانة أو البراءة، والتي لا تسهم في تطبيق "العوايد" أو مواد القانون العرفي، ولكن في حضورها ما يؤثر في الطرفين المتنازعين لأن يجنحوا إلى السلم. كما أن قراءتهم للفتاح بعد الوصول إلى قرار يرتضيه الطرفان لتسوية النزاع ما يجعل خيانة الصلح أمراً بالغ الخطورة حيث لتلك المزمات كراماتها التي تظهر فيمن "يخون الفتاحة".

خاتمة

عنيت دراستنا هذه التي حملت عنوان "المجني عليه والقضاء العرفي في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية" بالتعريف بالنسق السياسي والقضاء العرفي في المجتمعات القبلية، وتعريف "المجني عليه" في درايب قبائل أولاد علي المنتبحة والجاري الحكم بموجبها في الصحراء الغربية المصرية، وحصص الأفعال التي تجعل من ترتكب في حقه مجنيا بنصوص تلك الدرايب، وبيان وسائل الإثبات وإجراءات التحقيق في دعوى المجني عليه، وبيان حقوق المجني عليه، ووسائل فرض قبول المجني عليه لأحكام القضاء العرفي في المجتمعات القبلية التي لا تؤلف دولة. وقد أبرزت هذه الدراسة الرؤية الأنثروبولوجية "لللقانون والجزاء" في المجتمعات القبلية الانقسامية وبخاصة فيما يتعلق بامتداد المسؤولية الجنائية، ونسبة القاعدة الجزائية وتأكيد نصوص القانون العرفي على حق المجني عليه في الدية أو "التعويض" المناسب والإفادة من "العقوبة" التي توقع على الجاني. وقد عنيت مواد القانون العرفي في "الدرايب" المنتبحة والجاري الحكم بموجبها في المجتمع القبلي ببيان الاعتداءات على النفس والمال والعرض وغيرها من

الاعتداءات المعنوية التي يتضرر منها المجني عليه. واستندت الدرايب إلى مبادئ "شرعية" في تعويض المجني عليه عما أصابه من ضرر. وقد انتهت دراستنا بملحق يضمن ثبوتا بالقواعد الشرعية في تحديد قيمة "الدية" و"النظارة" في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية.

ومع بساطة التكنولوجيا والافتقار إلى وسائل البيروقراطية في الإدارة فقد عرف المجتمع القبلي في الصحراء الغربية المصرية وسائل "فعالة" في الإثبات وإجراءات التحقيق في دعوى المجني عليه، كما تضمن الدرايب أساليب عرفية لضمان حصول "المجني عليه" لحقوقه قبل "الجاني" ووسائل لفرض قبول المجني عليه لأحكام القضاء العرفي في المجتمعات القبلية الانقسامية بوجه خاص والمجتمعات التي لا تؤلف دولة بوجه عام، وهي وسائل عرفية في القضاء والإدارة جديرة بمزيد من البحوث في مجتمعاتنا القبلية المتحضرة التي لا يزال "العرف" يلعب فيها دورا فعالا في الضبط الاجتماعي وهو دور نراه جديرا بالمحافظة عليه وتنميته في وقت تتضارب فيه "القوانين" وتبتكر وسائل عديدة للتنفيذ مما تنطوي عليه من ثغرات.

المراجع

- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Middleton, J. & David Tait, eds. 1958. *Tribes without Rulers*. London: Routledge and Kegan Paul.
- حسنين ١٩٦٧-٧٧ = مصطفى محمد حسنين، نظام المسئولية عند العشائر العراقية المعاصرة، جامعة بغداد.
- محجوب ١٩٧٧ = محمد عبده محجوب، أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية.

السبوع

شوقي عبد القوي عثمان حبيب

مركز الفنون الشعبية، القاهرة

ان الاحتفالات الشعبية في مختلف مناسباتها وما يصاحبها من ممارسات لمن المظاهر المحببة للنفس، لما تحملها في طياتها من فكرة المشاركة الجماعية والتكافل بين الناس، فضلا عن المظاهر للفرح والسرور.

وتؤدي طقوس أو ممارسات تلك المناسبات تلقائيا دون تفكير - غالبية المشاركين - في مغزى هذا أو لماذا يؤدي بهذه الصورة وإن كان المشاركون يحرصون على دقة الخطوات التي يشتمل عليها الاحتفال وترتيبها، إنه الميراث الثقافي المتوارث عبر الأجيال.

وقد أخذت مثلا لهذه المناسبات مناسبة - السبوع - وهو احتفال يقام بمناسبة بلوغ الطفل - سواء كان ذكرا أو أنثى - سبعة أيام من العمر.

والسبوع بما يجرى فيه من ممارسات وما يحتويه من معتقدات موضوع غامض خاصة عند محاولة تفسير تلك الممارسات أو المعتقدات، بل حتى محاولة معرفة سبب اختيار اليوم السابع - وكذلك معرفة تاريخ بداياته. فالإجابة جاهزة لقد وجدنا آباءنا لذلك فاعلين، ولماذا يعمل ذلك؟ فتأتي إلى الإجابة غالبا أصله بركة.

ويعتبر السبوع في واقع الأمر جامعا لجميع عناصر التراث الشعبي من مقولات أدبية إلى عناصر مادية وفنون تشكيلية ومعتقدات واحتفالات.

ولقد رأى الباحث أن يسبر غور التاريخ ويقلب صفحات الماضي منتهيا بتسجيلات الحاضر التي شملت المجتمعات الحضرية والريفية والصحراوية لكي يحاول الوقوف على مدى التشابه والاختلاف في احتفالية السبوع ومعتقداته عند المصريين.

ويذكر د. عبد العزيز صالح أن المصريين في عصر الفراعنة لم يعرفوا احتفال اليوم السابع للطفل وأن مورس الاحتفال بمولد الطفل.

فكان أهل الحامل يستعيون بالقابلية (الداية) تصحبها مساعدة أو أكثر ويصحبها من يحمل لها كرسي الوضع. وذكرت بردية ايبيرس أحد عشر دواء قيل عنها إنها لتيسير استخلاص الوليد من بطن السيدة كما يستعيون برقي رجال الدين أو رقي السحر، فثمة رقية اشترطت أن يتلوها الكاهن المرتل بنفسه.... فإذا تم الوضع قطع الحبل السري للوليد وغسل بالماء وأرقد على مهد مناسب من قوالب الطوب مغطى بقطع من الكتان. وقد صورته قصة "روجدة" التي ردت أحداثها إلى بيت متوسط

الحال من الدولة القديمة. ويستقبل المولود بمظاهر الفرح والحبور وإسباغ الاماني الغالية عليه.

وتذكر قصة "روجدة" السابقة التي تصور ميلاد ثلاثة توائم لامرأة مباركة هي "روجدة" أنه بعد أربعة عشر يوماً تطهرت النفساء^١ واستعدت لمأدبة متواضعة أرادت أن تولمها للمهنتين وتشكر بها ربها على ما وهبها من سلامة وبتين (ربما كان هذا في مقابل حفل السبوع المعاصر)^٢. وكان المصريون شغوفين بمعرفة المستقبل وكانوا يعتمدون في هذا على مجموعة من سبع معبودات معروفة باسم - الحاتورات - لمعرفة ما قدر للمولود الجديد فكانت هذه المعبودات تحوم مختفية عن الأنظار حول وسادة الطفل، وتخبر بصفة قاطعة عن كيفية موت الطفل^٣، إذا فلم يعرف المصريون القدماء احتفال السبوع وإن احتفلوا بمولد الطفل.

وتتضح مظاهر الاحتفال باليوم السابع لميلاد الأطفال بمصر في العصر الإسلامي حيث تبدأ الحفاوة بالطفل منذ مولده.

فكانت القابلية تحضر قبل الوضع دون اتفاق على أجر معلوم وحدث لذلك كثير من المنازعات والمشاجبات وإذا دخلت القابلية بيتاً حرم على غيرها من القابلات دخوله ويعلل ذلك بزعمهن أن دم المولود ودم أمه قد وقع على يد القابلية الأولى فلا يدخل غيرها عليها فيه ومن فعل ذلك منهن وقع بينها وبين القابلية الأولى وأهل البيت خصام وشجار ويعتقد أن فعل ذلك محرم.

وقد جرت العادة على أن تأخذ القابلية الثوب الذي نزل فيه المولود ولاحظ ابن الحاج أنه إذا كان أهل المولود فقراء تركوه بدون عناية حتى لا يخسرون الثوب الذي سوف تأخذه القابلية على حين كان البعض يتفاخر بالثوب الذي نزل فيه المولود. ويستقبل المولود بالزغاريد وضرب الدقوف والرقص ويستمر ذلك طوال السبعة أيام ليلاً ونهاراً فكل من جاءت تهنئ جدد لها اللهو واللعب والرقص، وكذلك كانت توضع المزامير والأبواق على الأبواب^٤ ويبدو أن هذه المبالغة فمن غير المعقول أن الوالدة تحتمل هذا الزمر والطبل على الأقل في اليومين الأولين.

^١ تنص التوراة على أنه إذا ما تمت عملية الوضع فإن المرأة تكون في حالة نجاسة لمدة سبعة أيام، وذلك إذا كان المولود ذكراً. أما إذا كانت أنثى فتتضاعف مدة النجاسة لتصبح أربعة عشر يوماً. يوسف ١٩٨٩: ٢٥٤.

^٢ لمزيد من التفاصيل: صالح ١٩٦٦: ١٨-٢٠؛ صالح ١٩٨٨: ٧٥-٨٠؛ Stead 1986: 9-20.

^٣ لمزيد من التفاصيل: مونتيه ١٩٦٥: ٧٤-٧٧؛ بوزنر ١٩٩٢: مادة حثور.

^٤ ابن الحاج، المدخل ج ٣، ٢٩-٣٤.

وعند قطع سرّة المولود يجتمع حوله حشد كبير من الأطفال. وقد شاع في تلك العصور اعتقاد بأن كل من لا يحضر قطع سرّة المولود من الأطفال تحول عيناه وربما يكون كثير البكاء في طفولته، وكانت العادة أن يبقى أهل الوليد على السكين التي قطعت بها عند رأسه أمه جالسة عنده فإذا قامت حملتها معها فتظل تفعل ذلك أربعين يوما حتى لا يصيبها شيء من الجان حسب اعتقادهم وأيضاً إذا حتمت الضرورة على الأم مغادرة المنزل لأمر ما ولم يكن عندها من يجالس المولود فكانت تضع بجواره كوزاً مملوء ماء وشيئاً من الحديد وكان المولود الذكر يلقي عناية أكبر من الأنثى ويتعين على والده أن يقيم "وليمة مولود ذكر" يدعو إليها الأهل والأصدقاء ويفرطون في عمل ألوان الطعام الفاخر هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لأم المولود في هذه الحالة.

وفي ليلة السبوع يوضع عند رأس المولود الختمة واللوح والدواة والقلم ورغيف من الخبز وقطعة من السكر إن كان فقيراً. أما إذا كان المولود من ذوي السعة فعمل له رغيف كبير وقمع من السكر وطبق من الفاكهة وقفة من النقل ويسمونه بالنشور وشمعا، ويفرق كل ذلك في صبيحة تلك الليلة، وكان الناس في تلك العصور يعتقدون أن من يأخذ تلك الأشياء تناله البركة ولا يصيبه الصداق كما كانوا يعتقدون بأن الملائكة تكتب بالدواة والقلم ما يجري على المولود في عمره إلى حين موته. كذلك كانت تعمل للمولود عصابة يكتب عليها سورة يس أو غيرها من آيات القرآن الكريم ويعصب بها في يوم سابعه.

وأيضاً كان يؤتى ببعض الملح ويصبغن بعضه بزعفران والبعض الآخر بالزنجار ويخلطن فيه شيئاً من الكمون الأسود ويوقدن الشمع الذي عند رأس المولود. وتلبس الأم ثياباً حسناً ويدرن بها وبولدها البيت كله والقابلة أمامها حاملة المولود وأمام القابلة امرأة أخرى تحمل طبقاً به الملح المخلوط وتقوم بنثره في إرجاء البيت يمينا ويسارا فضلاً عن إحراق نوع من البخور خاص بالولادة يزعمن أنه ينفع من الأمراض والكسل والعين والجان والشر كله^٥ ومن العادات المتبعة في هذا اليوم عند أغلب الناس أن يقوم أهل المولود بعمل الزلابيا أو شرائها وكذلك تعمل العصيدة^٦ ويفرقون ذلك على الأهل والجيران كما يفرقون النقل.

^٥ ابن الحاج، المدخل ٢٩-٣٤.

^٦ كان المصريون يصنعون في عيد الميلاد العصيدة ويزعمون أن من يأكلها يتقي البرد طوال العام.

كذلك لا بد من كسوة جديدة لأهل البيت وكذلك تجديد كل ما يحتاج إليه البيت حتى الحصر لا بد من تجديده إلى غير ذلك.^٧

وإذا كانت الأسرة ميسورة الحال ومولودها ذكرا فكان يحق للمولود أن تنبج له نبیحة ويدعى لها الأهل والجيران وعلى أهل المولود تسمية ولیدهم حين نبج العقیقة، أما إذا كان أهل المولود ممن لا تجب عليهم العقیقة لفقيرهم فإنهم كانوا يسمون المولود في أي وقت^٨.

وتدور بنا عجلة الزمان لنرى ماذا كان يفعل المصريون من ممارسات في السبوع خلال العصر الحديث. ولحسن الحظ كان هناك من وصف احتفالية السبوع من علماء الحملة الفرنسية في مؤلفهم الشهير "وصف مصر"^٩ وبعد هذه الدراسة بنحو خمسة وثلاثين عاما نجد انوارد وليم لين يتناول أيضا هذه العادة في كتابه الشهير "المصريون المحدثون"^{١٠}.

وفي وصف مصر كتب كوت دي شابرول عن السبوع قائلا "في اليوم السابع لمولد الطفل تجمع الوالدة صديقاتها وتقضي اليوم كله في لهو معهن. وتنقضي الفترة بين الوجبتين في غناء ورقص تقوم بها العوالم وبعد الغداء يتم حفل تعميد الطفل الجديد، ويطلق على هذا الحفل اسم السبوع، وهو عبارة عن نزهة في كل حجرات مسكن الحریم، وتمشي واحدة من الخادمت الرئیسیات على رأس الاحتفال حاملة صينية من النحاس وضع فوقها وبشكل دائري عدد من الشموع يعادل عدد النساء اللاتي يشاركن في هذا الاحتفال. وهذه الشموع مضاءة وألوانها متعددة، وتسير بعدها القابلة الموكلة بالطفل وعلى جانبيها خادمتان تحمل أصغرهما موقدا من النحاس الأصفر، وتحمل الأخرى طبقا يحتوي على حبوب شعير وقمح وعدس وفول وأرز وملح بحري وبخور. أي سبعة أصناف بعدد الأيام التي انقضت منذ مولد الطفل.

وتمشي الأم بعد ذلك تحيط بها العوالم وأقرب صديقاتها إليها، وتشكل الزوجات الأخريات آخر مجموعة في الموكب. وفي أثناء السير تعزف موسيقى صافية للغاية، وفي كل مرة يدخل فيها الموكب حجرة من حجرات الحریم، تأخذ القابلة حفنة من الحبوب والبخور بيمينها وترمي بجزء منه في الحجرة، ويرد عليها بزغاريد طويلة

^٧ ابن الحاج، المنخل ٢٥-٣٤.

^٨ محمد ١٩٨٩: ١٠٩. لمزيد من التفاصيل: ابن قيم الجوزية، تحفة ٢٩-٧٥؛ عاشور ١٩٦٢: ١٢٣-١٢٤؛ سلطان ١٩٨٥-١٩٣: ١٩٥-١٩٨٣؛ عبده ١٩٨٣: ٩٣-١٠٠.

^٩ احتلت فرنسا مصر من ١٧٩٨م — ١٨٠١م.

^{١٠} تناول لين في كتابه عادات المصريين في الفترة من ١٨٢٣-١٨٣٥م.

جدا، ويصبح إيقاع الموسيقى أسرع وأكثر صخباً، وتحاول النساء السير فوق الحب المنتشر في كل مكان.

وعند العودة إلى حجرة الحريم الرئيسية، توضع صينية الشموع على كرسي بدون مسند، موضوع وسط الحجرة، وتأتي كل واحدة من المشتركات لتضع قبضة من البارات^{١١} وترتمي الفتيات الصغيرات والخادمت على الشموع ليتنازعن عليها. وبعد ذلك تحمل القابلة الصينية وتحصي دخلها من النقود التي تجدها عليها، والتي ألقيت من أجلها.

وينتهي الحفل بزيارة للطفل، وتزين رأسه بقطع من النقود الذهبية التي تقدم له كهدية، أو توضع في مناديل غالية تحت رأسه^{١٢}.

ويصف لين الاحتفال بالمولود فيذكر أن اثنين أو ثلاثة من الغوازي يقمن بالرقص في صبيحة اليوم التالي للولادة أمام المنزل أو في باحته. وتغدو الفرحة فرحتين عند ولادة الذكر وتكتسى الاحتفالات بقدمه أهمية أكبر من ولادة الأنثى..

تنهك نساء المنزل بعد أيام قليلة من الولادة في اليوم الرابع أو الخامس عامة سواء انتمين إلى الطبقة الميسورة أو المتوسطة في إعداد أطباق المفتقة والكشك واللبابة والحلبة يرسلنها إلى الصديقات والقريبات والمفتقة عبارة عن مزيج من العسل والقليل من الزبدة المصفاة وزيت السمسم إضافة إلى المعطرات والبهارات المسحوقة معا، ومن الممكن تزيين هذا الطبق بالبندق وتتألف اللبابة من كسر الخبز وفتاته والعسل والزبدة المصفاة مع شيء من ماء الورد: تذوب الزبدة في المقلاة على النار أولا ويضاف إليها الخبز المكسر والعسل. وتحضر الحلبة من الحبوب الجافة المغلية وتحلى بالعسل وهي على النار.

تقوم صديقات الأم بزيارتها وتهنئتها في يوم "السبوع" وإن كان المولود أبصر النور في عائلة غنية تغني له العوالم في الحريم أو يعزف الآلاتيون ابتهاجا بقدمه أو يتلو الفقهاء ختمة من القرآن في إحدى الحجرات السفلية وتساعد الداية الأم في الجلوس على كرسي الولادة أملا في الجلوس عليه ثانية في ولادة أخرى وتعتبر الداية أن جلوسها فال خير. تحمل الداية الطفل ملفوفا بشال أبيض غالي الثمن وتقوم إحدى النساء بضرب الهاون النحاس حتى يعتاد المولود - حسب الاعتقاد السائد - على الصخب فلا يخشى لاحقا الموسيقى وأصوات الفرحة الأخرى. ثم يوضع الطفل في منخل ويهز هذا وفي تلك العملية منفعلة لمعدته وينتقلن به بعد هزه بين مختلف حجرات الحريم يصحبه لفيف من الفتيات أو النساء تحمل الواحدة منهن عددا من

^{١١} عملة مصرية كانت تستخدم في ذلك الوقت وقيمتها ضئيلة.

^{١٢} وصف مصر ٢٦٩/١-٢٧٠.

الشموع المضاءة المتعددة الألوان أحيانا مقطوعة نصفين ومثبتة في كتل عجينة الحناء فوق صينية مستديرة وترش الداية أو غيرها في ذلك الوقت مزيجا من الملح وعشبة الشمر^{١٢} فوق أرض كل حجرة أو تكتفي بنثر الملح وحده بعد أن تكون قد وضعت المزيج في الليل فوق رأس الطفل مرددة "الملح في عين الذي لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم" أو "الملح الفاسد في عين الحاسد" وتعتبر عملية رش الملح عملية وقائية حافظة للألم وطفلها من العين الحاسدة ولا بد أن يذكر كل الحاضرين الرسول (صلمع) فيقولون "اللهم بارك على سيدنا محمد". يلف الطفل ويوضع فوق فرشاة ناعمة أو فوق صينية فضية ويدور بين النساء الحاضرات اللواتي يتأملن وجهه قائلات "اللهم بارك على سيدنا محمد" و"ربنا يعطيك طول العمر" وغيرها من عبارات الدعاء، ويضع عادة فوق رأس الطفل أو إلى جانبه منديلا مطرزا فيه قطعة ذهبية ملفوفة في إحدى حافات هذا المنديل وتعتبر هدية المنديل دينا مفروضا على الأم تجاه واهبته في أول فرصة سانحة وهو رد لدين قديم مساو للقيمة الموهوبة نفسها. تزين القطع المقدمة رأس الطفل سنوات عديدة كما تحصل الداية بدورها على هديتها بعد الانتهاء من نقوط الطفل. وتثبت فوق رأس المولود النائم خلال الليلة التي تسبق "السبوع" نورقا مملوءا بالماء إن كان الولد ذكرا أو قلة إذا كانت أنثى ويلف عنق قنينة الماء هذه بمنديل مطرز وتحمل الداية القلة أو الدورق فوق صينية وتجوب بها بين النساء اللواتي يضعن النقوط لها (ويقتصر على المال) فيها. وفي المساء يقيم الزوج حفلة لأصدقائه مشابهة للحفلات الأخرى^{١٤}.

لم يذكر لنا الكاتبان سواء كاتب الحملة الفرنسية أو لين عن أي منطقة روى مشاهدتهما عن السبوع وإن كان غالبا هذا ما شاهداه في القاهرة.

دفعنا ذلك إلى قراءة رواية شهود آخرين عما شاهدوه في يوم السبوع أحدهم مصري هو الدكتور مصطفى فهمي ويحكي مشاهداته عن الواحات الداخلة حيث زارها للعمل كطبيب عام ١٩٠٥ والثاني كان باحثا أجنبيا اسمه S. H. Leeder كتب عن أقباط مصر في صعيدها عام ١٩١٤ والثالثة أنثروبولوجية بريطانية هي الآنسة وينفريد بلاكمان وكتابتها تحت عنوان "فلاحو الصعيد" وقد جمعت مادتها في الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٦م.

ويذكر لنا الدكتور مصطفى فهمي ما كان يحدث عندما تلد المرأة ذكرا كان أو أنثى يقلى لها بيض في سمن تأكله مع قابلتها ويسمى "سحى الملوك". ثم يذبح لها

^{١٢} الشمر من الأعشاب الطبية.

^{١٤} لين ١٩٩١: ٥٢٠-٥٢٢.

فرخة مباشرة تشرب خلاصتها وتأكلها بمفردها لتحل محل المولود في بطنها حسب اعتقادهم وبعد قليل تعمل لها الحلبة بالبلح أو بعسله لتطرد الدماء على فكرتهم وتمضي بعد ذلك بقية أسبوعها كحياتها المعتادة في المأكل والمشرب. وفي الليلة السابعة يحتفل بالمولود فيوضع على رأسه إبريق من فخار مملوء بالمياه ومطلى بحليهم واضعیه في طشت به ماء ثم يؤتى بسراج من الفخار به سبع فتائل عائمة في الزيت وتشمل هذه الفتائل بعد تلقيب كل منها باسم ذكر أو أنثى حسب نوع المولود فأخر فتيلة تبقى مشتعلة يلقب الطفل باسمها وبعضهم يكتب سبعة أسماء في سبع ورقات تلف ويخرج واحدة منها رجل يعتقدون فيه الصلاح ويسمى الطفل بالاسم الذي فيها.

وفي اليوم^{١٥} تغربل القابلة الطفل في غربال من قمع أو أرز طارقين في الأثناء على هون أو حلة من نحاس ثم بعد ذلك تأخذه وتطوف به سبعة منازل عند الأعباء راشة الأرز أو القمع في طريقها ودخل كل منزل^{١٦}.

أما ليدر (S. H. Leeder) فيروي عن السبوع لدى المصريين الأقباط بالصعيد حيث كان هناك عام ١٩١٤م. فيقول: تعتبر الليلة السابعة هي المناسبة الأولى التي يأخذ فيها الوليد حماما ويحتفظ بالمياه التي استحم فيها الطفل في ماجور (إناء كبير من الفخار) ويؤتى بإبريق كبير من النحاس لغسل الأيدي ذلك إذا كان المولود ذكرا وقلة من الفخار إذا كانت المولودة أنثى.

وفي كلتي الحالتين يزخرف الوعاء بزخارف مميزة تشير إلى جنس المولود فالإبريق يزين بطربوش أحمر أو غطاء للرأس وساعة وسلسلة. والقلة بمنديل وحلق وأي حلى نسائية تشير إلى ثراء الأبوين. وحول حافة الإبريق أو القلة توضع ثلاث شمعات وعادة يكون عددهن سبع شمعات حيث يشعلن معا ويختار الأبوان والأصدقاء ثلاثة أسماء يطلق على كل شمعة اسم. والشمعة التي تستمر مشتعلة بعد انطفاء الشمع الآخر يسمى المولود بالاسم المطلق على هذه الشمعة.

هذه هي تقريبا العادات التي ترجع أصولها بالتأكيد إلى أساطير مصر القديمة حول حضور الحتحورات السبع عند مولد كل طفل وهي التي في يديها القضاء والقدر والموت.

وتعتبر القابلة أهم شخصية في هذه الاحتفالات. وتحضر القابلة كميات قليلة من مختلف أنواع الحبوب كالقمح والذرة والفاصوليا والعدس وغيرها وتقسم هذه الحبوب إلى أقسام كل قسم يشتمل على كل نوع منها وتضيف إليها بعض المكسرات وتضع

^{١٥} لم يذكر أي يوم ولكنه غالبا يقصد اليوم السابع.

^{١٦} فهمي ١٩٠٧:١١٨-١٢٠.

قسما منها في الإبريق أو القلة وقسم آخر تضعه في قطعة قماش وتضعها في وسادة أو كيس مخدة، ولا بد من نوم الطفل على هذا الكيس والقسم الثالث يلف في قطعة قماش ويوضع تحت المخدة التي تنام عليها الأم.

في الصباح يؤخذ الطفل من سريريه ويوضع في الغربال ويهز بالضبط كما يهز القمح. حينئذ تأخذ القابلة هاونا من النحاس الأصفر وتقترب من الطفل وتدق الهاون بأعلى صوت ممكن قائلة في أذن الطفل "اسمع كلام أبوك" وبدقات أخرى تقول اسمع نصائح أمك وتخطو الأم ثلاث مرات فوق الطفل الذي ينام في الغربال. وبعد ذلك يؤخذ الإبريق أو القلة من الإناء ويرش الماء الذي في الإناء فوق عتبة الغرفة. ويحاول كل الضيوف خطف بعض حبات الفول من الإناء واضعين مكانها بعض النقود كهديّة للقابلة. وتضع كل سيدة حبات الفول التي أخذتها في كيسها كحجاب ضد الفقر.

وتتعاقب بعض الأحداث الشيقة، حيث يجتمع الأطفال معا ويعطى لكل طفل شمعة طويلة ويبدوون من الحجرة التي بها الطفل المولود ويتغنون بأغان تقليدية للأطفال في الشرق وفي أغلب الحالات تكون الأم في ملابس بيضاء حاملة طفلها في حضنها، وأحيانا تقود القابلة الأطفال نائثة الحبوب والملح في الطريق ومن وقت لآخر يوجه الأطفال الأغاني للطفل المولود مستخدمين أيديهم وأرجلهم واقفين في دائرة. وعندما ينتهي الموكب من زيارة كل غرف المنزل تعود الأم ومعها طفلها إلى غرفتها حيث تترك لكي تستريح.

ولهذه المناسبة أيضا يقوم أجداد الطفل من جهة الأم بعمل حلوى في منزلهم وكيك تسمى كماجة (kumaga) ويرسلونه مع كميات من المكسرات كالجوز واللوز للأسرات التي لها علاقة بهم.

ولا يسمح للأم بمغادرة المنزل قبل أربعين يوما من تاريخ الولادة وحينئذ تزور الحمام وعندئذ تصبح حرة من أي قيد^{١٧}.

وبعد ليدر (Leeder) بستين قليلة لا تتعدى العشر سنوات تأتي الأنثروبولوجية الانجليزية وينفريد بلاكمان (Winifred Blackman) لتكتب عن السبوع ضمن موضوعات كتابها "فلاحو الصعيد" والذي استمرت تجمع مادته لمدة ست سنوات تقريبا في الفترة من ١٩٢٠م إلى ١٩٢٦م. ولنتركها الآن تدون ملاحظاتها.

"في اليوم السابع تحضر القابلة وتغسل الطفل وكذلك الأم. ومياه الاستحمام هذه تكون مجهزة من اليوم السابق حيث توضع في إبريق معدني موضوع في طشت وكلاهما يوضع بجوار الأم ووليدها. ويطلق على هذه المياه مياه البركة.

وقد لاحظت أن سبحة الأب تلف على الإبريق بينما تربط مندبل أخت المولود على فوهة الإبريق وذلك إذا كان المولود ذكرا وإذا كان المولود أنثى تضع الأم عقدها الذهبي ومندبل حرير حول القلّة. وقيل لها أن هذا التزيين يعمل لترضية الملائكة، حتى لا تؤذى الأم أو طفلها، والملائكة هنا هم قرناء الأب والأم والوليد وبعد استحمام الطفل يشرب الماء المتبقى في الإبريق رجل معمر حيث يعتقد أن هذا يجعل الطفل يبلغ سن الرجولة.

في ليلة اليوم السابع يؤتى بسلتين أو ثلاث تحتوي على ملح، فاصوليا، حبوب الحلية، عدس، قمح، نبات يشبه البرسيم ونرة وتوضع في الحجرة التي بها الأم وطفلها. وأحيانا تملأ أحد السلال بخبز غالبا ما يكون على شكل حلقات (كعك). وفي أحد هذه السلال يوجد غربال كبير حيث ينام الطفل فيه طوال الليل. وعندما تأتي القابلة في صباح اليوم التالي، تكون الأم قد أخذت بعض الحبوب من أحد السلال وغسلتها ووضعتها في الغربال حيث يوضع عليها الطفل.

حينئذ تهز القابلة الغربال بالطفل. وفي نفس اللحظة تضرب الأم على حافة طشت معدني بكوز صفيح. واعتقد أن الأم لا تقوم بهذا الطرق في كل الحالات ولكنني شاهدتها في احتفال كنت به. ويهز الطفل في الغربال عدة مرات. وتعاد الحبوب التي في الغربال إلى السلة.

وتأخذ القابلة الطفل حينئذ على ذراعها وتغويه بقماش قطن أبيض وقطعة القماش هذه تكون موجودة في أحد السلال التي بها الحبوب. ثم يحمل الطفل إلى كل غرف الطابق الأرضي وأيضاً خارج المنزل وفي هذه الأثناء تنتثر القابلة بعض الحبوب حيثما تسير مرددة الصلاة على النبي. وبعد ذلك يؤخذ الطفل مرة أخرى إلى حجرة الأم حيث تكحل القابلة عين الطفل بالكحل الذي أحضرته معها. ويتم تكحيل عيني الطفل بأن تخمس القابلة الريشة في الكحل وتفتح عين الطفل وتمرر الريشة عبر كل عين في حركة دائرية. وبعد ذلك تضع حول رقبة الطفل الحبل السري ملفوفا داخل قماش قطن على شكل عقد وبجواره خيط به سبع حبات فول وكيس قطن يحوي كميات صغيرة من مكونات إحدى السلال من السبع حبوب بالإضافة إلى التعويذات السابقة يعمل للطفل أحيانا تعويذة من حديد سميك يلف بشكل خاص ويعلق أيضا حول رقبة الطفل بجوار التعويذات السابقة وهذه خاصة بكاء الطفل فعندما يبكي يمسكها بيديه ويهزها. وتأخذ القابلة كأجر لها ملء سلة كبيرة من الذرة وبعضها من الخبز والتمر والنقل وأحيانا بعض النقود ويعطى غالبا للأب بعضا من الحبوب السبعة وقدرا من الملح لينثرها في حقله كتعويذة أو رقية سحرية حيث يعتقد أن ذلك يجعله يحصل على محصول وفير.

في بعض مناطق مصر العليا تضع القابلة في اليوم السابع خليطا من عصير البصل والملح وزيت وعادة بعض الكحل حيث تأخذ الفرشة وتغمسها في الخليط وتفتح

عين الطفل وتمر بالفرشة فيها من اليمين، اعتقاداً بأن هذا سيعطي الطفل عيونا واسعة مفتوحة مليئة بالحوية.

وتعتبر تسمية الطفل جزءاً من احتفالية السبوع فإذا كان الوالدان قلقين ولا يعرفان أي الأسماء أجمل وأسعد لذريتهما فهما يتبعان التالي. تحضر عادة أربع شمعات وأحياناً تكون الأربع شمعات ملونة بألوان مختلفة ويكتب على كل منها اسم وتشعل الأربع شمعات مرة واحدة وآخر شمعة تستمر مشتعلة يسمى الطفل بالاسم المطلق عليها.

والأولاد الذكور نوح مكانة عالية عن البنات، فإذا كان المولود ذكراً تتخذ احتياطات كثيرة لتقيه شر العيون الشريرة وشر الحسد وأحياناً ترشى القابلة لكي تحتفظ بجنس المولود سرا. وإذا أعطيت مالا كثيراً فإنها تعلن للفلاحين أن المولود بنت وقد قيل لي عن حالة امرأة لم تعرف هي أو زوجها جنس وليدها لمدة تزيد عن الثلاثين يوماً. وكمزيد من الحماية أو زيادة في الاحتياط من العين الشريرة يلبس الولد غالباً ملابس بنت لمدة عامين وبذلك يرسخ في ظن الفلاحين أن المولود بنت^{١٨}.

ويلاحظ في وصف دي شابرول ولين وربما غيرهما ذكر للعوامل والغوازي، ويبدو أن هذا وصف مبالغ فيه، لأننا كما نعرف أن السبوع لاحتفال منزلي عائلي يقتصر على الأحبا، وغالباً لم يفرق هؤلاء الكتاب بين العوامل والأهل فكل من غنى ورقص يعتبر لديهم من العوامل. وجدلاً حدث هذا فربما تكون حالة نادرة كأن تكون أسرة لم ترزق بمولود لفطرة طويلة، أو أسرة لا يعيش لها أطفال. إذا لا نستطيع أن نعمم الظاهرة الخاصة جدا والنادرة ونصفها كأنها ظاهرة عامة.

وننتهي من تقليد صفحات التاريخ وقراءة ما خطه براع الكتاب واجدين أن هناك صفحات غنية وأخرى ليست بها أي معلومات، واضعين في الحسبان أن ما كتب غالباً ليس وصفاً تفصيلياً لما حدث، وإنما تناول الخطوط العريضة. وعلى أية حال فقد أعطانا فكرة جيدة عما كان يحدث في سبوع الطفل^{١٩}.

ونأتي الآن إلى آخر صفحات التاريخ وهي صفحات ليست مقروءة كالسابقة ولكنها مسموعة ومرئية، حيث عايش أصحابها الحدث وشاركوا فيه. بل وربما كانوا هم قائلو هذا اليوم المشهود في حياة الطفل وأهله.

وعندما تكون المادة المطلوبة من زماننا فإنها تكون مادة وفيرة ولغزارة المادة الموجودة من تسجيلات ميدانية إلى كتابات منشورة. لذلك سيختار الباحث بعضاً منها

Blackman 1927:76-81. ١٨

١٩ لمزيد من التفاصيل عن سبوع الطفل في الخمسينات والستينات من هذا القرن: خيرت ١٩٦٩.

خاصة تلك التي قام بجمعها محاولا قدر المستطاع أن تمثل مناطق متباينة في مصر، فضلا عن تمثيلها لمسلمي ومسيحي مصر.

في عين شمس بالقاهرة يبدأ الاحتفال بالسبوع في اليوم السادس حيث توضع صينية بها ماء وقول. وكل من جاء لمباركة أهل الوليد يضع بعض النقود المعدنية في الصينية. والداية هي التي تأخذ هذه النقود ثاني يوم (السبوع). أيضا إذا كان المولود ذكرا أحضر إبريق وإذا كانت أنثى أحضرت قلة - الرمز مفهوم طبعاً - ويلبس للإبريق أو للقلة عقد ورد أو سلسلة أو أي أشياء أخرى وتوضع هذه الصينية والقلة أو الإبريق وأيضا الشمع بجوار رأس الوليد.

تقطع سرة الوليد إذا لم تكن سقطت ويتم تحميم الوليد في المساء وتلف سكينه والمقص الذي استخدم في قطع السرة في قطعة القماش (غياره) التي خلعتها قبل الاستحمام وتوضع تحت رأسه. وحسب اعتقادهم فإن هذا يطرد الأرواح الشريرة. وأيضا توضع سبع أنواع من الحبوب كالعدس، الفاصوليا، القمح، الذرة، الأرز، لوبيا، بسلة وغيرها. المهم أن يكون العدد سبعة بالإضافة للملح ويوضع هذا كله بجوار الرأس.

يشعل الشمع في المساء ويستمر مشتعلا حتى موعد نومهم وإذا أرادوا إطفاءه يطفئوه باليد وليس بالنفخ لأن هذا أيضا حسب اعتقادهم حرام. سابع يوم عصرا يبدأ التسبيح للوليد، حيث يؤتى بغربال ويوضع فيه بعض من الحبوب السابقة وتفرش قطعة قماش، ويوضع الطفل في الغربال ومعه الغيار والسكين لكي تطرد الأرواح الشريرة والمقص يوضع الغربال على الأرض وتقوم الأم بتخطيته سبع مرات مع ذكر بعض الأقوال. وذلك لكي يكتسب الطفل مناعة إذا تخطته أمه أو أي شخص آخر بعد ذلك لأنه يمكن أن يصاب بمكروه. بعد ذلك يهز الغربال ويدفع في الأرض برفق وفي نفس الوقت يكون هناك سيدة تدق الهاون النحاس مع ترديد بعض العبارات وذلك حتى لا يخاف الوليد بعد ذلك من الصوت العالي.

بعد الانتهاء من إلقاء النصائح أثناء دق الهاون وهز الغربال^{٢٠} تحمل الأم وليدها وتلف البيت هي ومن معها وبرفتهم الأطفال ممسكين بشموع مضاءة وتقدمهم القابلة أو أي سيدة أخرى ترش الملح الذي كان بجوار الوليد في اليوم السابق مرددة كلمات لمنع الحسد وجلب السعادة ويرددون أيضا الأغنية الشهيرة

^{٢٠} وهذه أغنية يغنيها الحاضرون أثناء هز الغربال:

ده السعد عدا جسرنا ونداله
ده السعد من كفنا واداله
الا العوازل يفرحوا ويشتموا

يا أم الصغير افرحي بغرباله
يا أم الصغير افرحي لمولودك
رش فسوخة وملحة تحرس لفته

برجالاتك برجالاتك
حلقة ذهب في وداناتك^{٢١}
حلقة ذهب في وداناتك
احجالاتك برجالاتك

بعد هذه الجولة يعودون مرة أخرى حيث يوجد الغربال وتلتقط إحداهم الحبوب التي في الغربال وتنثرها على الأطفال ثم تدرج الغربال حيث يجري الأطفال خلفه. وتلك الدرحة الغربال حسب اعتقادهم تجعل المولود نشيطا في قابل حياته.

ويعمل للمولود عقد من سبع حبات فول بالإضافة لكيس به السرة^{٢٢} وبعض من الملح وعملة معدنية لاعتقادهم أن هذا سيجعله كثير الرزق وأحيانا توضع لقمة من العيش وسبع حبات أخرى غير الفول. ويعلق هذا الكيس أو الحجاب بعد انتهاء السبوع على صدر الطفل وجدير بالذكر أن قماش هذا الكيس أو الحجاب لا يقطع بمقص ولكن باليد وأيضا لا بد من أن يخيظ باليد (الكفن لا يقطع بمقص) ويستمر الحجاب مع الطفل إلى أن يكبر ويبلغ من العمر عاما فيفك الحجاب وتعطى له القطعة المعدنية ليصرفها.

وتقوم القابلة بعمل عدة عقود أخرى من الفول كل عقد به سبع حبات حيث يعطى للأطفال الذين يقومون بشبكه بدبوس على الصدر.

عند انتهاء حفل السبوع وخروج الأطفال تقف واحدة على الباب ممسكة بعضا من الحب الذي كان في الغربال وكل طفل يخرج يأخذ بعضا من تلك الحبوب ويتم تفريق السبوع وهو عبارة عن ملابس ونقل وأي أشياء أخرى على المدعويين.

في بعض الأحيان يعمل أرز باللبن ويتم توزيعه على الجيران "عشان الملايكة"^{٢٣}. أما المياه التي كان بها الفول فتلقى تحت شجرة خضراء حتى تصبح حياة الوليد مزدهرة. ولا تختلف مظاهر الاحتفال بالسبوع عند المسيحيين عنه عند المسلمين كثيرا، حيث أنه في كثير من احتفالات السبوع يقود الحفل قابلات مسلمات عند المسيحيين والعكس أيضا. ومن الطبيعي أن يتوسل أصحاب كل ديانة بأنبيائه وأوليائه وقديسيه أثناء الدعاء للوليد.

وهذه بعض الممارسات التي قرأت عنها في بعض احتفالات السبوع لدى المسيحيين وإن كانت تؤدي أيضا لدى المسلمين.

^{٢١} برجالاتك هي تصغير لكلمة أرجل ومعناها برجليك الصغيرتين ستسير وتكبر والحلق الذهب تمنى للوليد بالرزق الوفير. (خيرت ١٩٧١: ٢١). وحجالاتك هو الحجل عند بدو الصحراء - وهو الخلخال.

^{٢٢} لا يحدث هذا دائما بل كانت أحيانا ترمى في مياه جارئة والآن تلقى في المجاري.

^{٢٣} يلاحظ أنه يذكر دائما أن الأرز باللبن أو بالسمن هو عشاء الملايكة وقد جاء في كتاب عجائب الهند أن ربان المركب كان يضع يوميا وعاء به أرز بالسمن للملايكة. ابن شهر يار ١٩٠٨: ١٩.

عند تخطية الأم للغربال تمسك إحدى السيدات بسكينة في يدها اليمنى حيث تكون الأم على يسار القابلة والسكينة يمينها وعندما تخطو الأم فوق الغربال تأخذ السيدة السكينة في شكل نصف دائري الى المكان الذي كانت فيه الأم ويستمر ذلك لسبع مرات وتقوم الأم بتخطية البخور سبع مرات أيضا. في إحدى الحفلات كانت توجد بيضة مسلوقة أعطيت لرجل كبير في السن ليأكلها لكي يعمر الوليد مثله.

يتم تكحيل^{٢٤} الوليد صباح اليوم السابع. وتسمى المياه التي في الصينية التي بها القلة^{٢٥} أو الإبريق "مئة الملايكة"^{٢٦}. وتروي الأنسة فوزية سعيد بأنه من قام بسبوع^{٢٧} أختها سيدة مسلمة هي أم حسين وهي سيدة مسلمة - وكانت تستحثهم على القيام بطقوس السبوع^{٢٨} قبل غروب الشمس، حيث كانوا ينتظرون القسيس لكي يقوم بصلاة الطشت. وأرسل لهم القسيس طالبا إليهم أن يحتفلوا بسبوعهم فحضوره ليس ضروريا. حيث يمكن أن يقيم صلاة الطشت بعد ذلك.

كما أنه لا يعمل حجاب للطفل ولكن يعلق على صدره "قونة" وهي مصغر "يقونة" عليها صور للسيد المسيح عليه السلام أو السيدة العذراء عليها السلام أو ماري جرجس أو أي من القديسين.

وتعتبر صلاة الطشت^{٢٩} هي الممارسة المضافة أو الزائدة لدى المسيحيين. وتبدأ بأن يقوم القسيس بالصلاة على المياه الموضوعة في طشت أو بانيو ويرشم المياه بأن يرسم عليها علامة الصليب دون أن يلمسها. ثم يقوم بخلع ملابس الوليد

^{٢٤} لاحظت إحدى الآنسات أن الأم وهي أختها رفضت تكحيل عيني البنت بينما كانت الجدة موافقة بل ومرحبة بذلك. فوزية سعيد، مركز الفنون الشعبية، الجامع شوقي عبد القوي ١٩٩٣ يلمس من هذه الملاحظة أن الأجيال الجديدة أصبحت لا تقتنع ببعض العادات.

^{٢٥} نفس هذه الممارسات تحدث عند المسلمين.

^{٢٦} فكري فايز اسكندر، بحث غير منشور.

^{٢٧} لا يتم في سبوع المولود المسيحي ذبح حيوان أو طائر لأنه لا توجد فدية للطفل.

^{٢٨} أرادت الأنسة فوزية تصوير بنت أختها في سرير وحولها علب الملابس فرفضت زوجة القسيس وقالت هذا حرام، لأن الملائكة تحيطها وتضيف بأنها صورت بنت صديقة مسلمة في نفس الوضع ولم يعترض أحد.

^{٢٩} تسمى صلاة حميم الطشت والاسم المتداول صلاة الطشت.

ويضعه في الماء. ويرشم الوليد أيضا بالزيت المقدس^{٢٠} ثم يلبسه ملابس جديدة. ويسقى أي زرع أو شجرة بمياه الطشت.

وصلاة الطشت تعتبر بديلا مؤقتا للتعيميد حيث أنه من المفروض أن يتم تعيميد الطفل بعد الولادة مباشرة ولكن لأن الأم - في حالة من النجاسة تستمر أربعين يوما في حالة الولد وثمانين يوما في حالة البنت - وتود حضور تعيميد وليدها فيؤجل حتى تكون كاملة الطهارة ويستعاض مؤقتا عن التعيميد بصلاة الطشت التي تحمي المولود من الشيطان الذي يحضر للمولود في الأيام التي قبل التعيميد.

وفي زاوية الناعورة بمحافظة المنوفية بعد الولادة يوضع بجوار المولود ملح ورغيف في طبق أو غربال ويستمر هذا الطبق بجوار المولود إلى اليوم السابع حيث يرمى لكلب يأكله أو أي حيوان أو يلقى في التربة. ويعتبر هذا بركة تحرس المولود ويبدأ السبوع أيضا من الليلة السابعة حيث يحضر أهل المولود السبع حبوب (كما سبق) وملح وفاسوخة للرقوة - يعتبر الملح مبروكا - يوضع الملح والحبوب في ورقة والشبه والفاسوخة في ورقة أخرى وتقوم القابلة بعمل الرقوة للملح والحبوب فتقول:

سميت بسم الله الرحمن الرحيم

مديت ايدي واتكلت على سيدي

مديت ايدي واتكلت على ربي

مديت ايدي اليمين واتكلت على ربي الكريم

مديت ايدي الشمال واتكلت على ربي الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الاولى بسم الله والثانية بسم الله والثالثة بسم الله

والرابعة بسم الله والخامسة بسم الله والسادسة بسم الله

والسابعة رقوة محمد بن عبد الله

رقى ناقته من رقفة^{٢١} حظلها العليق^{٢٢} ما ضقته^{٢٣} كانت تنين^{٢٤} صبحت تشيل بقدرتك يا عظيم، كانت عسير صبحت تسير بإنن الله الكريم رقاها واسترقاهاكلت

^{٢٠} الزيت المقدس: زيت مصلى عليه في الكنيسة والتقدیس جاء من الصلاة عليه.

^{٢١} رقفة (رفافة) وهذا يدل على أهمية الرقية في المفهوم الشعبي وضرورتها حتى النبي صلى الله عليه وسلم رقى الناقة من رقافة ومن هم رفاقه الصحابة رضوان الله عليهم.

^{٢٢} العليق: ما يوضع للماشية من حبوب أو كسب.

^{٢٣} ما ضقته: أي لم تذقه.

^{٢٤} تنين: ضعيفة.

عليقها وشربت ماها^{٣٥} قلها يا لعنة يا ملعونة، يا خرابة الدور^{٣٦} يا عمارة القبور حيدي^{٣٧} عن ولاد الناس لاوديكي بحر الغطاس واحلب عليك بالرصاص، لا ينعم ولا ينداس.

قالت يا محمد يا بن عبد الله خذ على عهد الله لا أخون والخاين يخون الله، لأكون شب^{٣٨} في محراقه او عيل في قماطه، يا شيال الصمول يا قطب الرجال.

أنا بارقيكي والرب يشفيكي، أنا بارقيكي من كل عين تأتيكي.

أنا بارقيكي والرب يشفيكي. يا شافي يا عافي يا عالم بالظاهر والمخفي يكفيكي شر من كان على الأرض يدب. ويمشي بسورة الإنس والجن والآفات والوحش يا كاتب الاكتاب يا خالق الأرزاق تكتب بينا وبين الانى حجاب. إذا اتعسرت ينزل فرج من السما يحلها وإذا التوت ينزل فرج من السما يحلها.

اطلعي يا عين، اطلعي يا عين، حد الله بسفين، اطلعي يا كلبة الباب - مفتوح. رقيتك واسترقيتك. رقيتك من عين الشقرة ومن عين البقرة ومن عين البيضة ومن عين السمرة ومن عين الطويلة ومن عين القصيرة ومن عين الغليظة ومن عين الرفيعة، ومن عين اللي شافوكي وما صلوش على النبي، الف الف بسم الله الرحمن الرحيم.

اطلعي يا عين رقيتك بسورة يس نزلت من رب العالمين، رقيتك بسورة قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد. رقيتك بأربعة وأربعين سورة على كتافك منثورة، النفس عنك تطير كما طار النبي عن الشعير، النفس عنك تفترق، كما افترق النبي عن الوري، نبينا مليح وخده وضيق وريقه شفا اللهم صلى على المصطفى نبينا تسير المحامل إليه، اللهم صلى وسلم وبارك عليه اطلعي يا عين حد الله بسفين، اطلعي يا كلبة الباب مفتوح شرقي، غربي، بحري، قبلي، انا مقتصرة عليك متكلة، انا مقتصرة عليك متكلة.

وفي صباح ذلك اليوم يتم رقوة الأم ووليدها بواسطة القابلة أو أي سيدة تجيد هذا العمل. فيتم إشعال منقد وتجلس الأم والوليد في حجرها وتقوم القابلة بعمل عروسة ورق ثم تقرأ نفس الرقوة السابقة وبعد ذلك تمسك العروسة الورق وبدبوس معها أو إبرة وتبدأ تخريمها من عيون الناس التي تعرف أنهم حاسدون قائله:

رقيتك من عين فلان بن فلانة

^{٣٥} ماها: الماء.

^{٣٦} الدور: جمع الدار.

^{٣٧} حيدي: ابعدي عن طريقهم ليس لك بهم شأن.

^{٣٨} الشب: الثور.

رقيتك من عين فلانة بنت فلانة
 رقيتك من عين اللي شافوكي ولا صلوش على النبي
 وبعد أن تنتهي من تخريم العروسة تلمس الأم ووليدها بتلك العروسة بادئة بالرأس ثم
 هكذا إلى أن تمر على جميع جسم الأم والوليد.
 وتكون النار التي في المنقد قد صفيت فتضع المرأة الشبة والفاصولية على النار
 وأيضا قدرا من الملح حتى تططق وتقوم الأم حاملة وليدها بتخطية المنقد سبع مرات
 وفي هذه الأثناء تعد القابلة قائلة:

بالصلاة على النبي واحد، بالصلاة على النبي اثنين، وهكذا إلى يا بركة النبي خمسة،
 الصلاة على النبي ستة، اللهم صلى على النبي سبعة. وتجلس الأم بعد ذلك^{٣٩}.
 يتم تحميم المولود ويكون هذا أول استحمام له وتضع بعض حبات الفول في
 صينية بها ماء وتحضر إبريق أو قلة حسب نوع المولود (كما سبق) وتضع على الإبريق
 ساعة والقلة غويشة أو سلسلة.

وفي اليوم السابع يشرب أحد كبار السن سواء كان رجلا أو سيدة من الإبريق أو
 القلة اعتقادا بأن هذا يجعل عمر الوليد يصبح مديدا وأيضا تكون المكسرات وغيرها
 من الملابس والقول السوداني جاهزة لتفريقها كهدايا على الناس.

ويوضع المولود في غربال وتحتة قطعة قماش حتى لا يكون الغربال خشنا على
 الطفل وأحيانا يوضع تحت المولود أرز - وتأخذ الداية هذا الأرز ويغربل الطفل
 بواسطة إحداهن قائلة: طواع أمك، طواع أبوك، طواع عمك، طواع خالك خلي قلبك
 قوي، اللي ينادي عليك قوله نعمين. وهكذا يلتن الطفل كثيرا من نصائح وقيم
 المجتمع الفاضلة. وفي نفس وقت الغريلة يكون هناك من يدق في الهاون^{٤٠}.
 ويغني الأطفال:

يا رب يا ربنا تكبر وتبقى قدنا وتروح المدرسة وتبقى زينا
 وأيضا يغنون قائلين:

سما المولود عبد الله وعيون سود عبد الله
 ثم تحمل الأم وليدها وأمامها القابلة أو قائدة هذا الحفل مارين بجميع أنحاء الدار
 ناثرين الملح والسبع حبوب قائلة أثناء هذا:

^{٣٩} من المعتقدات السائدة أنه لا يدخل على الأم ليمون أخضر واللحمة النيئة والبرسيم الحب وحليق
 الشعر. وذلك لمدة أسبوع وكذلك إذا كانت هناك سيدة والدة لا تدخل عليها أيضا إلا بعد أن يهال الهلال وكل
 ذلك اعتقادا بأن هذا يقلل من لبن الأم.

^{٤٠} يلاحظ هنا أن التي تغربل هي التي تلقى بالنصائح وليست الطارفة في الهاون كما في أماكن
 كثيرة.

يا ملحنا زول عكسنا^{٤١}
يا ملح دارنا كتر عيالنا
تبات تبات صبيان وبنات
يا ملحنا زول عكسنا^{٤٢}

وتتم تلك الجولة بين أنحاء الدار لمنع الحسد وإبطال العمل إذا كان هناك عمل ولتعريف المولود بأخواته الآخرين (الجن والعفاريت) ويعطى للأم بعضاً من هذا الملح تحتفظ به إلى أن تربعن (أي يمر أربعون يوماً) ثم تلقيه في التربة حتى يستمر لبنها في التدفق كمياه التربة الجارية.

ويعمل حجاب للمولود يوضع به سرته وبعض من الملح المرقى وقطعة من الخبز. وبعض الناس ترمى بسرة العيل في محل ضائع أو دكان كبير لكي يكون موفور الرزق والبعض الآخر يلقي بالسرة في التربة لكي يستمر لبن الأم متدفقا يجري كالماء. كما تضم حبات الفول في عقود كل عقد به سبع حبات ويعلق واحد للمولود والعقود الباقية تعطى للأطفال. وإذا حدث وخرجت الأم وتركت الوليد بمفرده لا بد من ترك سكينه وقدر من الملح أو مصحف حتى لا تمسه الجان. كذلك لا بد من خروج الأم بعد السبوع لكي تملأ أي وعاء بالماء من التربة حيث يقال لها "اخرجي ها رزق العيل". وقد ذكرت القابلة أن بعض المسيحيين استدعوا لعمل سبوع لأطفالهم وما يتم في سبوع طفل مسلم هو بنفسه ما يتم في سبوع طفل مسيحي والفروق هي أنهم يلقون بالنقود في الصينية التي بها الماء والفول كتقوطة لتأخذها القابلة ويدعون بأدعية تستعين برسول وقديسي المسيحية أما خلال ذلك فكل مظاهر السبوع واحده^{٤٣}. وفي مركز أحميم بسوهاج إحدى محافظات الصعيد في ليلة السابع وتسمى "ليلة التبيبة" حيث يتم فيها الذبح كل حسب مقدرته وتحضر القابلة في هذه الليلة وتحمم المولود وتلبسه ملابس نظيفة. وتضع السبع حبوب والملح في طبق فوق رأس الطفل والبعض يستخدم الإبريق أو القلة حسب جنس المولود أما قبل ذلك فلم يكن يستخدمها أحد وتتم احتفالية السبوع تقريبا بنفس الشكل السابق والاختلاف فيما يلي:

^{٤١} اعتقاد بأن الملح يمنع السحر والعمل.

^{٤٢} نص آخر: يا ملح دارنا كتر عيالنا
يا حنان يا منان املا دارنا صبيان
عودة سنوي يا رب هات لهم كل سنة. (ابراهيم ١٩٨٢: ٥٠).

^{٤٣} عالية عبد الواحد الغربي، التسجيل عام ٩٢، الجامع شوقي عبد القوي عثمان زاوية الناعورة، مركز الشهداء، متوفية.

أنه في صباح اليوم السابع يتم توزيع جزء من الذبيحة ويحتفظ بالجزء الباقي لمن سيحيون المولد حيث يتم عمل مولد للطفل في سابع يوم من بعد صلاة العصر عبارة عن ذكر ومدائح نبوية. يلصق بجبهة الوليد كف ذهب بالفاسوخة في اليوم السابع. ويكحل الوليد أيضا في ذلك اليوم بكحل سائل. تحضر السيدات المدعوات هدايا معهن للسيدة الوالدة أو يدفعن نقودا وهذه ترد لهن في مناسبتهن.

توضع سكين تحت مخدة الوليد لكي تبعد عنه الأرواح الشريرة^{٤٤}. وهناك في أقصى جنوب مصر حيث الارتباط أقوى بين الإنسان والنبل والعزلة أشد والتمسك بالعادات والتقاليد أكثر واتصال الناس بتراتهم أعمق، يوجد النوبيون حيث تختلف المظاهر الاحتفالية للاسبوع عندهم عن باقي المدن والقرى المصرية ويحدثنا الأستاذ محيي الدين شريف قائلاً أنه عندما تضع الأم وليدها تستحم وتغير ملابسها وتتكل وتلبس طرحة بيضاء يجهز لها الحاصل^{٤٥} لتجلس فيه ولا تغادره هي أو وليدها لمدة سبعة أيام. حيث يوضع لها البرش^{٤٦} لتجلس وتنام عليه وبجوارها طشت نحاس به رمل ويوضع المولود عاريا على الرمل وحوله سبع شمعات مضاء باستمرار وعندما تنتهي يوضع غيرها. وتبخر الغرفة بالبخور^{٤٧}. ويمكنك تخيل جمال هذا المنظر للغرفة المظلمة وبها سبع شمعات ترسل لهيبتها خفيفا من الضوء. إنه لمنظر يبعث الرهبة والإحساس بالجمال في نفس الوقت يعتبر الطفل خلال هذه الفترة ملاكا يباركه أي شخص ويسمى عليه ويداعبه من بعيد.

في خلال هذه الفترة تحضر النساء لتبارك بالزغاريد ويقدمن النقوط الذي تأخذه الوالدة لأنه يكون دينا عليها ويكون بجوار الوالدة وعاء به ذرة فشار أو ذرة عويجة تأخذ منه السيدات اللاتي قمن للتهنئة وتنثره في الحجرة وعلى الأم والطفل^{٤٨} بركة. ويحضر الرجال أيضا للتهنئة. ويعتبر نثر الذرة أو الفشار وقاية من الحسد وبركة.

^{٤٤} يسرية مصطفى محمد، بحث غير منشور، ١٩٩٢.

^{٤٥} الحاصل: غرفة طويلة بها فتحات ضيقة عالية قريبة من السقف للتهوية وللزينة وتعطي ضوءا خافتا بالنهار.

^{٤٦} فرش للأرض يصنع من سعف النخيل.

^{٤٧} البخور يتكون من خشب الصندل، المحلب، حبوب لقاح البلح الذي يحتفظ بها للاستعمال شجر السنثي وهي شجرة ظل كالسنط ويقطع الجذع إلى قطع صغيرة تضاف إلى خلطة البخور.

^{٤٨} في خلال هذه الفترة تكون سرّة المولود قد وقعت وتؤخذ وتدفن في أي مكان.

ولا يدخل الحاصل هؤلاء بل يقفون بالباب وتخرج الوالدة لتتقبل التهنئة على باب الحاصل وهم - رجل قادم من جنازة أو من رأي دم يسال من طائر يذبح أو من أي شيء آخر وعليه أن يحضر قشة مبلولة بالدم ومن رأي عقربة فيقتلها ويلقها في عصا أو جريدة وذلك لأنهم يتشاءمون ويعتقدون أن الولد يتأذى من ذلك أما الأطفال فيعتبرون ملائكة حيث يدخلون ويخرجون وقتما يشاؤون لا يمنهم أحد.

وفي اليوم السابع قبل غروب الشمس يبدأ موكب الاحتفال^{٤٩} في زفة صغيرة تتكون من الأم حاملة المولود ومعها القابلة وثلاث أو أربع سيدات إحداهن تحمل المديد (عصيدة)^{٥٠} وجمع من الأطفال متجهين إلى نهر النيل مختارين مكانا مليئا بالرهبة. عند الوصول إلى المكان المختار يجلس الأطفال والسيدات. تأخذ القابلة الطفل من الأم وتجلس على الشاطئ بجوار النهر ترسم القابلة بمرور المكحلة صليباً^{٥١} على جبهة الطفل من طمي النيل وتغسل للولد وجهه بسبع حفنات من الماء (لا بد من سبعة) مع كل حفنة ماء تدعى بدعوات الطفل بالخير والمستقبل والرزق وغيرها والأطفال يردون عليها آمين.

بعد ذلك تعطى الطفل للأم وتأخذ المديد وتأخذ منه سبع حفنات بيدها وتلقيها إلى النيل^{٥٢} ومع كل حفنة تدعى أيضا باللغة النوبية وخليط من العربية والأطفال أيضا يقولون آمين عقب كل دعوة. بعد الفراغ من آخر السبع حفنات، تعطى الصينية للأطفال الذين يتخاطفون ما بها لأنهم يعتقدون أن أكلا ما بقي بها من مزيد، هو أكل ملائكة اكتسب صفة ملائكة أو قديسة بعد أخذ هذه الحفنات منه.

بعد أن يفرغ وعاء المديد تأخذ القابلة وتملأه بالمياه من نفس مكان غسيل وجه الطفل. ويحضرون قحف^{٥٣} من النخيل أو يقتلون من سنابل القمح شبه مركبة يوضع بها بعض قطع من ملابس الطفل معتقدين أن رائحة الطفل موجودة في تلك الملابس وشمعة واحدة مضاءة ويضعون هذا المركب أمام شعاع الشمس الغاربة وتدفعها

^{٤٩} يلاحظ أنه إذا كانت القرية في الضفة الغربية للنهر يأخذ المحتفلون بالسبوع قاربا ويتوجهون به إلى الضفة الشرقية حتى يكونوا مواجهين لغروب الشمس.

^{٥٠} المديد (العصيدة) تتكون من الدقيق واللبن والسمن البلدي.

^{٥١} من المعروف أن النوبيين هم آخر المصريين الذين أسلموا ولذلك فإن الصليب الذي يرسم على جبهة الطفل إما تراث من بقايا المسيحية أو في الغالب يرمز إلى أنهم بعد أن كانوا مسيحيين تركوا الديانة المسيحية وتحولوا إلى الإسلام وهذا التحول يرمز له برسم الصليب ثم غسله بالماء.

^{٥٢} من المعروف أن النيل كان يعبد في مصر القديمة وكان هو حابي باعث الخير والنماء ويبدو أن إلقاء المديد في النيل تراث من بقايا إلقاء القرابين للنيل تبركا وتقربا.

^{٥٣} القحف هو آخر جزء من الجريد.

القبالة في الماء^٤ قائلة روعي برائحة الولد في عوالم الظهر وتأخذ في الدعاء ويرد الأطفال آمين.

تأخذ القبالة المياه التي في وعاء المديد وتبحث عن شجرة قوية لكي يشب الطفل قويا مثلها وترميها على سبع مرات وتدعى أيضا في كل مرة والأطفال يقولون آمين. وبهذا تنتهي مراسم السبوع في التوبة.

ونترك وادي النيل متجهين إلى الواحات بالصحراء الغربية بادئين بقرية باريس بالواحات الخارجة وأهل الواحات يمكن أن نعتبرهم فلاحي الصحراء، حيث يعملون بالزراعة وتتميز حياتهم بالاستقرار ويختلفون في هذا عن بدو الصحراء الرحل.

هنا في باريس التي تقع تقريبا على خط واحد مع كوم أمبو جنوب الصحراء الغربية، نجد أنهم يضعون للطفل كبشة ملح ومراية ومكحلة ورغيفا وسكينة بجواره بركة وتستمر هذه الأشياء بجواره لمدة أربعين يوما ويعتقدون بأن هذه الأشياء تحمي المولود وتحرسه وتحفظه فإذا بكى المولود ونظر هذه الأشياء كف عن البكاء. وأيضا إذا خرجت الأم وتركت ابنها بمفرده وليس بجواره الأشياء السابقة فيمكن أن تأتي الجن وتستبدل المولود بأخر أو تأخذه. ويقولون على سبيل المثال "العيل اتسرق أو اتبدل" إذا كان المولود ضعيف البنية، ويسألون الأم "أنت خرجت سبتيه لوحده ولا ايه" كما يؤمن في أنه اليسرى وتقام الصلاة في أنه اليمنى.

في صباح اليوم السادس يخبز أهل المولود الصنيع (تقصد الخبز) ويشترون لحمة أو يذبحون ويدعون الرجال للعشاء حيث يقرؤون الفاتحة ويدعون للوليد بصالح الدعوات.

في ليلة السابع يضعون ورق ليمون في ماء ومعه ملح وبعض النقود المعدنية وسرار المولود (السرة) ويجهزون السبع حبوب.

وصباح اليوم السابع يعمل أرز باللبن وتحضر النساء للأكل ويأتين ومعهن شاي أو سكر أو نقود أو شيء آخر كנקطة للمولود ثم تأخذ إحداهن ماء الليمون وتقوم برش هذا الماء أمام أبواب المنزل وأبواب الجيران وهي تسمى بسم الله الرحمن الرحيم حتى إذا خرج المولود لا يحدث له مكروه تغسل الأم وجهها ورجلي المولود بهذا الماء أيضا وكذلك السيدات الحاضرات (بركة) والتي ترش الماء هي التي تأخذ النقود المعدنية. أما سرّة المولود الذكر فتدفن تحت نخلة باسقة أو تعلق في أعلى

^٤ يذكرنا هذا برحلة الإله رع (هو الشمس نفسها) في الديانة المصرية القديمة حيث كان يركب سفينته النهارية راحلا من الشرق تجاه الغرب أثناء الغروب وهذه الرحلة كانت تحدث يوميا مع غروب الشمس. بوزنر ١٩٩٢: مادة رع.

النخلة^{٥٥} لكي يشب المولود طويلا مثل النخلة وأحيانا تدفن السرة عند باب المدرسة لكي يصبح محبا للمدرسة^{٥٦} وسرة البيت تدفن داخل المنزل لكي لا تكون محبة للخروج.

يوضع المولود في الغربال وتحتة ميشتا^{٥٧} غلة وتقوم إحدى النساء بغربلة الطفل ولا بد أن يكون أبوا هذه السيدة حيين. والغربلة لكي يشب المولود نشيطا^{٥٨} ثم تقوم السيدة بتكحيل عينيه أيضا لكي تصبح واسعة وجميلة. وفي هذه الأثناء يدق بجواره في الهاون لأن صوت الهاون العالي يجعله يفتح عينيه ويشد انتباهه. ولتسمية المولود نحضر ٧ شمعات ونضعهن في صحن به قمح ونطلق على كل شمعة اسما. والشمعة التي تستمر مضاءة يأخذ اسمها والسيدات هن اللواتي تخترن هذه الأسماء. وهذا الاسم بخلاف الاسم الذي سمي به في الدفتر (دفتر المواليذ بالصحة).

يعمل للوليد حجاب من السبع حبوب^{٥٩} ومعهن الملح في صدره ويضم له عقدة من الفول المبلول لكي يعلق له أيضا. وذلك لكي يصبح رزقه وفيرا. أما السيدات اللائي حضرن فتأخذن بعض حبات الفول ويضعنها في جيوبهن حتى لا يخلو من النقود وتعتبر هذه بركة من العيل (المولود)^{٦٠}.

وإذا تركنا باريس واتجهنا إلى قرية القصر بالداخلة وهي قرية ذات ماض وبها كثير من الآثار الإسلامية من العصر الأيوبي والمملوكي لنرصد احتفال السبوع نجد أنه عندما يولد الطفل يؤذن في أذنه اليمنى أذان كامل. ويكبر في أذنه اليسرى^{٦١} واليوم الثالث لولادة الطفل هو يوم تشقيق عينه أي تكحيله. حيث يصحن كمون أبيض ويوضع داخل بصلة ويوضع نقطة زيت في البصل وتضع السيدة التي ستقوم بتكحيل

^{٥٥} تروهب هذه النخلة للطفل.

^{٥٦} تقال أمثلة على دفن السرة: عندما يحب شخص الذهاب كثيرا إلى مكان معين يقال له "أنت سرارل مدفون هنا" وعندما يكون الطفل كثير الحركة يقال "أنت سزارك وأكله فأر".

^{٥٧} الميشة: اثنان كيلو.

^{٥٨} إذا كان الطفل نشيطا وذا حيوية يقال له "أنت مغربل".

^{٥٩} يذكرون ان السبع حبات على عدد الأيام وأن أولاد النبي سبعة.

^{٦٠} أم يوسف ابراهيم عبد الله، باريس، الجامع شوقي عبد القوي عثمان ١٥/٤/١٩٩٣.

^{٦١} لكي يصبح متدينا.

الطفل المروود في البصلة ثم تضع المروود^{٦٢} في الجوبا^{٦٣} وتكحل عين الطفل وفي أثناء ذلك يقولون:

شفت نورك والنبى حواليك عليه الصلاة والسلام
وشفت نورك وسع القمر في السما

وفي ليلة اليوم السابع توضع سبعة أو تسعة أرغفة بجوار الطفل ويجهز القمح الذي سيفربل عليه بجوار رأسه ويتم تسحيم (استحمام) المولود في المنزل يوضع في الماء قدر من الملح وقدر من القمح. ويضع المدعوون النقطة وهي عبارة عن نقود معدنية في ماء الاستحمام ويكون هذا قبل أذان الظهر. تؤخذ مياه الاستحمام ويرش بها المنزل والشارع ذهابا وإيابا لكي تحمي المولود من الحسد.
بعد العصر يتم غريبة المولود حيث يوضع في الغريبال هو والقمح حتى يصبح رزقه وفيرا. ويستعمل الهاون أيضا لكي لا يخاف ويكون ذا سمع جيد وأثناء ذلك يغني الحاضرون:

شقلالك دقلالك جوز حجولك في رجلك
يجعلك مقبول محبوب من أهل أمك وأهل أبوك وجيرانك
وأحبابك، تسمع كلام أبوك وأمك وأخواتك.

ويعمل حجاب للوليد في سابع يوم من السرة وملح وقمح وأظافر أمه وشعر من رأس أمه وثلاث حبات ترمس وثلاث حبات فول سمر وبعض البرسيم (الحب) وقطعة حديد وقطعة فحم من حطب تؤخذ من مطبخ (كانون) اتجاه فتحته شرق اتجاه الشمس ويلبس المولود الحجاب عندما يكون خارج المنزل مع أمه أو أي أحد وعندما يكون في المنزل يوضع في الشادوفة^{٦٤} أو في كرتونة بجوار رأسه لكي تحفظه^{٦٥}.
وفي الواحات البحرية يوضع بالقرب من رأس المولود صاع^{٦٦} من القمح وإبريق مملوء بالماء وبه بعض أغصان الفاكهة معتقدين أن هذا يجعل عمر الطفل يطول.

^{٦٢} المروود فرع من العبل وهو نبات ينبت بمفرده.

^{٦٣} الجوبا: تصنع من زيت الزيتون أو السمن البلدي. يعمل فتيل من القطن الأبيض ويوضع الفتيل في إناء فخارية زيت زيتون أو سمن ويبتظر حتى يتشرب الفتيل ثم يوقد الفتيل وعلى ارتفاع ٣٠ سنتيمتر نضع غطاء فخار بطريقة مائلة ويترك الفتيل حتى الصباح ثم يكشط ما يتراكم على الغطاء العلوي من مادة الدخان الناتج عن احتراق الفتيل ويوضع بعد ذلك في المكحلة ويستخدم للعلاج ويكحل به. (ماهر عز الدين، القصر، الجامع: شوقي عبد القوي عثمان ١٩٩٣).

^{٦٤} الشادوفة: قفة صغيرة جدا من الخوص.

^{٦٥} أمنة إمام سيد، القصر، الداخلة، الوادي الجديد، الجامع: شوقي عبد القوي ١٩٩٣.

^{٦٦} الصاع: نصف كيلة.

وفي صباح اليوم السابع يقوم جد المولود لأبيه بأخذ إبريق المولود ليسقى به النخلة التي وهبها له ومن عادة أهل الواحات البحرية أن الأم لا تلد إلا في بيت أبيها، لهذا تقوم أم "الوالدة" جدة الطفل - بدعوة الأهل والجيران لحضور سبوع الطفل فيأتين جميعا وتحمل كل واحدة منهن طبقا مملوءا بالقمح وبعض النقود، وذلك كهدايا للقابلة.

والاحتفال بسبوع الطفل يبدأ حوالي الساعة الثالثة بعد الظهر حيث تتجمع النساء في بيت "جدة المولود" ويقمن بالزغاريد بمجرد دخولهن البيت وذلك تعبيراً عن مشاركتهن لأهل المولود الفرحة، ثم يجتمعن في صحن الدار ويرقصن على الشتاوة^{٦٧} ويعنين.

يا رب خلي دول ودول د الولد عليه عمار الكون
أو خلي المولود جاب الله

ثم يتناولن الغداء، وكان من المعتاد أن يقدم لهن على المائدة أرز باللبن (طبيخ اللبن)^{٦٨}.

وبعد أن ينتهين من الغداء تقوم القابلة "بكريلة الطفل"^{٦٩} حيث تمسك الطفل وتضعه في غربال "وبه قمح" وملح وتأتي أخرى بهاون وتطرق عليه عدة طرقات وعلى نخمة هذه الطرقات تقوم القابلة بكريلة^{٧٠} الطفل قائلة كربولة يا كربولة يديك العمر بطفولة ... يديك العمر وهبة والرزق نهيّة إن قالت أمك شرق .. شرق وإن قالت لك غرب .. غرب خليك مطيع .. خليك مؤمن وإن قمت أو قعدت قل لا إله إلا الله محمد رسول الله واسمع الأذان، واوعى تترك الصلاة، واوعى تبقى فتان ولا نمام ولا

^{٦٧} عبارة عن جملة واحدة يتغنى الشاعر بالجزء الأول منها ومعه بعض الأفراد وتردد باقي المجموعة جزءها الثاني بمصاحبة التصفيق الشديد بطريقة معينة مع إطلاق الصيحات والتمايل أحيانا لإثارة الحمية في السامر. لطفي - إبراهيم ١٩٦٨: ١٦٦. عبارة عن إلقاء شفاهي تؤديه المجموعة ولا يظهر فيه الناحية اللحنية بل يطفى عليه الإيقاع وتبدأ بإيقاع بطيء يصاحبها حركات بالأرجل في نفس المكان مع التصفيق بالأيدي. مصطفى ١٩٦٨: ٥٣.

^{٦٨} يعتقد أهل الواحات أن الملائكة لا تأكل إلا من طبيخ اللبن ولذلك يعدون لهم هذا الطعام حتى تحل البركة على المولود. ويقال في المثل عندما يكون الانسان هائما سارحا "أنت بتاكل طبيخ مع الملايكة".

^{٦٩} يطلقون على الغريبال اسم الكريبال والكربلة هنا أي الغرييلة.

^{٧٠} يعتقد أهل الواحات أن الطفل المكربل يكون محظوظا في حياته فإذا دخل مثلا بعد ذلك على أناس يأكلون يقولون له "أنت مكربل" مثلما يقول القاهريون "حماتك بتحكك".

حرامي، ولما تروح المدرسة اسمع كلام المدرس .. إلخ ويستشف من كلام القابلة أن الطفل يسمع لهذا الكلام^{٧١}.

وغربا من مرسى مطروح على حوالي خمسين كيلومترا توجد قرية صغيرة هي المتاني يقتصر السبوع بها على عمل عصيدة بالسمن والتقليية اسمها الحسا^{٧٢}. ومن عنده مقدرة يذبح للذكر نبيحتين وللأنثى نبيحة واحدة وتحضر النساء ويأكلن من العصيدة ويحلق^{٧٣} للمولود ويوضع الشعر مع السرة وتعلق في شجرة أو نخلة أو بين قرون خروف أو رأس دابة وهذا إعلان بأن ما علق عليه شعر المولود وسرته هو ملك له.

يستمر حضور النساء لمدة أربعين يوما ويوميا تعمل العصيدة وتعطي النساء النقطة للسيدة الوالدة والنقطة تسمى في المنطقة ”الزلوك“ وهي عبارة عن صرة فيها دقيق، سكر، شاي، أرز، أي شيء وتسمى الصرة ”الرقعة“ فتأخذ الوالدة حفنتين من الرقعة وترجعها لصاحبها وهذا إعلان عن رضائها.

ومن المعتقدات السائدة في مجتمع المتاني أن الأم لو تركت المولود بمفرده فيمكن أن تأتي الشياطين أو الجن ويبدلوه بمولود آخر ولتلافي ذلك يوضع تحت المخذة صرة ملح وصرة شعير لمدة أربعين يوما.

أيضا لا يدخل على السيدة الوالدة التي تلبس الذهب وإذا كانت لابسة كباس (عقد من المرجان) أو أي حلى عليها مساخيط (صور). وكذلك الطفل المحلل (الذي ختن حديثا). السيدة الوالدة لا تتخل على أخرى والدة إلا بعد مرور هلال كامل أي شهر، وكل ذلك لأنهم يعتقدون أنه إذا حدث هذا فلن تنجب السيدة مرة أخرى^{٧٤}.

وها قد أن لهذا الجوال أن يعود من جولته بين المقروء والمسموع والمرئي ليتأمل ويفكر. وبكثرة ما وجده مما يدعو للتأمل والتفكير. ولكنه رغم كثرته لن يظفر بنتيجة حاسمة مؤكدة. فالمعتقد يتوارث جيلا بعد جيل وكذلك العادة وعندما نتساءل لماذا أو كيف أو ما هو السبب؟ تأتي الإجابة -إذا كانت هناك إجابة - غير مقنعة للعقل. ولكنها تحتل عند المجيب درجة تقرب من اليقين. فعلى سبيل المثال كانت

^{٧١} أبو ليفة ١٩٨٩: ٥٨-٥٩.

^{٧٢} تقلى التقليدية في مياه ساخنة وتوضع على الدقيق المعجون بالسمن.

^{٧٣} يقال ”أحلقوا الولد قبل ما يذب عشان لو لدغته العقرب لا تؤثر في جسمه“ فتح الله أبو ترحي،

المتاني، مرسى مطروح، الجامع شوقي عبد القوي، ١٩٩٣.

^{٧٤} فتح الله أبو ترحي، عيشة موسى الرطب، المتاني، مرسى مطروح، الجامع شوقي عبد القوي

الإجابة عن سبب اختيار اليوم السابع بأنه عدد فردي والبعض لأن أولاد النبي سبعة والآخر ستة أو لأن اليوم السابع بركة أو نحن نفضل مثل الذين كانوا من قبلنا وهكذا. وقبل أن نطرح بعض هذه التساؤلات لتأملها سويا يجدر بي أن أذكر أن كثيرا من المصريين يحاول دائما إرجاع كثير من العادات والمعتقدات إلى مصر الفرعونية محاولين لي الحقائق وتطويعها لكي تتفق مع رؤياهم. وبعضهم بنفس المنطق يرجعها إلى مصر في عصرها القبطي أو البيزنطي والآخر إلى مصر في عصرها الإسلامي. ويجب أن نعي حقيقة هامة مؤداها أننا لن نستطيع في الغالب أن نجزم بأصل أغلب العادات والمعتقدات خاصة في مصر صاحبة التاريخ الممتد في عمق الزمان. فمصر تمثلت عدة ثقافات على مر تاريخها الطويل فأخذت وأعطت وغيّرت وحوّرت وأفرزت تراثا يتواءم مع ثقافات ودياناتها وبيئتها فتراث مصر كموج البحر لا يعرف له بداية أو نهاية.

ولنتأمل سويا بعض العادات والمعتقدات الخاصة بالاسبوع محاولين في نفس الوقت رؤية أوجه التشابه والاختلاف والتغيير في المناطق المختلفة من خلال العرض السابق.

نبدأ باليوم، لماذا في اليوم السابع ومتى بدأ وما المعتقدات الدائرة حول هذا الرقم. وهل يمكن عمل السبوع في يوم آخر.

لم يثبت أن المصريين في عصر الفراعنة أو ما تلاه من عصور عرفوا السبوع^{٧٥} وأن بدايته حسب المصادر كانت مع دخول الإسلام واستقراره في مصر. فعن عائشة رضي الله عنها قالت "عق رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

الحسن والحسين يوم السابع وسماهما وأمر أن يماط عن رؤوسهما الأذى"^{٧٦}. ويذكر ابن قيم الجوزية أسباب اختيار اليوم السابع فيقول تقدمت الآثار بنبح العقيقة في اليوم السابع وحكمة هذا والله أعلم أن الطفل حين يولد يكون أمره مترددا بين السلامة والعطف إلى أن تأتي عليه مدة يستدل بما يشاهد من أحواله فيها على سلامة بنيته وصحة خلقه، وأنه قابل للحياة وجعل مقدار تلك المدة أيام الأسبوع.

^{٧٥} عرفت أننا في عصرها الكلاسيكي (القرن ٥ - ٤ ق م) الاحتفال بالاسبوع عندما يولد الطفل وبعد حمامه يلف في الأقمطة في اليوم السابع يذهب الطفل لحفلات التطهير. وتمسكه القابلة بين يديها وتمشي عدة مرات حول الهيكل المشتعل ويزين الباب في هذا اليوم بأغصان الزيتون إذا كان المولود ذكرا وللبنات شريط من الصوف. ويقدم أيضا قربان لآلهة الولادة (البيثيا) ويقدم الأقارب والأصدقاء ألعابا من المعدن أو من الطين للطفل بينما تهدي الأم زهريات عليها رسوم. ويسمى الابن في اليوم العاشر بالاسم الذي اختاره له الأبوان، وعادة ما يكون على اسم أي من الأجداد. وأحيانا يختار له اسم أحد الآلهة التي تصبح حينئذ حامية له. Karawan op. cit.

^{٧٦} لمزيد من التفاصيل انظر: ابن قيم الجوزية، تحفة ٧٥-١٠٦.

هذا هو الزمان الذي قدره الله يوم خلق السموات والأرض وهو تعالى خص أيام تخليق العالم بستة أيام وكنى كل يوم اسما يخصه به. وخص كل يوم منها بصنف من الخليقة أوجده فيها وجعل يوم إكمال الخلق واجتماعه، وهو يوم اجتماع الخليقة مجمعا وعبدا للمؤمنين.

وهو اليوم الذي استوى فيه الرب تبارك وتعالى على عرشه واليوم الذي خلق الله فيه أبانا آدم واليوم الذي أسكنه الجنة، واليوم الذي أخرجه منها واليوم الذي ينقضي فيه أجل الدنيا وتقوم الساعة.

والمقصود أن هذه الأيام مراتب العمر فإذا استكملها المولود انتقل إلى المرتبة الثانية وهي الشهور فإذا استكملها انتقل إلى الثالثة وهي السنون. فكانت السنة غاية تمام الخلق. وجمع في آخر اليوم السادس منها فجعلت تسمية المولود وإمالة الأذى عنه وفديته وفك رهانه في اليوم السابع^{٧٧}.

ويلاحظ أن رقم سبعة يحتل في السبوع مكانة عالية فهو تقريبا موجود في كل ممارسات السبوع وإذا أردنا أن نبحث عن مدلول هذا الرقم ومتى ظهر ولماذا هذا الرقم بالذات فسنجد مادة وفيرة جدا حيث يوجد الرقم في جميع الديانات السماوية وغيرها من ديانات غير سماوية. كما يوجد في المعتقدات الشعبية لدى مختلف الشعوب وأيضا في ممارساتها الاحتفالية. ولكن لن نجد إجابات محددة عما سبق من أسئلة.

فعلى سبيل المثال نجد أنه في مصر القديمة عملت للطفل توائم لحماية منها توضع عظام فأر في شريط يعقد سبع عقد، وكلما عقدت عقدة منه تليت عليه رقبة معينة حتى تتم العقد السبع، ثم يعلق الشريط في رقبة الطفل ويعمل للطفل حجاب من سبع عقد تعقد عقدة في المساء وأخرى في الصباح حتى تكمل العقد السبع وكان يعمل له أيضا حجاب به سبع حلقات من الحجر وسبع حلقات من الذهب في سبعة خيوط من الكتان تعقد بها سبع عقد. وكان من الممكن أن يضاف إلى هذا أيضا أية وسيلة خاصة ككيس صغير فيه عظام فأر أو كخاتم نقش عليه صورة يد^{٧٨} وتمساح الخ^{٧٩}.

^{٧٧} المرجع السابق، ٧٥-٧٦.

^{٧٨} يذكرنا هذا بالسبع حبوب مضاف إليها الملح.

^{٧٩} أرمان، نيانة ٣٦٤-٣٦٧؛ صالح ١٩٦٦: ٤٤-٤٥.

وكانت هناك الحاتحورات السبع وهي مجموعة من سبع معبودات كانت تحوم
مختلفة عن الأنتظار حول وسادة الطفل لمعرفة ما قد قدر للمولود الجديد^{٨٠} وتخبر
بصفة قاطعة نوع الموت الذي سوف يلقيه^{٨١}.
وهكذا في مختلف الديانات والكتب السماوية والكتب المقدسة والعقائد
والممارسات وأعمال السحر نجد أهمية هذا الرقم المعجز والذي ليس له تفسير^{٨٢}
محدد.

ويجدد بنا أن نسأل سؤالاً ما هو مدى التمسك الآن بإقامة السبوع في اليوم
السابع، هل لا زال هذا التقليد متبعاً كما كان سابقاً.
بالملاحظة والسؤال نجد أن بعض المصريين لم يعد يحتفل بتلك المناسبة أيضاً
لم يعد هناك التزام إلى حد كبير باليوم السابع. يحدد يوم السبوع غالباً على حسب
فراغ المدعوين وأهل الطفل أي في الموعد المناسب لكليهما. كذلك يحدد الوقت
والموعد القابلة أو التي ستقوم بممارسات السبوع. وذكرت إحدى القابلات أنه إذا
كانت هناك أسرة لا يعيش لها أطفال فيعمل السبوع في اليوم التاسع^{٨٣}. ويرى
الباحث أن السبوع بهذا التغيير وما سيصادفه من تغير مستقبلاً سيتحول من طقس
معتقدي إلى عادة وربما يصبح ذكرى.

عادة أخرى هي إحضار إبريق أو قلة من الفخار يرمز كلاهما لجنس الوليد كما
سبق ولكن لماذا هذه الأنية الفخارية هل لأن الإنسان خلق من طين والفخار من طين؟
هل لأنه الأداة الوحيدة التي يمكن أن يعلق عليها هدايا المولود ورموزه من ذهب
وأساور وسبح وطواقي ومناديل حسب نوع المولود كما أنه الأنية التي يوضع فيها
الماء الذي يشربه كبير السن وتوضع هي نفسها في صينية الماء.

^{٨٠} في مصر في العصر الإسلامي كان يحدث شيء قريب من هذا حيث كان يوضع عند رأس المولود
الختمة واللوح والدواة والقلم حيث كانوا يعتقدون بأن الملائكة تكتب بالدواة والقلم ما يجري على المولود
في عمره إلى حين موته.

^{٨١} مونتيه ١٩٦٥:٧٦؛ بوزنر ١٩٩٢:٩٦.

^{٨٢} لمزيد من التفاصيل: أمين ١٩٥٣: مادة سبعة؛ يوش، معجم، مادة سبعة؛ هاشم ١٩٩٠. اسكندر،
السبوع، ١٤؛ أبو زيد، السبوع ٨-١٣.

^{٨٣} عالية عبد الواحد المغربي، زاوية الناعورة، الجامع: شوقي عبد القوي عثمان.

وفي التراث المصري القديم أن آمون أوحى إلى المعبود خنوم^{٨٤} المتكفل بتشكيل البشر أن يصور بدن الجنين^{٨٥} من صلصال^{٨٦} وهكذا نجد كثيرا من المرويات التي يأتي ذكر الفخار داخل نسيجها كالأساطير المصرية واستخدام الأنية الفخارية في السحر^{٨٧}، ولا يمكن الجزم بأن استخدام الفخار له مدلول معتقدي في احتفالية السبوع، وأيضا لا نستطيع إرجاع المعتقد إلى مصر القديمة. فعند السؤال عن سبب استخدام الإبريق أو القلة تأتي الإجابة بأنها عادة، ولكي ترمز إلى جنس المولود. ويلاحظ أن استخدام القلة أو الإبريق لن يظهر في حفل السبوع إلا في منتصف القرن التاسع عشر. ولم يأت ذكر لهما قبل ذلك فيما بين أيدينا من مصادر ومن خلال البحث الميداني نجد أن الرواة لم يذكرنا سببا لاستخدام القلة أو الإبريق إلا أن هذه للأنثى وذلك للذكر. لذلك نجد أن استخدامها ليس منتشرا في جميع أنحاء مصر. يلاحظ تواجد أو تركز استخدام القلة والإبريق في وادي النيل باستثناء النوبة وصحراء مطروح وأيضا توجد بعض القرى والمدن التي يستخدم بعض أهلها القلة والإبريق ولا يستخدمها البعض الآخر من أهل القرية أو المدن كما في مدينة سوهاج والواحات الخارجة والدخلة والفرافرة وصحراء مطروح بينما تستعمل القلة أو الإبريق في الواحات البحرية.

ولا نجد أمامنا تفسيراً واضحاً لتواجد القلة والإبريق في مناطق وعدم تواجدها في مناطق أخرى. فلا نستطيع القول بانتشار صناعة الفخار في تلك المنطقة دون غيرها. لأنه توجد تلك الصناعة في كثير من المناطق التي لا يستعمل بها الإبريق والقلة كما لا يمكننا القول بوجود معتقد خلف هذا أو تراث ممتد أوجد هذه الظاهرة. ويبدو أن استعمال تلك الأواني الفخارية يرجع إلى الرغبة في التزيين وإضافة لمسة جمال إلى المكان الذي به المولود ويذكر عثمان خيرت أن تلك الأواني أصبحت تلون بألوان زاهية وخصص للشموع أماكن حول كل من الإبريق والقلة ترشق فيها. ولم يكتف الصانع الشعبي بذلك فشكلت أيديه نماذج في الشكل والحجم تتماشى مع رغبة الطالب وذوقه ومقدرته^{٨٨}. بالإضافة إلى أنها الأنية التي تعطي شكلا جميلا

^{٨٤} خنوم: صور خنوم على هيئة رجل ذي رأس كبش وقرن مزدوجة إنه الإله خالق الحياة والكانات الحية ولما انتشرت عبادته اتخذ لنفسه وظائف ثانوية، أو كالخزاف الذي شكل فوق دولا به تلك البيضة التي تخرج منها الحياة كلها (بورنر ١٩٩٢: مادة خنوم).

^{٨٥} الجنين المقصود هنا هي حتشبسوت.

^{٨٦} صالح ١٩٨٨: ٧٦.

^{٨٧} لمزيد من التفاصيل: خيرت ١٩٦٩، الخادم ١٩٦٦: ٣٩-٤٢.

^{٨٨} لمزيد من التفاصيل: خيرت ١٩٦٩: ١٦-٢٠.

والملاءمة لصينية الماء التي توضع بجوار المولود ولحفظ الماء الذي يشربه كبير السن فضلا عن إمكان إعلان جنس المولود باستخدام أيهما.

والماء عنصر أساسي في احتفالات السبوع ففيه تلقى العملات المعدنية وبه يسقى الزرع ويرش به داخل البيت وخارجه درءا للحسد وفيه يسبح زورق صغير جدا به قطع من ملابس المولود كما شاهدنا في النوبة ولا يخفى علينا ما للماء من أهمية في حياة الانسان، ومن الطبيعي أن يستشعر المصري أهمية وجود الماء بالنسبة لحياته. وقد لمس هذا بالتأكيد عندما كان يفيض النهر ويعترض للمجاعات والأوبئة والموت، لذلك حف المصري بشاطئ النهر لا يستطيع عنهما بعدا أو منهما فكاكا وهذا ما أدى إلى تكريم النهر وعبادته.

ولا يمثل الماء عند المصري فقط مصدرا لري مزروعاته ولكنه يستخدم للطهارة فيه يتطهر للصلاة، وبه يتطهر عند الموت لملاقاة الله سبحانه وتعالى ويعمد به الوليد. وورد ذكر الماء في كثير من آيات القرآن الكريم فمته خلق الله سبحانه وتعالى كل شيء حي. كما ورد في الكتب المقدسة.

وهذه الأهمية الحيوية والحياتية للماء تفسر لنا لماذا يلقي بالعملات المعدنية في صينية الماء، لكي تكثر وتزداد. وتروى بتلك المياه شجرة أو نخلة حتى تحدث لها البركة فتكثر ثمارها وإعلانا في بعض المناطق بانتقال ملكية هذه النخلة إلى الوليد صاحب تلك المياه التي رويت بها. ويرش بها لمنع الحسد فالماء الذي يتطهر به الانسان لملاقاة ربه قادر على درء شر الحسد.

وأعتقد أن استخدام الحبوب والملح في ممارسات السبوع ليس بأمر مستغرب فالمصري الذي عاش حياته زارعا حاصدا لتلك الحبوب التي هي غذاء له ولماشيته والتي هي مصدر الرزق والخير ونعلم أن المصري احتفى بتلك الحبوب فكانت تمثل مكانة هامة لديه ولذلك فإنه كان عندما تنحسر مياه الفيضان وتكون الحبوب معدة للبذر فكانوا يصنعون تماثيل صغيرة من الطين الرطب على هيئة أزوريس إله الأرض ورب الزروع، يخلط فيها الحبوب بالطين ويضعونها على فراش فلا تمر بضعة أيام حتى تنبت البذور^{٨٩}. وكانت الحبوب ولا زالت إلى الآن في بعض مناطق الريف خاصة القمح والذرة^{٩٠} وسيلة نقدية للتعامل.

فكيف لا تشارك المصري فرحته تلك الحبوب مصدر الخير، فيعلقها في حجاب على صدر وليده لكي يكون مرزوقا، ولكي يدرك المولود أهميتها فهي معه فوق رأسه

^{٨٩} بوزنر ١٩٩٢: مادة أزوريس.

^{٩٠} لا بد أن يكون عدد أنواع الحبوب سبعة من الحبوب المتاحة وقت السبوع ولكن يلاحظ دائما أن القمح والذرة من ضمن تلك الحبوب كما أن هناك البعض لا يضع الترمس والحلبة ضمن الحبوب لمرارتها وحتى لا تكون السنة مرة على حد قولهم.

ثم على صدره ملازمة له مدة فلا يفرط فيها بعد أن يكبر وهذا المولود هو الذي سيشارك أباه في جلب مزيد من تلك الحبوب فهو يد عاملة أضيفت إلى الأسرة. وقد لاحظنا في بعض حفلات السبوع تسابق الحضور في الحصول على بعض من تلك الحبوب ووضعها في جيوبهم أو في أكياس النقود التي معهم، فهل ترمز إلى غير ما أشرت له؟

ويدفعنا الرقم سبعة إلى التساؤل لماذا سبعة حبوب؟ ويجب شابرول على عدد الأيام التي انقضت منذ مولد الطفل والإجابة التي حصلنا عليها، لأن السبع حبوب بركة.

ويرى مجدي أبو زيد أن الملح يرتبط بمناسبات كثيرة فيطرد الأرواح الشريرة فالمالح من المواد التي يخشاها الجن، وتنفر منها ولذلك توضع في المكان الذي يراد ألا تحل فيه، أو داخل الحجاب الذي يعلق على الشخص المراد حفظه من أفعال الجن^{٩١}. كما يستخدم الملح أيضا وبصفة أساسية لمنع الحسد ومقاومة العيون الشريرة الحاسدة. وتكثر الأمثال الشعبية التي تشير إلى وظيفة الملح في المعتقد الشعبي. ويبدو أن هذا المفهوم جاء من أن الملح مادة حافظة وحاذق فيوضع أمام العين الحاسدة حتى يحجب عنها الأشياء الجميلة. والملح إذا جاء في العين فعلا يجعلها تلتهب فيغمض الحاسد عينه فلا تقع على شيء يحسده.

ويعتبر الغربال من الأدوات اللازمة لاحتفالية السبوع كما في أغلب مناطق مصر يغربل (يهرز) الطفل ويخبط في الأرض برفق وهكذا عدة مرات ثم يرفع الطفل من الغربال ويدرج الغربال، وفي النوبة ينام المولود في الغربال دون غربلة ويوضع في الغربال تحت الطفل - خاصة في المناطق الزراعية - قمح أو أرز أو الحبوب السبعة، حيث يغربل بها الطفل وهذا يجعلنا نتساءل عن الهدف من وضع الطفل في الغربال وهزه: لكي يصبح نشيطا ودرجة الغربال لكي يسعى وراء رزقه، هكذا جاءت الإجابة متشابهة من الجميع.

وجدير بالذكر أن بداية استعمال الغربال في تلك المناسبة ظهرت في كتاب لين (المصريون المحدثون) في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولكن عمومية استخدام الغربال في معظم أنحاء مصر من صحراوية إلى زراعية^{٩٢} تجعلنا نجزم بأنه استعمل قبل ذلك بكثير ... ويبدو أن الهدف من استخدام الغربال في غربلة الطفل ينبع

^{٩١} أبو زيد، السبوع ٢٥.

^{٩٢} في الفرافرة كانت إجابة عبد الملك سيد أحمد عن استعمال الغربال "مفيش غربال، مفيش كلام زي ده لا غربال ولا غيره. إن شا الله ما تغربل لأ إحنا هنا لا نتشاءم. لأ ممكن عملية التشاؤم دي ما تلاقيهاش هنا أبدا". عبد الملك سيد أحمد، الفرافرة، الوادي الجديد، شريط رقم ٩ بمركز دراسات الفنون الشعبية، الجامع: شوقي عبد القوي عثمان.

من وظيفة الغربال في الحياة اليومية، فوظيفته تنقية الحبوب مما بها من مخلفات وشوائب، لكي تصبح الحبوب نظيفة^{٩٣}. فهل عملية غربلة الطفل اعتقاد يقصد به تنقية الطفل من أي شر يحيط به، ومن أي عين حاسدة علقته به. أما وضع الحبوب في الغربال تحت المولود فيبدو أنها كناية عن تمنّ للوليد بأن يكون مالكا لخير كثير ورزق وفير؟ أو كما يذكر لين أن الغربلة عملية نافعة لمعدته^{٩٤}.

والطرق في الهاون أو وعاء نحاس من الممارسات المتممة لاحتفالية السبوع حيث يضربه بيد الهاون في جوانبه أو جوانب الوعاء منبها للطفل جاذبا أننيه ليستمع إلى النصائح التي تتلى عليه. وهذا ما ذكره الرواة. أم أن هذا الطرق كان يحدث لطرد الأرواح الشريرة ففي مصر القديمة كان الإله بس (Bes) إله منزلي مشوه الخلقة وكان حاميا للسيدات الحباثل وللطفل المولود حديثا، فهو يطرد الأرواح الشريرة بعيد عنهم، ويصور وهو يرقص أو يضرب على طبلية صغيرة مستديرة، والغرض من هذا أن يخيف الأرواح الشريرة ويبعدها عن الطفل ووالديه. وكان يمثل على أسرة النوم وأدوات الزينة وغيرها، كما كانت التماثم المصنوعة على شكله تعلق حول العنق^{٩٥}. أم أن هذا الطرق في الهاون الذي يماثل طرق جرس الكنيسة يقابل الأذان والتكبير في أذني الطفل؟

أما البخور فمن المعروف أنه استخدم من قديم الزمان في المعابد المصرية القديمة وفي المساجد والكنائس والأديرة والمنازل. والبخور أنواعه كثيرة فمنه على سبيل المثال: اللبان الذكر، عين العفريت، الصندل، الكافور، الفاسوخة، الشبة والمستكة. ويتعدد استخدام البخور السحرة لاستحضار الجان. كما يستخدم لطرد الأرواح الشريرة، وفي الأحجبة والتعاويد وأيضا لبث رائحة جميلة في المكان. وأيضا في لحتفالية السبوع، إلا في بعض قرى الوادي الجديد حيث يعتقد بأن البخور على حد قولهم "بيشم ريحة سرّة العيل فيؤذيه"^{٩٦}.

وبعد هذه المرحلة الزمانية والمكانية في استقرار ومشاهدة عادة مصرية كانت ممارستها قديما تحمل معاني كثيرة يعرفها ممارسوها والآن فقدت معناها لدى

^{٩٣} من يلاحظ الرجل الذي يقوم بغربلة الحبوب يجده يهز الغربال عدة مرات ثم يرفع الحبوب إلى أعلى ويتلقاها مع خبط جانب الغربال البعيد عنه في الأرض.

^{٩٤} لين ١٩٩١: ٥٢١-٥٢٢.

^{٩٥} محيط الفنون ٦٩-٧١؛ بوزنر ١٩٩٢: مادة بس.

^{٩٦} أمّنة سيد عبد الله، شريط ٤٢ الأصل ٦٣٤، وجه ثان، موط ٧١/٣/٢٦، الجامع: عبد الحميد حواس، صابر العادلي.

الأغلبية وأصبحت تقليدا ليس له في الغالب الأعم مغزى ومعنى أو تفسير يقبله السامع أو الراوي نفسه.

وإذا ركزنا تلك المعاني والرموز والمعتقدات الكامنة خلف تلك الممارسات نجد أن السبوع يتميز بطابعه الاحتفالي وهو الاحتفال الأول الذي يقابل به الوليد وتكون المشاركة فيه قاصرة على النساء والأطفال. وهو احتفال منزلي بمعنى أنه يقام بالمنزل وليس بأي مكان آخر عام أو خاص.

وتتفاوت مظاهر الاحتفال حسب ثراء الأسرة، فالأسر الثرية تكون احتفالاتها بانخة، فعلى سبيل المثال، بدلا من إلقاء عملات معدنية في صينية الماء تلقى عملات ذهبية ويزين المنزل بمختلف أنواع الزينات وكأنه فرح لعظيم. أما الأسر الفقيرة فاحتفالها فقير في مظاهره. وإن كان في ممارسته أقرب إلى الممارسات التقليدية الموروثة.

ويختلف الاحتفال بالمولود إن كان ذكرا عنه إن كان إنثى. فالاحتفال بالمولود الذكر يكون أكثر في مظاهره والفرحة به أكثر. ويرجع ذلك إلى أن المجتمع المصري كان ولا زال يفضل الذكر عن البنت باعتبار أن الذكر هو الذي سيحمل اسم العائلة وسيحتفظ بالميراث باسم العائلة ويساعد والده في الأعمال الزراعية وغيرها (عزوة) ففائدته للأسرة أكثر.

ويلاحظ في ممارسات السبوع أن أغلبها يؤدي خاصة لمنع الحسد وحماية الطفل وجلب الرزق. ولا أعرف كيف تؤدي كل تلك الممارسات لمنع الحسد، في نفس الوقت الذي يدعون فيه كثيرا من الناس لحضور هذا الحفل فضلا عن الإعلان عن المولد. فالمفروض أن من يخشى الحسد لا يعلن عما أصابه من خير. كذلك الدعاء والتمني للطفل بالرزق الوفير، في نفس الوقت الذي يصرف فيه ببذخ لا يتناسب مع الحالة المادية لصاحب هذا الحفل.

ولا يوجد تفسير إلا أنه لا بد من الإعلان عن مولد الطفل. حيث نلاحظ أن كل التغيرات الأساسية التي تحدث في حياة الإنسان المصري لا بد من الإعلان عنها. ويأخذ هذا الإعلان مظاهر الفرح في حالات الولادة والزواج ومظهر الحزن في حالات الوفاة. ولا نستطيع بأن نمضي مع "فان جنب" في مقولته بأن هذا طقس من طقوس العيور. بمعنى أن الإنسان عندما ينتقل من مرحلة إلى مرحلة فلا بد من إقامة طقوس له تعبر عن هذا الانتقال^{٩٧}. وربما يصدق هذا على مجتمعات أخرى غير المجتمع المصري. ولكل مجتمع خصوصيته وتقاليد وعاداته الخاصة والتي تعبر عنه فهي ميراث تاريخه

وليست ميراث تاريخ مجتمعات أخرى. فالمصطلحات التي تصدق على مجتمع ما ليس بالضرورة تطبيقها على مجتمع آخر.

كذلك يسعد المصري كثيرا كلما رزق بمولود خاصة إذا كان ذكرا لأنه سيساعده في العمل. والمصري بطبيعته ميال لإظهار مشاعر الفرح أو المشاركة فيه رغم ما بداخله من حزن. وبالإضافة إلى ذلك كثرة أيام الفراغ لديه أثناء مواسم الزراعة وأيضا وقت المساء بعد انتهاء عمله اليومي، وميله الطبيعي إلى إيجاد مناسبات للتجمع مع الأهل والأصدقاء، ولهنين السببين الأخيرين خلق مناسبات كثيرة لأفراحه وأتراحه.

وكذلك لاحظنا أنه لا يوجد فرق بين مظاهر السبوع عند المسلمين وعند المسيحيين، فالمظاهر واحدة والفرق الوحيد هو صلاة الطشت لدى المسيحيين وهو طقس ديني. ولكن الممارسات الشعبية واحدة عند أصحاب الديانتين وهذا دليل على وحدة الجنس والتاريخ والثقافة ولكن البعض اعتنق الإسلام والآخر اعتنق المسيحية. وهكذا نأتي إلى خاتمة القول فنجد أن تراث مصر الشعبي يثبت جذور الوحدة بين أفراد الشعب المصري مما يعتبر عامل جيد مساعد للربط بين أبناء الأمة الواحدة وهذا يدعونا محكومين وحكاما إلى الحفاظ على هذا التراث وتأصيله ولكننا في غمرة الغزو الثقافي^{٩٨} سواء من الخارج أو من أجهزة الإعلام المصرية التي تبث بقصد أو عن غير قصد قيما وسلوكا مخالفا للميراث المصري محاولة ترسيخها فضلا عن الإهمال المتعمد لمراكز البحث الخاصة بالتراث الشعبي وإعلاء أماكن الدراسة الخاصة بالفنون الغربية كالباليه والكونسرفتوار. بل والترويج لها. كل هذا أدى إلى أن يتهرب المصري من ثقافته بل ينكرها ويظهر الازدراء من أن يعتز بها ويعضدها.

فهل هذا أمر متعمد؟ ممن؟ لا نعرف. لتشويه المصري وثقافته الموروثة لسلبه من تراثه وطمس هويته تمهيدا لخلعه من جذوره لتفتيت وحدته الثابتة عبر آلاف السنين.

المراجع

ابراهيم ١٩٧١ = د. نبيلة ابراهيم، الفنون القولية الخاصة باحتفالات الميلاد والزواج والوفاة، حلقة العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية، مصر.

ابراهيم ١٩٨٢ = محمد عبد السلام ابراهيم، الإنجاب والمأثورات الشعبية في محافظة الشرقية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.

^{٩٨} ثقافة الديسكو والهامبورجر وغيرها.

ابن الحاج، المدخل = ابن الحاج، المدخل إلى الشرع الشريف، ٣ ج ، القاهرة.

ابن شهريار ١٩٠٨ = برزك بن شهريار، عجائب الهند بره وبحره، مصر.
ابن قيم الجوزية، تحفة = الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية،
تحفة المودود بأحكام المولود، مصر ١٩٧٧.

أبو زيد، السبوع = مجدي عبد العزيز أبو زيد، السبوع، بحث غير منشور.
أبو ليفة ١٩٨٩ = حظري عرابي أبو ليفة، الأغنية الشعبية في الواحات البحرية،
رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.

أرمان، ديانة = أولف أرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر، د.
محمد أنور شكري، مصر بدون تاريخ.

اسكندر، السبوع = فكري فايز اسكندر، السبوع طقوس سحرية، بحث غير منشور.
أمين ١٩٥٣ = أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، ١٩٥٣.

بوزنر ١٩٩٢ = جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، مصر.
الخدّام ١٩٦٦ = سعد الخدّام، الفن الشعبي والمعتقدات السحرية، مصر ١٩٦٦.
خيرت ١٩٦٩ = د. عثمان خيرت، قلة السبوع. مجلة الفنون الشعبية، العدد العاشر،
سبتمبر/١٩٦٩م.

سلطان ١٩٨٥ = د. عبد المنعم سلطان، المجتمع المصري في العصر الفاطمي، مصر.
شكري ١٩٧٢ = د. علياء شكري، المدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر، دراسة
لآراء وأعمال فان جنب، كتاب دراسات في الفولكلور، مصر ١٩٧٢.

صالح ١٩٦٦ = د. عبد العزيز صالح، التربية والتعليم في مصر القديمة، مصر.
صالح ١٩٨٨ = د. عبد العزيز صالح، الأسرة المصرية في عصورها القديمة، مصر.
عاشور ١٩٦٢ = سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، مصر.
عبده ١٩٧٧ = د. قاسم عبده، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، مصر.
عبده ١٩٨٣ = د. قاسم عبده، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، مصر.

فهيمي ١٩٠٧ = منصور فهيمي، أحسن الهدايات في السفر إلى الواحات، مصر.
لطفی وإبراهيم ١٩٦٨ = حسني لطفی، عدلي إبراهيم، "الأدب الشعبي". مجلة مركز
الفنون الشعبية، ٣.

لين ١٩٩١ = انوار وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة سهير
سوم، مصر.

محمد ١٩٨٩ = محمد حسن محمد، الأسرة المصرية في عصر سلاطين المماليك،
رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الزقازيق، مصر.

مصطفى ١٩٦٨ = يسرية مصطفى، الموسيقى الشعبية. مجلة مركز الفنون الشعبية،

- مونتيه ١٩٦٥ = بيير مونتيه، الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة، ترجمة عزيز مرقس منصور، مصر.
- هاشم ١٩٩٠ = عبد المطلب هاشم، حول الرقم سبعة، مجلة التراث الشعبي، العدد الفصلي الأول.
- وصف مصر = علماء الحملة الفرنسية جي. دي شابرول، وصف مصر، ترجمة زهير الشايب، مصر، ١٩٧٩.
- يوسف ١٩٨٩ = سوزان السعيد يوسف، الطقوس الدينية والاجتماعية في الفولكلور اليهودي في العهد القديم، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة.
- يونس، معجم = د. عبد الحميد يونس، معجم الفولكلور، العراق.

- Blackman, Winifred S. 1927. *The Fellahin of Upper Egypt*. London.
- Karawan, Mounira. No date. *Marriage in Athens during the Fifth Century, B. C.* Cairo University, Department of Greek and Latin Studies, Classical Papers, vol.2.
- Leeder, S. H. 1918. *Modern Sons of the Pharaohs. A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt*. London.
- Stead, Miriam. 1986. *Egyptian Life*. London.

غولة سيوه: الأرملة البكماء دراسة في التوفيق العقائدي

صابر العادلي

جامعة بودابست

من نافلة القول أن وقوع الموت في أي جماعة انسانية، يعود على الأحياء عامة، وأقارب الميت خاصة بالعديد من القيود والمحاذير والتحريمات التي تزداد صرامتها وقسوتها ومدة سريانها طبقا لدرجة قرابة الحي بالميت؛ الزوجة الأبناء الإخوة وهكذا. ومن ناحية أخرى يرتهن الحداد بمنزلة الميت من الجماعة - إبان حياته بالطبع - زعيما كان أو شيخا ورعا أو حتى مؤديا من درجة ما. ولا أظنني بحاجة هنا إلى سياقة الأدلة ولا الاستشهادات؛ بالرسوم الجنائزية من مصر القديمة حتى جنازة الزعيم عبد الناصر، وتقاليد الحداد المتبع بها حتى يومنا هذا لا يعوزها الإيضاح.

وللسيويين الأمونيين¹ كما يجدر بنا أن نسميهم شأنهم شأن أي جماعة لهم في الحداد عاداتهم التي يلتزمون عليها على أن حداد الأرملة منهم يستحق منا الدرس والبيان والغريب هو ما درج عليه السيويين من إطلاق "الغولة" اسما على المترملة لتوها بينهم. ويبدو أن التسمية - للوهلة الأولى - مجازية تتفق وما عرف عن الغيلان من التهامها لبني الانسان حيا أو ميتا. ومع ذلك فإنه لمن ظاهر القطاعة ومما يعوزه روح التعاطف تشبيه أرملة فقدت لتوها الزوج (البعل) وأبا الأطفال وباتت عرضة لكل ما يجلبه الموت - موت الزوج - من متاعب وآلام "بغولة". ومن ناحية أخرى فإن السيويين المتطيرين أشد التطير، يسعون جاهدين لعزل الأرملة إلى حد الحجر؛ ويحرم عليها الكلام، وتمنع من ألوان معينة من الطعام زاعمين بأنه بالترمل تحل في الأرملة روح شريرة لا تألو تلحق الضرر وسوء الحظ والخراب وحتى الموت بكل ما تقع عليه عيناها سواء أن كان زرعاً أم ضرعاً وإن هذه الروح الشريرة تكمن في عينيها.

"وإذا مات فرد منهم فإن امرأته تحبس نفسها عن رؤية الناس أربعة شهور قمرية وتلبس سراويل بيضاء ويصرح لخادمة صغيرة فقط بأن تحضر لها الأكل والشرب ولا تجالسها وتسمى المرأة في هذا الوقت "بالغولة" وعند نهاية المدة المعينة ينادي منادي المدينة بأن الغولة فلانة ستخرج للاستحمام في عين طاموسة في

¹ حول تاريخ سيوه واسمها انظر: Fakhry 1973:70. كما أن "واحة أمون" كما كانت تدعى في أبعبات القرن التاسع عشرة وما قبله ليحمل عقب تاريخ من الخسارة غض الطرف عنه. ولمزيد من المرجع عن سيوه El-Adly 1988:153.

صباح يوم كذا فيقعد كل فرد في داره أو مكانه ولا يبارحه حتى تنتهي مراسيم الاستحمام وتعود لمنزلها وتلبس اللعنة والرعب أي فرد أو مخلوق يقع عليها نظره قبل إتمام مراسم الحزن“ (الجوهري ١٩٤٩:١٢٣)٢.

بانقضاء زمان حداد مقرر، يبدأ بالتطهر وينتهي به -كما سنعرض لذلك تفصيلا. تعود الأرملة إلى طبيعتها، وتصبح وهي لا يخشاها الآخرون وتعاود الكلام وتستعيد حريتها بانتهاء ”الحجر“ وفي كثير من الأحيان لا تعمد من يخطب ودها ويتخذها زوجة.

إن حداد أرامل سيوه هو بذاته أهل للاهتمام وجدير بالبحث خاصة وأنه ليصعب علينا إن لم يستحل أن نجد له نظيرا أو شبيها في الثقافات المحيطة بسيوه، سواء منها المصرية إلى الشرق أو غيرها من ثقافات بربرية إلى الغرب. وي طرح سؤالان أولهما: ترى ما هي العقائد المستترة الكائنة وراء حداد ”الأرملة الغولة“؟ وثانيهما أصل العادة ومنشؤها.

هذا وقد توفر المزيد من المعطيات، بفضل تلك البحوث الميدانية التي نظمها مركز الفنون الشعبية - القاهرة، منذ أواخر الستينيات - وقد شاركت أنا أيضا بنصيب متواضع فيها مما يكفل لنا الفرص لتوصيف هذا الحداد والذي إليكم أهم وقائعه: تطهير استهلاكي:

بخروج جثمان الزوج محمولا على الأكتاف إلى مثواه الأخير في موكب جنائزي قوامه الرجال، لا يلبث عند العصر أن يخرج من نفس الدار موكب آخر عماده قريبات المتوفي وجاراته يضم أرملة وقد التحق بخدمتها للتو وصيفة من أصل زنجي تسمى ”الشوشان“؛ قبل خروج الموكب فإن رجلا من أهلها يعلن من على سطح الدار ”الغولة فلانة طالعة“ تحذيرا قاطعا لإخلاء الطريق لموكبها موجه الى كل هؤلاء المرعوبين من الشر الكامن فيها. وبينما تتوجه الجنازة إلى المقبرة ويغلب على مشاركيها التسليم بقضاء الله وقدره وتسودها روح الجلد والصبر، يتوجه موكب الأرملة إلى ”عين طاموسة“^٣ ويغلب على الموكب الشعور بالفجيعة والفقد ويعلو صوت النحيب والصريخ وبكاء الميت أحر البكاء.

عند العين تكفكف النسوة الدمع مؤقتا ريثما تنزع الأرملة ما تبقى عليها من حلي وأدوات زينة وتنضو عنها ملابسها كلها وتغتسل في مياه العين بمساعدة ”الشوشان“ وتوجيها.

٢ ورد ذكر الغولة بكيفية وأخرى في أعمال كل من Fakhry 1973:62-63، واكد ١٩٤٩:١٢٢-١٣١.

٣ قارن الجوهري ١٩٤٩:١٢٤.

بعد الاغتسال ترتدي الأرملة ملابس حدادها والتي على عكس ملابس الحداد في الشمال الأفريقي كله بيضاء عبارة عن سروال أبيض فضفاض يصل الى رسغي قدميها، وقميص يطول إلى ما تحت الركبتين - وكلاهما عار من أي زينة أو تطريز (الجوهري ١٩٤٩:١٢٣) على عكس ملابس الحياة السيوية السوداء الغنية بتطريز تقليدي على هيئة سرّة تنبثق منها أشعة، حول فتحة الثوب، ويغلب على التطريز الألوان الحمراء والخضراء والصفراء - تغطي الأرملة رأسها وتحجب عينيها بطرحة كبيرة، ويرتد الموكب عائداً إلى دار المتوفي - ولسنا بحاجة إلى القول بأن النسوة يعاودن العويل من جديد. ولا يليق بالأرملة - وكيف؟ أن تتلفت في أي اتجاه.
الحجر:

بوصول موكب والارملة إلى بيتها يغلّق دونها باب حجرة أعدت لهذا الغرض تضم ضرورتها. هنا ستقضي طوال حدادها معزولة كل صلتها بالعالم الخارجي خادمتها ووصيفتها الزنجية الأصل "الشوشانة".

تقدم الشوشان للأرملة الطعام في طبق خاص ولا يشتمل طعامها لحماً أبداً. وعند دخول الشوشان على الأرملة حجرتها فإنها لا تجرؤ أن تدخلها بوجهها، بل تدخل على الأرملة بظهرها تحاشياً لعينيها. ولا تجالس الشوشان الأرملة ولا تتكلم معها - فما يجوز للأرملة الكلام، ولكن للضرورة أحكامها - وهكذا فإنه في الأحوال التي لا محيص عنها يمكن للأرملة التكلم مع هؤلاء الرجال المحرم عليهم الزواج منها (الجد، الاب، العم، الخال والأخوة) ويكون الكلام من وراء الباب المغلق.
ولم يعد العزل أو الحداد هذا كما كان في الماضي أربعة أشهر قمرية، فلقد بات أربعين يوماً في أيامنا هذه^٤.

بعد انقضاء الأربعين على وفاة الزوج، وبدء الحجر في المساء يخرج منادي سيوه مصحوباً بغلام قارعاً طبلية صغيرة طائفتين بأرجاء سيوه - البلدة - وأطرافها معلنين خروج "الغولة فلانة" في اليوم التالي.
في اليوم التالي يعتلي أحد الرجال من أقارب الأرملة سطح بيتها صائحاً قدر استطاعته "الغولة فلانة طالعة".

إن تلك الحملة من الإعلان والتحذير لهي بالفعل من قبيل تحصيل الحاصل وذلك أن كل رجال سيوه كانوا قد غادروا بالفعل البلدة إلى بساتينهم على حين تغلق النسوة الأبواب على أنفسهن وعلى صغارهن.

وتخلو الحواري والطرق المنتظر مرور الموكب بها من الدار إلى العين من كل حيّ عدا بعض الصبية العابثين الذين يهرولون سابقين موكب الارملة هاتقين "الغولة

^٤ راجع الجوهري ١٩٤٩:١٢٣؛ Fakhry 1973:62-63.

جايلكم. خبّوا عيالكم“. ويظهر موكب الأرملة على الصورة التي عرفناها، ويبدو العويل على أشده وكأن الميت قد خرج هو الآخر لتوه.
التطهر:

يصل الموكب من جديد إلى عين طاموسة وتخلع المرأة زي حدادها وتستحم في العين وتغتسل، وترتدي ملابسها المعتادة، ويرتد الموكب عائدا. وإذا تصادف أن كانت العين المذكورة بعيدة جدا فإن الأرملة الغולה تصطحب إلى عين تلحرام.
الخلاص: ”الخروج من حد الغولة“^٥:

إن انقضاء الحداد واستحمام الأرملة وخلعها لملابس حدادها لا يعني أن خشيتها والخوف منها قد زال، أو أن روح الشر هي الأخرى قد زالت. إن الخلاص الحقيقي وتحرر الأرملة لا يكون إلا بوقوع الشر والضرر بكائن ما. وكما رأينا فإن الجميع اتقوا الشر بتجنبه. وهكذا فإن أهل ”الغولة“ لا يعدمون الحيلة والوسيلة للتغريب بغريب يسوقه حظه البائس إلى المرور بدار الأرملة المتربصة فوق سطح دارها ممسكة بقطعة من جريد ملقية بها على التعيس البئيس هذا. فإن أصابته الجريدة فإن روح الشر تزايلها تماما وتعاود سيرتها الأولى. وإذا لم تسق الأقدار بغريب، فثمه فقير يتطوع للمهمة نظير أجر ما.

هذه هي وقائع حداد الأرملة من السيويين، والآن ترى ما الذي يدفع السيويين إلى هذا الخوف الرهيب من الأرملة الى حد تسميتهم لها بالغولة؟ ولا بأس علينا - ولو مؤقتا - من قبولنا بالتفسير المحلي أي السيوي لهذا الخوف، الخوف من عينها أو لنقل الحسد.

”يعتقد أهل سيوه كثيرا في الخرافات والسحر والتنجم في كل أحوالهم ومعيشتهم، فعين السوء دائما أمامهم ويخافون الحسد والجن والعفاريت، ويعلقون علي أكثر منازلهم وحيواناتهم ونخيلهم وينابيع المياه تمانم وتعاويذ تمنع الحسد وتمنع العفاريت كحافر جمل (خف) أو كرجل ميت أو رأس حمار أو قرني غزال أو قطع مكسرة من الخنزف والفخار ويحمل كل فرد بلا استثناء الأحجية والتمانم تقريبا“
(الجوهري ١٩٤٩: ١٢٣).

والحسد - دون الدخول في التفاصيل التي لا حاجة بنا إليها - هو الاعتقاد بأن كل ما هو جميل وخصب، كل ما هو فحل، كل ما هو مزدهر مثمر ويافع كل ما هو ناجح جانب وخلاب، سواء كان إنسانا زرعاً أم ضرعاً أو عقاراً عرضة للخراب

^٥ شارك الكاتب في جمع مادة جديدة عن ”الغولة“ ١٩٧٠، كما أن مركز الفنون الشعبية (الأرشيف) يضم المادة التي رواها ”داود حيون“ وغيره. انظر أيضا 1983:195-204.El-Adly.

والمرض والموت والزوال إذا أصبح موضوعا لحسد، إذا وقعت عليه عين اشتهاه أو حقد وعبر عن ذلك شفاهها ولو بمجرد التأوه.

والحسدة عادة نورو حواجب متصلة وأسنان مفروجة ولحي جرداء {أعوذ بالله من واحد أجرودي عينه زرق وأسنانه فروج} (Seligmann 1910:I, 82).

إن أول الإشارات الى الاعتقاد في العين والحسد يرجع إلى الألف الثالث قبل الميلاد فيما حوت كتابات مسمارية آشورية بابلية عن السحر وقتها (Kriss & Kriss 1962:70) وبعدها عرفت طريقها الى العرب وفيما بعد أصبحت جزءا من التراث الاسلامي.

وجاء إقرار كتب مقدسة لها بالمشروعية وأكسبها مصداقية مطلقة (القرآن الكريم سورة ١١٣) فضلا عن احاديث شريفة: {العين حق، إن العين لتدخل الجمل القدر والرجل القبر... الخ.}٦.

إن أنجع دواء ضد الحسد هو تجنبه وتوقيه وذلك بالظهور في مظهر لا يحسد الانسان عليه، ولا يثير غيره الآخرين. ولهذا يظهر أبناء الميسورين في ملابس تدعو للثراء ويلبس الصبية من الذكور ملابس أطفال إناث. وتوفر التماثم حماية دائمة وثابتة ضد العين وكذلك "العبارات" (الفورمولات) ذات الطبيعة المباركة او السحرية "ما شاء الله... الخ. وإذا وقع الحسد ومرض الانسان أو الحيوان، فان ممارسات سحرية تأخذ طريقها لتشخيص الحاسد ثم إخراج عينه.

ولا أسعى هنا لدراسة الحسد، فهذا موضوع قد استهلك بحثا وفضلا عن المراجع الاساسية التي أوردناها - فإن لي أطروحة مستفيضة منه٧. إن ما يهمننا هنا هو أن الحسد والقدرة عليه وإتيانه ليس صفة تورث أو تكتسب بعد ممارسة أو حادث، ولا يمكن حياتتها بالتدريب أو المران، إنما هو طبع أو جبله يولد بها الإنسان. وهكذا فإنه لا يكون بمقدورنا القبول بالزعم أن الأرملة قد تحولت في لحظة - لحظة احتضار زوجها - إلى غولة تهلك الانسان بلحظها، وإنه يجب علينا أن نبحث في سبب معقول يجعل الرجال يهربون من طريقها- أولا عند خروجها الأول لبدء أو استهلاك حدادها متوجه إلى العين، ثم عند خروجها الثاني بعد انقضاء الحداد. يجب أن يكون واضحا لنا أن الرجال هم الذين يتجنبون الأرملة. والدليل على ذلك أن الأرملة لا تخرج وحدها في كلا المرتين إلى العين ولكن مصحوبة بكوكبة من النساء من

٦ انظر البيضاوي، تفسير ٧٥٥: 93 David & Weill 1939.

٧ El-Adly 1981; Róheim 1984:465-480: يورد في هذا الفصل معلومات عن الحسد في المجر وترنسلفانيا ورومانيا وغيرها جذيرة بتعرف الباحثين العرب عليها وهي: جملتها قريبة من تلك التي تعرف، وقد قمت من جانبي بترجمة المقالة والله مستعان فيما يتعلق بفرصة نشرها.

أقارب زوجها وأقاربها، فما بال أولئك النسوة لا يخشين "الغولة" التي تذهب عينها بالحياة؟ وإذا تزودنا بقدره على التجريد، لتوصلنا إلى جوهر حداد الأرملة هو اعتزالها - أو عزلها (وأعترف أنني أميل - وعندي أسباب للزعم بأنها تعتزل ولديها هي الأخرى أسبابها، وصبرا). إن هذا الاعتزال أو الحجر يطول لاربعة أشهر قمرية، وعشرة أيام (في أيامنا هذه ٤٠ يوما). كما أنه على الأرملة ألا تتكلم أبدا، ولا حتى مع وصيفتها التي لا تجالسها. ولكن عند الضرورة فهناك من يمكن للمرأة الكلام معهم (مع الاحتياط الكافي، الباب المغلق - توقيا للعين! هكذا) إن هؤلاء هم أقارب "الغولة" من الرجال الذين كنص الشرائع والتقاليد على عدم الزواج بهم (الجد - الاب - الأخوة الأعمام - الأخوال) أو لنسبي الآن لأشياء بمسمياتها، ولنقل: إن التحريم تحريم للاتصال الجنسي مع الأرملة، أو بالأدق محظور على هؤلاء الرجال الذين يمكن أن يقيموا علاقة جنسية بها، محظور عليهم الكلام معها. وثمة معلومة جد مهمة في حالتنا هذه، ذلك أن المعجم العبري يفسر الاشتقاق: أرملة - أيم < איל (איל) > - أرملة (איל) < אيل (איל) > أرملة (איל). أياكم وأرمل من جذر واحد على أساس أن الأرملة بكاء - لأنها لا تجد من تتكلم معه بعد وفاة الزوج (هكذا)^٨.

طبقا لكل ما أوردناه فإننا لا يمكننا أن نقبل بالتفسير السيوي لتحاشي الرجال للأرملة بأنه الخوف منها، على اعتبار أنها أصبحت نجسة مثلا (كما يبدو عند الاستهلال بالاغتسال) أو أننا أمام تطير هائل - ليس غريبا على السيويين - يدفعهم إلى تجنب كل من كانوا طرفا في عملية الموت، أو لنقل أننا أمام "خشية السحر التماطي" القائم على أن النتائج من جنس المقدمات، فإن الأرملة "شؤم" يهدد الرجال الآخرين ستأكلهم كغولة. وبحض هذا يسير تماما، فلماذا لا يتجنبون الأرملة (الذي يتسبب في موت زوجته). أي أننا لسنا أمام التطير من الموت.

والحق أن أصل العادة -اعتزال الأرملة - إنما هو خوفها هي على نفسها. وأن تجنب الرجال لها أصله الخوف عليها وليس الخوف منها. وهذا ما نسعى الآن لإثباته. إنه ومهما بدا - شديد الغرابة - زعمي هذا، ذلك لأنه هناك ثلاث عقائد رئيسية قد تداخلت وكادت تتحد كلها في ظاهرة الغولة. فكما بينا فإن الحسد والإيمان بالعين قديم قدم الشعوب السامية ذاتها - الإيمان بالجن والعفاريت والغيلان هو ملح أساسي لكل ثقافات الشمال الأفريقي (Westermarck 1926:11)، وبقي خوف آخر لم ينتبه إليه أحد - ألا وهو خوف شبح الميت، وهذا هو بيت القصيد.

^٨ قارن فريزر، الفولكلور ج ٢. إنني مدين للعالم جيمس فريزر بتنبهه إلى احتمال هذا الاشتقاق ومدين للأستاذ الصديق د. افي شفتيل - جامعة ليدز - بمساعدته على استجلاء هذه النقطة. انظر القاموس العبري (Gesenius 1853:52-53): الأرملة بكاء لأنها لا تجد من تتكلم معه.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: لماذا تلتزم الأرملة الصمت مدة تطول أو تقصر بعد وفاة زوجها؟ ألا وهو الخوف من جذب نظر شبح زوجها الخطير وهذا السبب يعزوه هنود "بلاكولا" في وضوح لاتباع هذه العادة: كما تقسر به قبيلتا "نماتجيرا" و"كايتش" عادة طلاء الأرملة جسدها بالرماد. فالهدف الاساسي من وراء هذه العادة هو فيما يبدو، إما الرغبة في تضليل الشبح أو مضايقته وطرده (فريزر ١٩٧٤: ١٢٤).

"كما أن الأرامل عند قبيلة "كوتو" وهي إحدى القبائل التي تسكن الكونغو، تعلن الحداد على أزواجهن مدة ثلاثة أشهر قمرية. وفي هذه الفترة يخلق شعورهن ويجردن أنفسهن من كل ملابسهن، على وجه التقريب، ويطلقن أجسادهن بالجص، ويقضين الشهور الثلاثة الأولى في بيوتهن صامتات" (فريزر ١٩٧٤: ١٢٠).

الحق لو أن فريزر كان ما زال حياً بيننا الآن لاعتبر نفسه غنيا بتلك المعطيات الجديدة عن "غولة سيوه". وقد يكون هناك من يقول أن مدة الحداد هذه بطولها هذا، هي تأثير إسلامي - وبالتأكيد فإن سيوه عرفت الإسلام في القرن الخامس عشر على الأقل. {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم..} سورة البقرة آية ٢٣٤. أي أننا أما "العدة" هنا بمعنى التثبث من الحمل وبالتالي نسب الوليد المنتظر.

وغرابية ملابس الحداد - بيضاء وعلى عكس كل الثقافات المجاورة - لا بد أنه تطور من عادة طلاء النساء أجسادهن بالجص - ونكاد نزع أن الذهاب الى العين استهلالا للحداد - إنما اقتضته ضرورة الذهاب الي مكان خلوي وبعيد لطلاء جسد الأرملة أو أجساد الأراامل بالجص.

إن كلا افتراضاتنا لا تقف على قدم إذا لم نسارع بإثبات المصدر الذي أخذ عنه السويون بعادة الحداد الغربية هذه، والتي تتفق على وجه كبير مع حداد قبائل "كوتو" هذه من الكونغو.

لحسن الحظ فإن واحدا من أهم طرق التجارة المتجه شرقا وغربايمر بالهضبة الليبية إلى سيوه ويحمل اسما غربيا، "مسرب العبيد" إشارة جلية الى استخدامه طريقا لتجارة راجت في أواخر القرن الخامس عشر مارس فيها العرب تجارة رق أسود ناجحة من أفريقيا الغربية عبر هذا المسرب، حيث أصبحت سيوه مركز ترانزيت مهم لهذه التجارة.^٩

^٩ انظر الجوهري ١٩٤٩: ٢١٤; El-Adly 1983:121-125. عن ظهور العبيد في سيوه ومكانتهم الاجتماعية والور الذي لعبوه في الثقافة لسيوية. وانظر الخريطة لمرفقة: تجارة لعبيد (Lombard 1975:203).

إن هذه التجارة تركت بصماتها عرقيا وثقافيا على السيويين، فإن الأصول الزنجية يبلغ عددها ثلث السيويين تقريبا. وقد بدأ ظهورهم في الواحة بشراء بعضهم للعمل في بساتين الأغنياء، والتحتت النسوة بخدمة الدور، ورويدا رويدا مارس الزوج الحرف المتدني (الدنيا) في الواحة: تطهير العيون والمصارف، الجزارة، الحدادة، النجارة، حفر الآبار.. الخ (El-Adly 1983:121-125).

وبمرور الوقت - فإن - الأقلية الزنجية - الحاملة لثقافتها- كونت بالتزاوج بينها وبين بعضها أولا ثم مؤخرا مع فقراء أقلية لها ثقافتها المميزة. ومارست هذه الأقلية شعائرها المتعلقة بالموت وغيره، والتي بدأ السيويون في الأخذ بها هم أيضا بالتدريج طبعاً، وليس هناك أبلغ من وجود "الشوشان" الوصيصة أو الخادمة في هذه الممارسة والذي تشير بجلاء الى الاصل الافريقي لهذه العادة (واللفظة مستخدمة على نطاق واسع في مناطق بربرية عديدة) مشيرة بصراحة الى زنجي خادم أو وصيف (Boris 1951:118-119).

وليست هذه هي المرة الأولى التي تتبنى فيها طبقات أعلى ثقافات أو ممارسات من ثقافات أدنى. ولنا في دخول الزار الى مصر مثلاً لذلك. فقد بدأ أول ما بدأ في حريم الخديوي حيث نقلته خادمت زنجيات ثم تبنته الطبقة العليا في المجتمع. وبعد ذلك انتقل إلى الطبقات الدنيا، كما أنه في حالات عديدة فإن "الكودية" - شيخة الزار - عريفة السكة وغيره من الأسماء يشير غالباً الى رئيسة او مشرفة أو ساحرة من أصل زنجي. ويمكن أن نعبر عن خط تواز < كودية = شوشان. ويبقى سؤال - لا أملك الآن جواباً عليه - ألا وهو، لماذا لم ينتشر مفهوم الغولة في مجتمعات أو ثقافات بربرية أخرى التحق الزوج بها؟ لا سيما وأن الشوشان تشير صراحة الى اسم لخادم زنجي خارج سيوه أيضاً، إنها تلك الخصوصية السيوية ولعل المزيد من المعطيات قد يدعم فرضيتي ولعله ينال منه ولكن تلك قضية أخرى.

ولا يبقى الآن إلا أن نعالج مفهوم "الغيلان" أو الاعتقاد في وجودها^{١٠}. والمفهوم العام هو أن الغيلان كائنات غير آدمية مهولة الشكل هائلة، مذكرها غول ومؤنثها سلعوة والمعتقد أن العامة قد جاءت بالمؤنث "غولة". أما كتب التراث فتصف الغيلان بالقدرة الهائلة على التشكل بالدرجة الأولى، وبولعها بالتهام لحم الانسان حياً كان أو جثّة. وتتصف بالمكر الشديد والدهاء أيضاً. وتعتمد الغيلان الى اضرار النيران في الصحراء فوق التلال لتضليل سراه الليل لتبتطش بهم وتزدرهم. وغالبا ما تظهر في هيئة شيخ جليل يؤنس المسافرين على وحدتهم، ويتجانب معهم أطراف

^{١٠} EI² 1078؛ وعن قدرة الغيلان على التلون، التشكل، ومعلومات أخرى مثيرة انظر الجاحظ، حيوان

الحديث الذي عادة ما يتطرق طبعا للحديث عن العفاريت والغيلان، ويروح الانسان يصف لرفيق دربه كيف أن الغيلان بعين واحدة وبخصلة شعر هائلة تتدلى على وجوههم وأنها في العادة ذات أرجل عنز مشعرة وتنتهي بحافر. وهكذا ينحني الشيخ المهيب مشمرا عن ساقين مشعرتين عنزاوتين منتهيتين بحافرين.

والطريف أن المفهوم التقليدي عن الغيلان - وهذا ما يهمننا هنا - انعكس في اللغة أيضا فتقول العامة عن بشع الخلقة قبيحها "غول" ويوصف النهم الشره بأنه "غول عليه" وللنهي "ماتغولش" والف ليلة وليلة مليئة بالغيلان التي تنام حولا وتصحوا حولا وتسمن النخاف لتزدردهم. وعلى مستوى الحوادث المروية في أيامنا هذه فان "الجنية" أمنا الغولة تقول للفتى الاريب الفطن "لولا سلامك سبق كلامك لكنت قرقشت لحكم وعظامك"^{١١}.

والملمح الثالث الهام للغيلان - وهو ليس من أهمية ثانوية - هو معاشرة الغيلان للادميين وبالعكس جنسيا. وأحيانا أيضا في صورته لواط. وكل ريف مصر يعرف بحشد من حكايات لا تنتهي - بحورتي عشرات النصوص - عن جنيات، عفاريت مؤنثة، أخت، سلوعة، غولة، أيا كان الاسم تنتخب الفحول من الرجال لعلاقة جنسية - ولأن هذه المخلوقات غير آدمية تتصف بالنهم ولا تعرف معنى القناعة تعمد بعد مدة الى قتل العشير الآدمي، الذي ما يلبث أن يعثر على جثته طافية فوق أسطح المياه أو في الابار والسواقي أو عند أطراف البلدان بعد استهلاكه جنسيا (حواس والعادلي ١٩٧٠: ٧٥-٧٨).

مع أن الخيال الشعبي لم يترك الغيلان وحدها في الساحة تصول وتجول - آكلة فعلا أو رمزا الإنسان - وأي انسان. وهناك وإنما الفلاح "العفريت" الذي يفطن إلى أن الأتان "الحمارة" التي ترعى برسيمه تنتظر لحظة التفرير بالفلاح، عندما يفطن إلى أنه إزاء جنية أو غولة - فالحدود هنا مائة تماما - يسرع بوضع منجله أو شرشرته في شديقها، وهكذا تفقد قدرتها على التلون والتشكل ومن ثم يحملها برسيما ويستخدمها ويعود ظافرا منتصرا وما أن ينزع منجله من شديقها حتى تتضخم تكبر لتبلغ سطح داره وتهرب. وبالتأكيد فإن هذا يذكرنا بتأبط شرا الذي عاد يحمل الغول. ولا بد أن العلاقة الجنسية بتلك "الحوريات الشريرات" خاصة تشغل الخيال الشعبي أيما اشغال وإليكم هذه الحكاية النمطية.

"يفطن صاحبنا - عشريها - إلى أن العلاقة (بالجنية) الغولة قد وصلت إلى نهايتها وإن عليه ما أمكنه ذلك الخروج من العلاقة سالما. فيذهب إلى لقائها عندما

^{١١} راجع أرشيف مركز الفنون الشعبية: حوادث، غولة.

تظهر له بشعر فاحم كالليل وبشرة كالحليب تنير الظلمة وتدعوه إلى المواقعة فيعمد هذا إلى وضع "اللنتوت" (وتد خشبي صلب يوضع في نير المحارث وخلافه لتشد إليه الدابة) في حياها (فرجها). وهكذا تقضم الغولة اللنتوت، ويهرب فلاحنا الحويط هاتفا انه اللنتوت اللنتوت.^{١٢}

والحكاية الأخيرة بالغة الدلالة - وتعتبر عن نفسها - فهي تصف ببراعة الخوف من الفعل الجنسي ومن نتائجه. الاستنزاف؛ وما زال بعض الآباء من معارفي - بالتحديد - من تلوانة وسط الدلتا يمنعون أبناءهم الشبان من النوم مع زوجاتهم في ليالي الدخلة وغيرها ويبدو أنهم ينظمون العلاقة الجنسية تنظيما فعالا؛ على أن قصة اللنتوت ودلالاتها تكشف تماما عن "خوف الخضاء" - وأعرف أنني بهذا أجلب حملات استنكار لا يعلم إلا الله مداها ولكن ما الحيلة ونحن من أبناء ثقافة - يبلغ الحياء فيها - حد التحريم لتناول موضوعات بعينها. وإذا أردنا التخفيف من التعبير "خوف الخضاء" فلنتقل إننا جميعا مختونين وإن خبرة الختان هذه شئنا أو لم نشأ تعيش تحت الوعي أو تنتحي ركنا من العقل الباطن ولكنها ما تزال تفعل فعلها، وما اللنتوت - وأنا آخذ هذا جديا - إلا انعكاسا لخوف تحت الوعي من الخضاء.

والسيوييون شأنهم شأن البربر الآخرين، لا يخشون شيئا أكثر من خشيتهم للعين والجن وما خرج من معطفها؛ والجن القادرة على التشكل قد تكون الزوجة في صورتها الأرملية، ثم أكلته واستهلكته وأصبحت غولة.

وتصورى هو أن الزوج من غرب أفريقيا - وهذا ثابت تاريخيا كما أشرنا - قد نقلوا للسيويين ممارستهم التي تكشف عن الخوف من شبح الميت؛ وكثير من الممارسات ما زالت باقية بيننا - ظاهرها الرحمة والتكافل وباطنها الخوف من الميت وإبعاده وترضيته أيضا. من ذلك ما جرى عليه العرف الساري حتى اليوم بتوزيع ملابس الميت على الفقراء، وليس على أهله من الفقراء، وملابس الميت لا يرثها الأبناء بل توزعها أرملة بمعرفتها - وحتى هذا في المجر - فقد قدم لي شخصيا "ملابس موتى" كهدايا، من عائلات مجرية وكرواتية وصربية الأصل تربطني بهم علاقات مودة وجوار والمقصود بذلك بالطبع إبعاد كل ما هو وثيق الصلة بالميت، طرده حتى لا يتعرف على بيته.

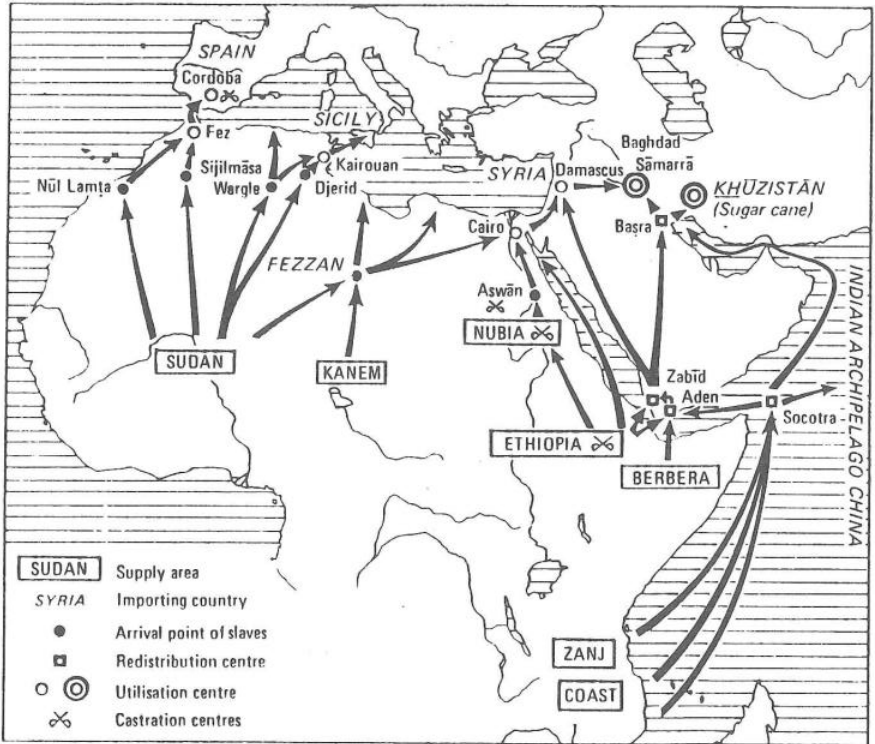
وثمة تقليد هام له دلالاته هو الآخر يمارسه يهود المغرب خاصة فإن الأرملة منهم التي يموت أولادها الواحد بعد الآخر يملأ فمها بالتراب (الزعفراني ١٩٨٧: ١٠٢).

^{١٢} أول من نبهني إلى هذا النمط الصديق الأستاذ حواس.

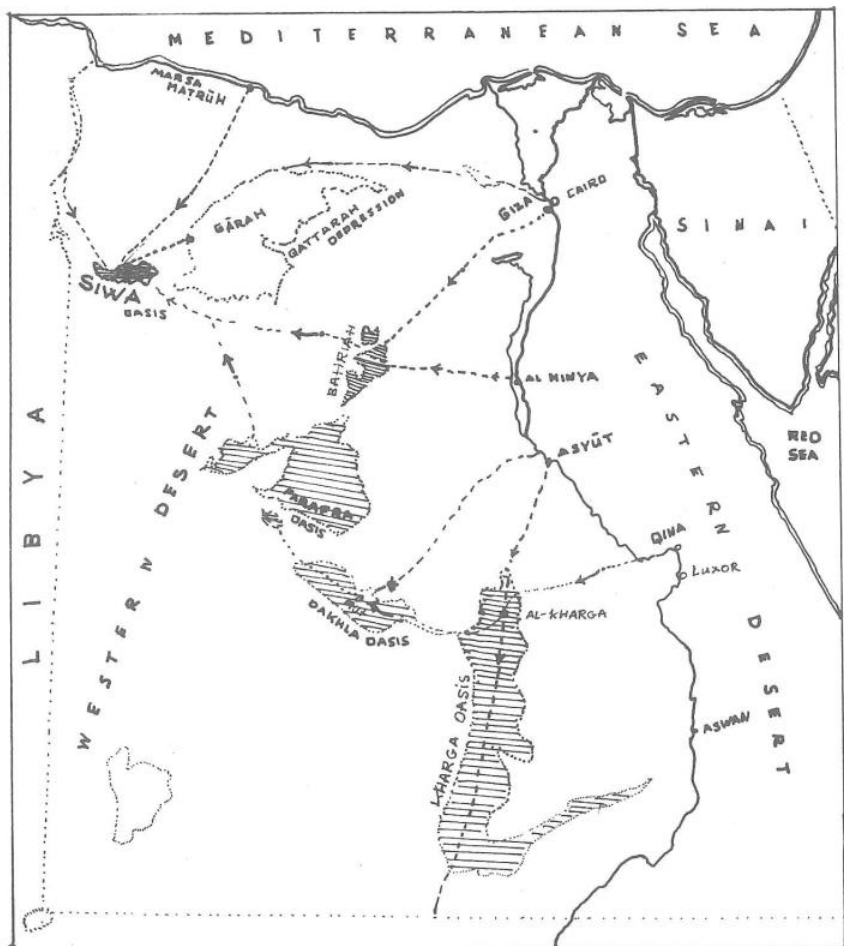
والأمر واضح الدلالة - وهو خوف أن تدعوا الميتة إلى العالم الآخر شابا آخر - أو أنها أكلت أطفالها، واستوجب الأمر ألا تتمكن من فتح فمها وذلك بحشوه بالتراب. وكذلك يسود الاعتماد في واحة البحرية في مصر - وهم لهم نفس عقائد السيويين في الجن والعفاريت وغيرها - أنه إذا مات رجل منهم سيتبعه موت شاب، ولهذا يوضع في فم الميت قطعة من النقد، أو يدفن معه بصلة، أو يدق مسمار حداثي كبير عند رأسه بعد دفنه^{١٢}.

وثمة حادثة هامة يوردها لين (Lane 1978:510-511) عن قصة الولي الميت الذي لا يريد مغادرة البيت إلى قبره وهكذا يجري تضليله (بتدويخه) بالدوران بسرعة بنعشة ثم الانطلاق فجأة به إلى المقبرة؛ أليس هذا خوف من شبح ميت، أو بقايا الخوف. وفي سيوه ألا يمكننا أن نفهم وظيفة الصبي ضارب الطبل الذي يصحب المنادي على أنه مطاردة لروح الميت ليهرب من طريق أرملته المتوجهة للعين. إن وعودة إلى تصورنا فإن السيويين المتبنين لتقاليد زنجية أصلها خوف الميت، وبالطبع فهم لا يعرفون بمنشأ العادة وأصلها، ولا حتى الزوج أنفسهم ممارسوا العادة ولم يجدوا سبيلا إلى استمرارها إلا بإسقاط معتقداتهم الأصلية عليهم؛ خوف الجن والغيلان، وخوف الحسد؛ فهذا المزج المركب المعقد، ولكن من السهل الكشف عن جنوره.

^{١٢} Fakhry 1974:53. يورد فخري أيضا - نفس المرجع - صورة بالغة الضلالة لتعش وقد قلب حتى لا يحمل موتى من جديد، سحر تماثلي وهكذا يذكرنا بالأرملة التي يحشى فمها بالتراب حتى لا تأكل أولادها وقد ماتوا في حياتها. أما عن بصلة مع الميت ويحتمل أن هذا من بقايا دفن متعلقات الميت معه. وأما وضع النقود فإن Röheim يبررها بأن أجر النوتى الذي يحمل الميت إلى العالم الآخر عبر نهر.



خريطة توضح مسار تجارة العبيد خاصة من غرب السودان مروراً بالهضبة الليبية عبر
 فزان نحو سوريا إلى سيوه. (Lombard 1975:202).



الموقع الجغرافي لسيوه وأهم الطرق الصحراوية المؤدية إليها.

المراجع

- أمين، أحمد. ١٩٥٣. قاموس العادات والمعتقدات المصرية. القاهرة. البيضاوي، تفسير. القاهرة، ١٣٠٥هـ.
- الجاحظ، كتاب الحيوان. القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- الجوهري، رفعت. ١٩٤٧. أسرار من الصحراء الغربية. القاهرة.
- حواس، عبد الحميد وصابر العادلي. ١٩٧٠. "الظواهر الفولكلورية في البحيرة".
الفنون الشعبي، عدد ١٧.
- الزعفراني، حاييم. ١٩٧٨. ألف سنة من حياة اليهود في المغرب. ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم. الدار البيضاء.
- فريزر، جيمس. ١٩٧٣. الفولكلور في العهد القديم. ج ٢. ترجمة نبيلة ابراهيم. القاهرة.
- Boris, Gilbert. 1951. *Documents linguistique et ethnographiques sur une région du sud tunisien (Nefzaoua.)* Paris.
- EL² = The Encyclopaedia of Islam*. New edition, edited by H. A. R. Gibb et al. Leiden, 1960-.
- El-Adly, Saber. 1981. *Az amulett a mai Egyiptomban*. Budapest. [التمايم
في مصر المعاصرة]
- . 1983. *A Siwa-oázis kultúrája*. Budapest. [ثقافة سيوه]
- . 1988. "Tigrahit - Tisyahit: The Harvest and Fire Festival in Siwa". *The Arabist (Budapest Studies in Arabic)* 1.142-157.
- Fakhry, Ahmad. 1973. *The Oases of Egypt*. I., *Siwa Oasis*. Cairo.
- . 1974. *The Oases of Egypt*. II., *Bahriyah and Farafra Oases*. Cairo.
- Gesenius, W. 1853. *Hebrew and Chaldee Lexicon*. London.
- Kriss, R. & H. Kriss. 1962. *Volks Glaube im Bereich des Islam*. Vol. II. *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*. Wiesbaden.
- Lane, Edward W. 1978. *The Manners and Customs of Modern Egyptians*. London.
- Lombard, Maurice. 1975. *The Golden Age of Islam*. Transl. by Joan Spencer. Amsterdam.
- Róheim, Géza. 1984. *A búvös tükör*. Budapest. [المرآة السحرية]
- Seligmann, S. 1910. *Der böse Blick*. Vol. 1., Berlin.
- Westermarck, E. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. London.

b/ Morocco

THE SEVEN SAINTS OF MARRAKESH TALES AND TRADITIONS

Mariëtte Errazki-Van Beek*

Leiden University

"I went to the Seven Saints". In Morocco, this expression is synonymous with: I went to Marrakesh. Marrakesh is a city in the south of Morocco. In 1992 I carried out a small-scale research concerning the Seven Saints of the city. One might be already familiar with the Seven Saints which were described by de Castries in his well-known article that was published in *Hespéris* (1924). He writes among other things that this group of seven patron saints did not arise spontaneously from popular worship, since it was institutionalized by the Moroccan authorities in the seventeenth century A.D. as a reaction to the existence of another group of Seven Saints which were considered to form a threat to the royal supremacy in the region; those were the seven of Regraga. The Regraga form a Berber tribe which maintained a close relation with the Chiadma, another Berber tribe. Both tribes belong to the bigger family of the Masmouda-Berber. Their territory is an area north-west of Marrakesh. At that time the rebellious Chiadma had just overthrown the dynasty of the Saadian sultan and this victory strengthened their belief in their Seven Saints. The new sultan, Mulay Isma'îl, tackled the problem in a rather different way. His idea was to institute a rival group of Seven Saints in Marrakesh. The saints who are now the seven patrons of the city had already past away for a longer or shorter time: ages stand between the lives of some of them. They were already venerated by the people as was the case with many other saints, but they were more or less chosen randomly to become the patron saints of

* The writer is an M.A.-student at the Department of Languages and Cultures of the Islamic Middle East of Leiden University, The Netherlands. Her thesis deals with the same subject as this paper and will probably be published at full length later on.

Marrakesh. They were buried in a circle across the city and a kind of tour along the Seven Saints was introduced for the pilgrims to be performed. One has to start at Sidi Yusuf ben 'Ali's shrine, and after that visits to Qađi 'Iyađ, Sidi bel 'Abbas, Sidi ben Sliman ž-Žazuli, Sidi 'Abdl'aziz, Mul le-Qşur (that is the more common nickname of Sidi 'Abdallah I-Gezwani) follow. The pilgrim concludes his tour by a visit to Imam s-Suhayli. The tour takes a left turn (meaning anticlockwise) and in this way it is an imitation of the *ṭawāf* (circumambulation of the Ka'ba) in Mecca.

Reading the article of de Castries 68 years later I wondered what was to be noticed of the Seven Saints in Marrakesh of today. I was especially interested in what the believer himself considers to be important with regard to these Seven Saints. De Castries did not tell us much about this aspect because he was particularly interested in historical evidence concerning the seven patrons. I, on the other hand, went looking for oral tales and still current traditions around the Seven Saints. For example I wondered whether that tour around the seven is still being performed by pilgrims.

During my two months stay in Marrakesh I discovered that one does not need to delve deep to come across a lot of relevant material to be listed. An interesting but confusing detail for me was that the people of Marrakesh do not agree among themselves who exactly are the Seven Saints. Many do not know all their names, or they may include a saint who in fact does not belong to this group. Some others even claim that the Seven Saints mentioned above are not the 'real' seven. The real seven are according to their opinion the seven small children which were buried side by side in a house close to Sidi bel 'Abbas's place. The legend tells us that they were all born from the same belly and at the same time, too. According to the *muqaddama*¹, the female custodian of these graves, the children are of Idrissid royal background. The Idrissids founded the first Arabic dynasty which actually ruled Morocco. These

¹ Moroccan Arabic words are transcribed according to the local pronunciation.

small saints are still being visited frequently, often by the same people who also pay a visit to Sidi bel 'Abbas.

The same cannot be said of the seven small and dirty graves that I found in two dark compartments underneath the 'Street of the Seven Saints' (*Derb Seb'atu r-Ržal*) within smelling distance of the *Dar d-Debbag* (the traditional tanneries) in Marrakesh. The people of that quarter (*l-Muqf*) know of their existence but few other people do, so they are hardly visited by pilgrims. Whoever might want to see them though, has to come after six in the evening, because the seven graves can only be reached through a house whose mistress is absent during daytime².

I return now to the first group of Seven Saints, those of de Castries. Owing to the limitation of space, I cannot present in this article everything I have learnt about the Seven Saints of today. Here I restrict myself to the special powers for curing specific diseases that three of the Seven Saints of Marrakesh possess.

First of all, I present a short poem that was sung for me by Lalla Faṭma Yaḥya Tagurramt, an old woman of Berber origin. According to her, it is an old song:

seb'atu r-ržal llaḥ yḥenni-kūm
ila ḥna ḥeyyin bina nenzuru-kūm
ila ḥna meyyetin llaḥ yḥenni-kūm!

"Seven Saints, may Allah grant you peace

In the case we stay alive, we want to visit you (again)

But in the case we die, good-bye, so long!"

Why are people visiting the Seven Saints? Or one of them? Or saints in general? I cannot sum up all the possible sacral and profane

² The two alternative groups of seven saints are also shortly mentioned in the literature on the subject: see de Castries (1924:288) Deverdun (1959:513) and Jemma (1971:11). However, these writers failed to observe that many believers still hold them in esteem and continue to visit them, too.

reasons for a visit or *zyāra*. Therefore I restrict myself, as I already told beforehand, to one reason: people are visiting a saint's place in search for healing of a specific disease or complaint. The saint is thereby seen as an intercessor or mediator who stands between the common mortal and God. In orthodox Islam only the prophet Muḥammad is considered to be a legitimate mediator and intercession by saints is strictly speaking entirely wrong. In practice, however, the visiting of saints is partly accepted, that is to say, prohibitions proved to have no effect whatsoever, and instead rules were formulated to prevent even more serious deviations. The believer for example is not allowed to address his prayers and requests to a saint. Also, some saints are recognized by the orthodoxy while others are not. Nevertheless, the common people are quite unconcerned with this kind of matters: they address both God and saints while persistent tales and traditions around saints serve as legitimation for their particular behaviour.

In Morocco one finds saints who cure any disease or complaint, while others are more specialized. However, many are both family doctor and specialist. Healing is achieved by the positive and blessing power (*baraka*) that saints possess according to the believers and it is this *baraka* that they are looking for while visiting a saint. So in case of sickness the believer might decide for a visit to a sanctuary. Which particular saint he will choose for that purpose is a very personal matter. He might go to the saint with whom he is most familiar or about whom he heard some appealing stories from others. In this way believers can go to saints on their own account, though it is also possible that they were directed through dreams, by a fortune-teller, a *fqih* (a traditional healer), *žnun* (spirits) or another saint. For saints are still playing an important role in Moroccan traditional healing. Water and oil from sanctuaries can also be used during healing rituals elsewhere and such a ritual might be concluded by a visit to one or more saints. Thus the worship of saints is not the only means through which the believers try to achieve recovery³.

³ See for examples: Akhmisse 1985.

The Seven Saints

In principle, the Seven Saints of Marrakesh heal all possible diseases, but three of them are also specialists. One by one I will deal with them and their specializations. In the case of two of these three saints the specialization changed in the course of time. So the reputation of a saint is still subject to changes after his death and does not lie firm.

Sidi Yusuf ben 'Ali

The first specialist of the Seven Saints is Sidi Yusuf ben 'Ali. During his life he suffered from leprosy. He died in 1196-1197 of our era.

In today's Marrakesh kids who are especially difficult and naughty are brought to Sidi Yusuf's place. It concerns children who are crying a lot or still wet their beds and the like. In the middle of the sanctuary there is a tomb which is in fact empty, because the real grave of the saint can be found in a space underneath. One reaches this space by a small wooden stairs which starts behind and on the left side of the empty tomb. The space underneath the earth is damp and smelling musty. It is only lighted by a small bulb and some candles in the case that these were brought along. Children are left alone with Sidi Yusuf for a while and this seems to work out quite well. Similar dark spaces where children are left behind are often found throughout Morocco with saints who also cure children with difficulties. A fellow girl student, who comes from Northern Morocco, told me, that one day when she was young, her mother had taken her to the sanctuary of a *sidi*. Under false pretences she was lead in a dark room there. The door had slammed behind her and she was left alone there for a while. Her mother had decided to do so because she was tired of her daughter who at relatively advanced age was still wetting her bed. Her daughter, who was caught up in this way, was seized with alarm, but the result turned out to be quite satisfying to her mother!

But at Sidi Yusuf ben 'Ali's place this is not the only way to solve such problems. The custodian or *muqaddam*, an old man who performed the pilgrimage to Mecca, writes down the six *āyāt as-šifa'* for whoever

wants them. These are the six Qur'ānic verses which all are connected with curing and healing⁴ and in this case are brought together to form a *ktaba* that is written with *sumaq* or *smeq*, a kind of black ink that is especially used in Qur'ānic schools. The six verses can also be recited above rainwater and then drunk by the sick patient, in this case the child.

Sidi 'Abdl'aziz

The second specialist I will deal with is Sidi 'Abdl'aziz. He died in 1508 and people say that he was also a doctor. He treated mainly patients who suffered from syphilis. These people came to his sanctuary and took a bath in two basins on the inside of which Sidi 'Abdl'aziz is said to have written magical formulas. The basins are no longer there but people assert that they can still be found underneath the tomb of Sidi 'Abdl'aziz. Furthermore it is told there was a lamp hanging inside the sanctuary of this same Sidi that was constantly burning and of which the oil was used against the infection with syphilis (Legey 1926: 151-152). I myself did not see such a lamp and I did not hear people tell about syphilis patients either.

Nowadays people visit Sidi 'Abdl'aziz especially in cases of having a cold or serious coughing for example. At Sidi 'Abdl'aziz's place olive-oil is obtainable for that purpose. This oil should be rubbed on the chest of the patient. If it concerns children and if desired the *muqaddam* himself gives them a massage and this procedure is then repeated for three successive days. In advance the oil is warmed a bit above a charcoal burner that is found in the sanctuary. Nothing else is added to the olive-oil.

One can also go to Sidi 'Abdl'aziz in the case of skin diseases or skin-affections. For that purpose next to olive-oil water is also available. During his lifetime, Sidi 'Abdl'aziz himself seemed to have rubbed his own spittle on the affected skins of his patients.

⁴ These verses can be found in the following *sūras* in the *Qur'ān*: 9.14 (14); 10.51 (58); 16.69 (71); 11.82 (84); 26.80 (80); 41. 44 (44).

Mul le-Qṣur

I will dwell at length on Mul le-Qṣur, the third specialist of the Seven Saints. I will deal with his specializations first and after that some other traditions in connection with his person will be treated.

Mul le-Qṣur died in 1528. I heard a story about his quality as a healer from my aunt *ḥaḏḏa* Zaynab. It was told to her by a *fqih* and she told me that may be it was not correct. Nevertheless I repeat it here:

“The first people told that Mul le-Qṣur went to the mosque to perform the *ṣalat* (the ritual prayer). The place was crowded with people. They all performed the prayer, except for one man who was just sitting there while his hands were trembling and shaking (*ḥaḏḏa* Zaynab imitated his movements). Mul le-Qṣur asked the other people about this man and his condition and they told him that he was a cripple. Everybody left the mosque and the door was shut. The cripple stayed in the mosque however. Thereupon Mul le-Qṣur changed himself into a snake, went up and appeared at the window of the mosque. The cripple saw the snake and this gave him such a fright that he was able to walk again. He got up, opened the door of the mosque and walked outside. The man happened to be very rich and he gave all his possessions to Mul le-Qṣur: everything that is now his *zawya* where he is buried.”

The story tells us about a cripple who is cured by Mul le-Qṣur, but the healing of the lame was and is, as far as I know, not his specialization.

It seems that in the past especially madmen or lunatics (*ḥmaq*) were treated in his sanctuary or *zawya* (Legey 1926:1523; Deverdun 1959: 427-428), but the *muqaddam*, a descendant of Mul le-Qṣur, told me that this kind of people go visiting another saint. This means that they stopped visiting Mul le-Qṣur in particular.

Mul le-Qṣur is now mainly specialized in eye diseases and skin-affections. For that matter a bowl filled with a mixture of olive-oil and water is placed ready inside a niche (that is actually the electricity-case!) in the hall of the sanctuary. If it is desired one can immediately use and apply the oil there.

A lawyer told me that he had had a bad eyesight before. He had gone for a visit to Mul le-Qṣur and had used the oil for his eyes. He had recovered since that time. He told me that the oil is touched by every one, so it must have been full with bacteria. Nevertheless it had turned out to be a good remedy. His story reminded me of something I had read somewhere before: things which seem to be dirty can become beneficial and purifying in the vicinity of a saint. This implies a kind of (symbolic) reversal of the daily reality (Gilsenan 1990:90-l). People apply the oil not only to their eyes, but also to their hands and forehead. They can use it to their likings.

The *muqaddam*, Mulay Ibrahim, who now lives in the *zawya*, told me that in principle everyone is welcome in Mul le-Qṣur's sanctuary: Jews and Christians are also allowed to visit him. He told me about another *naṣraniya* (a Christian/western woman) who benefited by a visit to this saint: she was cured from the *ḥbub* (blotches) on her skin while many other treatments that she had tried before had failed. She expressed her thanks to Mul le-Qṣur by bringing a ram (*ḥewli*) to his sanctuary. According to the *muqaddam* this had all been Allah's work: this conforms to the orthodox Islamic view.

In Marrakesh Mul le-Qṣur is also mentioned in connection with circumcision. In the second week after *ʿid l-mulud* (the birthday of the Prophet) the annual *mawsim* of Mul le-Qṣur takes place. It is a famous festival and on this occasion hundreds of young boys are circumcised free of charge in his *zawya*. It is said that thanks to the baraka of Mul le-Qṣur their wounds heal quicker than usual. Little girls can have their ears pierced the same day. On this occasion the *zawya* is crowded with people and also musicians and *tūlba* are present. The night before people from outside Marrakesh are allowed to sleep in the *zawya*. On the day itself a calf covered with a green cloth is lead in procession through the city of Marrakesh. It is a gift from a rich man who might have profited from a visit to Mul le-Qṣur, too. The calf is lead to the *zawya* of the saint where it will be slaughtered later that day. The pilgrims cook and eat there, too (Buitelaar 1991:111, 120; Chniber 1988:152-4; Fernea 1975: 283-297).

Mul le-Qṣur also distinguishes himself from other saints because of the *dlala* that takes place every Thursday. *Dlala* literally means 'public sale' or 'selling of goods by auction'. The *dlala* of dates at Mul le-Qṣur's place cannot be described in these terms however, as will be soon clear. The *dlala* starts early in the evening, after the ritual prayer of the *meḡūrb*. In July 1992 that was about a quarter to eight p.m.. It is the favourite time for a visit to Mul le-Qṣur's tomb, because musicians, many kinds of fortune-tellers (with cards, beads, pebbles and chains of shells) and an icecream vendor are all present around the *zawya*. The descendants of the saint, the *wlad l-wali*, are also present in a larger number than on ordinary days. On Thursday evening the sanctuary is crowded with mainly women of different ages. They sit on the floor in the inner court and in the sanctuary itself. The day I visited the *dlala* three male descendants of Mul le-Qṣur were present. On ordinary days I always saw just one of them, namely Mulay Ibrahim whom I mentioned above. Before the time of the *meḡūrb* these men were already sitting close to the tomb of their forefather inside the sanctuary. Dates were spread out on the carpet in front of them. When it was time for the *ṣalāt*, many women were sent outside to make place for those who actually wanted to perform the ritual prayer. These were also mainly women and the *wlad l-wali* themselves. People had told me beforehand that after this the descendants of the saint would recite a *ḥizb* (that is to say a one sixtieth part of the *Qur'ān*) over the dates, but this did not happen. According to some women who were present they had stopped doing this. Indeed, some women had already bought dates from the saint's descendants before the *ṣalāt*. After the prayer other women did the same: they gave a piece of cloth containing money, mostly ten dirhams, to the *muqaddam*, he took out the money and put back a handful of dates in return. No selling by auction took place as is the case with the *dlala* of bread at Sidi bel 'Abbas's place every Wednesday evening. Returning to the dates of Mul le-Qṣur: these are the *baruk* of this saint. Possible that is enough for many women, but those who really have a problem or a wish on their mind, return every time until they have spent two thousand riyals or about ten dollars for the *dlala*. If it is

desired they tell the *muqaddam* about their problem so that he knows about it, too. It is said, that once the *dlala* is fully completed, the stones of the dates are handed in to the *muqaddam* and in return he gives a bread to the pilgrim. That is why Mul le-Qşur is called 'the man of the (last) bread' or *mul l-hubz (t-tabe'*). In this way the women told me about the event at hand. I did not see any stones or bread by the way. Not all the women were buying dates. Some took water along.

I elaborated somewhat longer on Mul le-Qşur and the traditions that are still alive around his person. I did so, because with this saint a classification is possible with regard to the periodicity of the different visits to his sanctuary⁵. This is not so clearly the case with the other six of the Seven Saints of Marrakesh. First, the believer can visit Mul le-Qşur individually whenever he wants to. Second, he can wait until Thursday evening when the *dlala* is taking place. You can call this a periodical ceremony. Finally, the pilgrim can go to the festival or *marwsim* of Mul le-Qşur that takes place once a year. This feast is celebrated both individually and collectively. Remember for example the procession with the calf that is crossing the city. Both at the periodical ceremony, the *dlala*, and at the annual *marwsim* additional ritual elements are added to the common form of a visit to the saint. These elements might have a sacral character, but can also be essentially profane. There are a lot of possibilities to merely enjoy yourself on the fair that is surrounding the sanctuary for example.

I wrote about the specializations of three of the Seven Saints and about the specific things one finds in their sanctuaries in connection with these specializations. I would like to stress that the same might be reported in connection with other saints in another place. I already gave the example of the dark space for difficult children which is not only found at Sidi Yusuf ben 'Ali's place but also elsewhere. Besides, so far as the basic elements of the pilgrim's visit to the Seven Saints are

⁵ I borrowed this way of classifying the various ceremonies from Gaborieau (1983: 90-91).

concerned, they do not differ from a visit to other saints. I conclude by putting these basic elements of an ordinary visit in the following row:

The pilgrim enters a sanctuary while he or she is ritually clean. Often provisions are available to do some cleaning at the spot itself. The pilgrim takes off his shoes, steps inside the sanctuary with his right leg first and says: "*bismillah* (In the name of God)". Shoes can be left at the entrance and sometimes they can also be put in a wooden case with compartments that is especially meant for this purpose. The shoes are placed in such a way that both soles touch. Visitors who nevertheless want to take them inside hold and put them on the floor in the same way once they go and sit down.

If possible, many pilgrims walk around the tomb whereby they take a left turn. Some people kiss the tomb; for this purpose they sometimes pull the cloth or *keswa* that covers the tomb to their faces. Others first touch the tomb and then their own chest with their right hand, just as is the case with a common greeting among Moroccans. Some pilgrims kneel beside the grave.

In fact, people are free to say or do what they want in the vicinity of the saint's tomb. People told me over and over again no strict rules exist for that matter. Some of the *muqaddam*'s however, clearly dislike pilgrims who utter the notorious "*ti-ni* (give me this or that)". The tour of the Seven Saints is still performed but only by a few people. It is said that the pilgrim who performs it has to recite *sūrat al-Ihlās* twelve times at every grave, but not everybody is capable and obliged of doing so (Buitelaar 1991:60-61, n.13). In the case *tulba* are present in a sanctuary the believer can ask them to recite for him the *fātiḥa* or a *du'ā'* (a prayer that contains a request). The *tulba* receive some money for these kinds of services to the pilgrim. The humble prayers and requests to God or the saint can also be done by others than the (sick) people who are immediately concerned. This happens quite often: especially mothers deputize for them. The *ṣalāt* or ritual prayer can be performed next to the grave, too.

People are also just sitting along the sides next to the grave. They can drink water out of a fountain or a tap in the case they are available

in the sanctuary. Often cups are standing ready to be used. Also bottles are filled and taken home.

The *taymuma*, the big dark stones which are usually used for a ritual washing or cleaning in case people cannot use water, can be found in many sanctuaries where they are just laying around on the ground or on the tomb. People hold or rub these stones with their hands. They are especially used in case of sickness; people then rub the stones over the affected parts of their bodies.

In many sanctuaries pilgrims can buy candles that can be burned in the vicinity of the grave. Incense seems to be used, too, though I never saw people actually burn it. It is told that incense keeps the *žnun* (spirits) away.

In principle, pilgrims who visit a saint in his sanctuary do not need to pay for that. The same applies to the water and oil or something else that people take home eventually. However, most people do give something in return to the *muqaddam* or they put some money in the wooden box beside the tomb of the saint. They may give whatever they wish: this voluntary gift is called *ftuh*. Pilgrims may also give some money to the poor who may be present in the vicinity of the sanctuary. This is the so-called *šadaqa*. Friday is the day that is most suited for this latter kind of gifts. The money that is put in the just mentioned box is also partly meant for the poor, the rest of it is used for the maintenance of the sanctuary and as an income to the descendants of the saints in the case they exist.

A remarkable feature in almost every sanctuary is the *saržem l-wali*, that is the cast iron window-frame of the saints on which ribbons or pieces of cloth together with plastic padlocks (or *qfula*) are attached. The same padlocks and ribbons are also sometimes attached to the wooden box beside the saint's tomb. In this way the saint is literally bound to the obligation to help out the pilgrim in want. It is a form of *‘ar*, that is to say a formula through which the pilgrim imposes on the saint the duty to help him. Thereby he can even threaten the saint with complaints (Westermarck 1926, I:188-9, 553-558). It is said that if a saint in Marrakesh does not meet his obligations then the pilgrim can even go

to Qaḍi 'Iyaḍ (one of the Seven Saints) to have the law of him (Legey 1926:151). I heard more than once that the padlocks are especially used in the case the believer is looking for a house. In that case as in the case of other problems the pilgrim leaves, so to speak, his problems behind at the saint's place: he ties and locks them up, that is why in many cases believers use ribbons that come from their own clothes. They take home the key of the padlock and as soon as their problems are solved they come to pick up the padlock again. Thus, these padlocks and ribbons have a clear symbolic and magical meaning. Later they are often followed by bigger votive presents to the saints in case the wish of the pilgrim is fulfilled. In Sidi bel 'Abbas's place for example a lot of clocks and candlesticks were brought in this way. The pilgrim often promised such a present to the saint beforehand on the condition of course that the latter helps him out.

REFERENCES

- Akhmisse, M. 1985. *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc*. Casablanca.
- Buitelaar, M. 1991. *Fasting and feasting in Morocco. An ethnographic study of the month of Ramadan*. Doetinchem.
- Castries, H. de. 1924. "Les sept patrons de Merrakech". *Hespéris* 4/3. 245-305.
- Chniber, M. 1988. *Les murmures de la palmeraie*. Paris.
- Deverdun, G. 1959. *Marrakech, des origines à 1912*. Rabat.
- Fernea, E. 1976. *A street in Marrakech. A personal encounter with the lives of Moroccan women*. New York.
- Gaborieau, M. 1983. "The cult of saints among the Muslims of Nepal and northern India". Wilson, S., ed. *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*. 296-298. Cambridge.
- Gilsenan, M. 1990. *Recognizing Islam. Religion and society in the modern Middle East*. London.
- Jemma, D. 1971. *Les tanneurs de Marrakech*. Alger.
- Legey, D. 1926. *Essai de folklore marocain*. Paris.

Qur'ān. = *al-Qur'ān al-Karīm.*

Westermarck, E. 1926. *Ritual and belief in Morocco.* London.

BETWEEN ORAL TRADITION AND LITERACY.
WOMEN'S USE OF THE HOLY SCRIPTURES IN MOROCCO

Marjo Buitelaar

University of Groningen

In 1988 I lived with a Moroccan family in the *medina* or old town of Marrakech in order to do research on women's participation in and interpretations of the Islamic ritual cycle and its symbolism. Once a month I offered the family and myself a break from one another by travelling to Rabat to visit some Dutch friends. Every time I came back the women in the family would hang on my lips to be told whom I had seen, how they had been and how they had treated me. On one such occasion I told them that a friend had treated me to a delicious meal of horse liver. They were shocked. According to them it was *ḥarām*, forbidden or taboo, to eat horse liver. Since this was new to me, I asked for more information. 'It is written so in the Koran' was the answer. I should have been able to predict this reply. Very often when asking women about the purpose and meaning of religious matters they state: 'It is written in the Koran'. To them, this simple explanation suffices. When theologically speaking it would have been more correct to refer to *fiqh* books (law books) or *šarī'a*, Islamic law, these women, who lack formal religious education, usually refer to the Koran as their authoritative source. To them, this holy book is synonymous with Islam itself. Explaining their conduct to a Dutch anthropologist by referring to the Koran, these women place their activities within the framework of an Islamic way of life.

Such references are one of the several ways in which the Koran plays a role in the lives of these women. In this paper I will look into the meaning of the Koran in the daily lives of these women from the tanners' quarter of Marrakech. More particularly, I will address the questions of in what instances they refer to the holy book, on what occasions they 'read' it or have it read to them, and what role Koranic

scholars play in the transmitting of the Holy Word to these mostly illiterate women.

The issue of the relation between the spoken word and the written word touches upon the anthropological discussion of the relation between oral traditions and literacy¹. For a long period of time, oral cultures were predominantly described in terms of the absence of writing. The difference between oral and literate cultures was conceptualized as a gap between 'us' and 'them'. Vansina (1961) was the first scholar to narrow this gap by developing a method which allowed anthropologists and historians to analyse oral traditions in a similar fashion to written sources. Subsequently Goody narrowed the gap further by demonstrating that oral cultures had been influenced by literate cultures to a far greater extent than had been presumed thus far, so the view in which they were presented as two distinct entities became untenable (Goody 1968). Since then, scholars have come to see that literacy is not simply a matter of technology, but is closely intertwined with ideological practice. The meaning of literacy therefore varies within the different cultures in which it features. Inspired by recent anthropological interest in rhetoric, Fabian (1992) undermines the distinction between oral and literate cultures even further by pointing out that texts are never written without being influenced beforehand by the awareness that, in one way or another, the audience of readers 'listens' to the text. Fabian describes reading as the activity of retrieving the spoken word from behind the written word.

In the case of the significance of the Koran to Muslims, the relation between the written word and the spoken word can be aptly illustrated by looking at the Arabic word for Koran. The Arabic word *qur'ān* belongs to the root *qara'a*. Although in daily speech, this has come to mean 'to read', the literal meaning of it is 'to recite'. Strictly speaking then, the Koran is not read but recited. In different times and in different Muslim countries, the relation between the written text of the Koran and its recitation varies. In this paper, the culture-specific relation

¹ See amongst others Boyarin 1992; Goody 1987; Niezen 1991; Street 1984.

between the written word and the spoken word will be studied in the case of a group of mostly illiterate women among whom I lived, in the old tanners' quarter in Marrakech, for almost a year.

The Koran as guideline and symbol for an Islamic way of life

As the incident about the horse liver demonstrated, when women in the tanners' quarter consider something to be *ḥarām* or forbidden, they readily assume that such interdictions can be found in the Koran. Very often this is not based on exact or detailed knowledge of its contents. Of course, like any Moroccan, these women are able to recite some of the most important Koranic passages. But to them, the Koran is primarily important as a symbol of sound Islamic knowledge and as a guideline for 'the straight path', the proper Islamic way of life. In general, what these women perceive as correct religious conduct, they presume to be written in the Koran. Since, for example, male circumcision is inextricably bound up with Muslim identity, most women erroneously assume that it stems from a Koranic prescription. More locally coloured religious interpretations may also be cast in terms of Koranic prescriptions. Women explained the prohibition of fasting during menstruation, for instance, by maintaining that the Koran contains a story about a desert-trip by the prophet Muḥammad and his daughter Fāṭima during Ramaḍān. When Fāṭima began to menstruate, despite her protests she was compelled by her father to break the fast. Contrary to what these women believe, the Koran contains no such story. Nor have I been able to find it in al-Buḥārī's compilations of traditions, and suspect that they belong to the same kind of Moroccan folktales as analysed by Dwyer (1978).

That the significance of the Koran to these women is chiefly one as the most important symbol of sacred knowledge and proper conduct can also be illustrated by the fact that often when they relate their experiences to Islamic pieces of wisdom and guidelines, they refer to the Koran when properly speaking they are talking about texts from a *ḥadīṡ*, a tradition of the Prophet. Such references tend to be preceded

by the statement *maktūb (fī l-Qur'ān)*, which in Moroccan-Arabic means 'It is written (in the Koran)'. For example, in an interview about the distribution of *‘aql* or reason in men and women, a highschool graduate stated: '*Maktūb*, women remain wanting in their religion and in their reason'. When I asked her whether she learned this citation from the Koran or from the traditions of the Prophet, she shrugged her shoulders and replied: 'The Koran or the traditions, either one of them'. Apparently, it did not much matter to her whether the source of the statement on which she based her view was in fact the Koran or not.

That for convenience's sake she initially presumed the source to be the Koran may be explained by the fact that the revelation of the Koran is the most central theme of Islam. For Muslims, the Koran is the literal word of God as revealed to the prophet Muḥammad. By revealing the Koran, God addressed the Arabs directly and provided them with the final and perfected version of his message to humankind. The basic principles of what God demands of Muslims when they submit to him can be found in the Koran. Since the Koran sums up what it takes to be a good Muslim, it makes sense to refer to it when trying to be one. Furthermore, the Koran is a widespread, easily recognizable and tangible object containing a language that is shared - if not understood - by all Muslims. It is a summarizing symbol (see Ortner 1973), representing and summarizing in a relatively undifferentiated and emotionally convincing manner what Islam means to Muslims. In the cases described here above, the symbolic value of references to the Koran therefore primarily concerns the appeal to sacred knowledge and a correct Islamic way of life.

This emphasis on the symbolic meaning of the Koran should not be interpreted to mean that the text as such is of no importance to women. On the contrary, as the literal word of God, recitation of the Koran is of enormous value because of its *baraka*, God's blessings or Divine Power.

Recitation of the Koran

Moroccans have no strongly developed reading culture in the sense of individuals withdrawing themselves to read. Copies of the Koran can be found in every home, but few inhabitants of the tanners' quarter in Marrakech actually 'read' the book in private. Recitation of the Koran is primarily an activity carried out in teams on special occasions. Especially during Ramaḍān and for the celebration of the birth of the Prophet, groups of men gather to recite the Koran. To Muslims, Ramaḍān is the most blessed month of the year. In Morocco the fasting month is characterised by a high degree of intensified religiosity. Over the entrances of mosques banners are suspended with quotations from the Koran and the traditions of the Prophet concerning the virtues of the fast and the rewards that await those who keep it. Street vendors have substituted the second-hand books and magazines among their merchandise for copies of the Koran, while booksellers dress their windows with religious books and make sure they have an extra supply of Koran copies.

During Ramaḍān these merchants do good business, since it is the month *par excellence* for pious Muslims to recite the holy book. Most Moroccans conceive of the fast as both a physical and spiritual act of worship. They try to refrain from disputes and sinful thoughts and strive to concentrate on God. Reciting the Koran is one way to do so. The text of the Koran is subdivided into thirty parts, one of which is recited each night, so that by the end of Ramaḍān one has gone through the whole book.

According to my informants, it renders a lot of *ağr*, or religious merit, to 'read' the Koran during Ramaḍān. Most of these women are illiterate, and even among the few that are literate - mostly teenage girls who attend highschool - I know none who 'reads' the Koran herself. This can be explained by the fact that being able to read and write is not the same as being able to recite God's word correctly. It is believed that only people with proper religious training can do so. Out of respect for the sacred word of God, other people are much more

hesitant to recite it². Those who have enjoyed considerable religious training are usually men, so that it is almost exclusively men who gather in the mosque or the *dār al-Qur'ān*, 'the house of the Koran', to recite the Koran during the *laylat al-qadr*, the Night of Power, on the twenty-seventh of Ramaḍān, the night during which the Koran is believed to have descended from Paradise. The *laylat al-qadr* is the most blessed night of the year, of which it is said in the Koran that 'it is better than a thousand months' (Q. 97.3).

Although there are very few female groups that gather to recite the Koran, it would be wrong to conclude that women stay aloof from the Koran recitations during Ramaḍān. The daily television broadcasts open with Koran recitations, and most women I visited put on the television set to watch and listen to these recitations. Also, women are involved in the wake at the mosque during the *laylat al-qadr* by preparing huge platters of couscous which they deliver at the mosque. There it is eaten by the men who recite the Koran, and the homeless who come to the mosque to receive this *ṣadaqa* or food given away as alms. In this way women earn their share of *ağr*, religious merit.

The second occasion on which groups meet to recite the Koran is for the *mulūd*, the celebration of the birth of the Prophet on the twelfth day of the month *rabi' al-awwal*. It is believed that the Prophet was born at dawn, and women get up at that time to ululate to express their joy over his birth. As was the case during the *laylat al-qadr*, many men spend the night preceding the *mulūd* in prayer at the mosque, where women serve them platters of couscous. Recently there have been attempts to involve women more closely in the wake. For several years the local branch of the *Union des Femmes Marocaines* in Marrakech has organised special prayer sessions for women, while in 1988 there was a

² J. Spratt & D. Wagner (1986:99-112) describe the same attitude among Moroccans. It stands in stark contrast with the attitude of young Yemeni women: whenever their work allows it, during Ramadan the primary healthcare-workers in a clinic in Hodeidah withdraw in a corner to read the Koran (personal communication: Thera de Haas).

large photograph in the newspaper *L'Opinion* showing the daughter of King Hassan II attending a prayer meeting in Rabat.

What strikes one about the Koran recitations on the occasion of Ramaḍān and the celebration of the birth of the Prophet is that they are carried out in teams and take place in rooms designated especially for this purpose. This is related to the fact that in order to touch or recite the Koran, a person must be in a ritual state of purity. Furthermore, the intonation and vocalisation of words should be pronounced correctly, and in group recitations the members can support one another. In the light of the special care that attends Koran recitations, it comes as no surprise that when women have a personal need for religious support they turn to (semi) professional Koranic scholars.

The social significance of Koranic scholars

In daily speech, women distinguish between three kinds of Koran specialists: *tulba* (singular: *tālib*) or 'pupils', *fuqbā* (singular: *fqiḥ*) or Koran teachers, and '*ulamā*' (singular: *ʿālim*) or scribes. All three of these names refer to men who possess a considerable amount of Koranic knowledge acquired through formal religious training. The distinctions between the different types of scholars corresponds roughly to the three degrees of traditional Islamic education available in Morocco in the past.

The first stage of religious training was provided by local Koran schools where boys learned to memorize the Koran. It took six to eight years to memorize the whole text. In most families economic circumstances required boys to quit early to assist their parents. Those who completed memorization of the Koran could travel to one of the big towns for a second degree of education.

These first two stages of learning focused on memorization of texts only. Boys were not taught to understand or interpret the texts they were working on. Eickelman (1985:64) tells us for example that during the first years of his training, a boy would have problems reciting (a verse of) a *sūra* at random. Rather, he would have to start from the beginning of the *āya*, or part of which the pericope was a part, to

remember the words of a particular verse. Because of the sacredness of the holy word, recitation as such is highly valued. Understanding the text of their recitations was of secondary importance to the boys. Without further explanation the meaning of what they were learning was hard to grasp, since the classical Arabic of the Koran differs much from the Moroccan-Arabic dialect with which they are familiar. Exegesis only began to play an important role during the third stage of learning. For this highest degree of religious education young men attended formal centres of religious learning such as the Qarawiyin in Fes or the Yusufiya in Marrakech³.

Since the so-called 'Operation Koran school' in 1968, as a result of which all Islamic education is regulated by law, Koran schools have become a kind of pre-school service preceding elementary school, while the training at the Qarawiyin and Yusufiya have been integrated into the theological faculties of national universities (Eickelman 1985:169-171). Official exegesis to develop and support the Islamic course regulated by law is now restricted to provincial councils of '*ulamā*' which were brought under state control in 1980 (see van Koningsveld 1990, esp. 56).

Although Islamic education has now been regulated by law and integrated into secular education, the names to denote different kinds of Koran specialists persist and remain variable. By what name a person will refer to a Koranic scholar depends on that person's educational level. A more highly educated person may refer to a man with only a few years of Koranic schooling as a *ṭālib* (pupil), while the same man might be referred to as a *faqīh* by an illiterate person. The choice of reference also depends on the kind of service required from the specialist.

Of the three terms, that of '*ulamā*' is the most univocal. They are known to everyone as the official exegetes and scholars of the Koran and the *hadīṭ* or traditions of the Prophet. For most women, these men

³ Spratt & Wagner 1986:92. For a vivid account of personal recollections of the different stages of Islamic education see Eickelman 1985.

are distant figures, whom they are unlikely to meet in daily life. Yet they pay much attention to the guidelines and explanations provided by the 'ulamā' in television and radio broadcasts, such as in the popular TV-programme *Rukn al-muftī*. Viewers are invited to send letters to the programme in which they seek the advice of an 'alīm concerning religious matters. Since it usually concerns issues that in one way or another they are familiar with either in their own lives or those of people close to them, women are highly motivated to watch the programme and thus learn a lot about the interpretations of Islamic prescriptions and recommendations as propounded by the Moroccan religious establishment. Religious programmes such as *rukn al-muftī* inevitably open and conclude with recitations from the Koran and the traditions, while the Koranic scholars often quote from these texts in their commentaries.

Unlike 'ulamā', *ṭulba* may live next door, so to speak. Almost every woman can mention the names of *ṭulba* in their family or neighbourhood. These Koran students and other respectable men who have memorized the Koran may have any occupation ranging from tailor to merchant. *Ṭulba* meet for Koran recitations in a *zāwiya*, that is the headquarters of a religious order, or in a mosque, or simply in someone's home. On special occasions people invite a group of *ṭulba* to their homes, usually in a situation where the host or hostess is about to cross important boundaries of social time and space. These can be moments of life crisis, such as recovery after a serious illness, before departure or after return from the pilgrimage to Mecca, or a circumcision ceremony. It can also be on the occasion of important dates of the religious calendar, such as the advent of Ramaḍān. In other cases people even invite *ṭulba* for no other reason than wishing to perform *ḥasanāt* or good deeds to collect *ağr*, religious merit.

Inviting *ṭulba* is costly. Although they charge no fee and are eager to emphasize that they accept whatever recompense is offered to them, it is expected that this should at least consist of a lavish meal prepared of the meat of a ram that is especially slaughtered for the occasion. Moreover, not only the *ṭulba*, but also friends, relatives and neighbours

are invited to participate in the recitation session. Everyone must be treated to a liberal supply of food and soft drinks. This practice of conspicuous consumption is a way of reconfirming and redistributing the *baraka* or divine power that is mediated by the recitations of the *tulba*.

While the services of *tulba* are always performed by groups and are accompanied by a considerable degree of ostentation, the *fqih* operates mainly on his own. His contacts with clients are on the basis of privacy and escape the attention of outsiders. The term *fqih* is used for people who perform widely divergent activities. It may refer to a teacher in a Koran school for small children or to someone who works in the cemetery to say prayers on behalf of the deceased. But the term may also refer to a traditional healer or, more generally, a devout and wise man to whom one can turn for advice. Most *fuqhbā* cannot live on the revenues of these services and have another occupation as well (Spratt & Wagner 1986:92).

Since the modernization of the Moroccan educational system, the significance of the *fqih* as a teacher has been largely diminished. For most women, the other qualities of the *fqih* have remained important. Although the *fuqhbā* are consulted by both men and women, they play a particularly important role in the lives of women. Mainly women visit the cemetery on religious occasions or on Friday afternoon, when they cleanse the graves and pay the *fqih* to recite the Koran and say prayers for their deceased relatives. Women are likewise responsible for fertility and health matters and may therefore call on the healing qualities of the *fqih*. In fact, the *fuqhbā* constitute practically the only category of male non-relatives with whom women may discuss personal or intimate matters. A *fqih* has even been described by a Moroccan man as 'a person who writes for women', that is making amulets for them⁴.

This definition points to the most important service of *fuqhbā*: writing amulets. When women consult the *fqih* concerning health matters, they usually expect him to write an amulet containing Koran verses.

⁴ Léon Buskens, personal communication.

Three different kinds of amulets can be distinguished. The first serves as a kind of profylax. People wear these amulets to protect themselves against the evil eye, *ġinn* or spirits, or against vermin. Prophylactic amulets are for sale in the bazaars and on weekly markets. At the marketplace the vendors often recommend their merchandise with a microphone in the one hand, and the Koran in the other. Besides amulets, the vendors also sell complete miniature copies of the Koran and lithographs of important verses. The hostess of my guest family received such a lithograph from a neighbour after having found a scorpion in our room. According to our neighbour, hanging the lithograph of what she presumed to be a verse from the Koran over the doorway would prevent any future scorpion from entering. When she realised, from the worried look on my face, that I was not totally convinced, she asserted that scorpions are afraid of the Koran. Had she not told me before how her mother had seen with her own eyes how some scorpions had been transformed into stones when a *ṭālib* recited some Koranic verses upon detecting them?

Reciting or carrying the Koran with them gives women a sense of security. Peets (1988:30) describes a woman who proudly stated that she was not afraid to leave the house after darkness because she felt protected by the fact that she could recite the Koran. For the same reason some of my informants carry miniature copies of (parts of) the Koran in their brassieres or, on special occasions, in a golden locket on a chain. Not all Koran verses are equally effective. Some contain more *baraka* or divine power than others. Especially *sūra* 2, The Cow, contains more *baraka* than any other part of the Koran. It is believed that reciting this *sūra* yields just as much *aġr* or religious merit as reciting the complete Koran. Particularly the so-called Throne Verse (Q. 2.255) contains much *baraka*. Reciting this verse twice supposedly yields as much religious merit as reciting the whole Koran. For this reason, the Throne Verse is considered very suitable to be used in amulets.

Should one be struck with illness despite precautions, then a *fqiḥ* can help out by writing a second kind of amulet, one with healing power. Not all illnesses can be treated in this manner. Many Moroccans

distinguish between 'illnesses for the doctor' and 'illnesses for the *fqih*' (cf. Crapanzano 1973:134). Some illnesses are believed to have natural causes, such as influenza or stomach trouble. In these cases the patient consults a doctor. Other illnesses are suspected to have been caused by black magic, spirits, or the evil eye. This can be the case when the patient has a sudden fever, suffers from persistent headaches, insomnia or impotence. In these circumstances the patient may benefit from a visit to the *fqih*, who confirms or establishes a diagnosis and gives recommendations for a cure. In most cases, he also writes an amulet. Amulets written on Mondays, Thursdays and Fridays, the three most blessed days of the week, are believed to be most effective.

Amulets written for this purpose are of a personal nature and contain the name of the patient. As with prophylactic amulets, they often contain specific verses from the Koran that are believed to invoke much *baraka*. Besides writing religious texts on a piece of paper that the patient should carry on his or her person, the healing power of Koranic texts can also be applied in a different way. Women told me, for instance, that the *fqih* may instruct the patient to dissolve the handwritten paper in water and drink this. He may also write the text on a piece of white bread or on a boiled egg that the patient then eats. In the same vein, the *fqih* may write the religious text on the inside of a white soup bowl, which is then rinsed with water which the patient rubs on his or her body.

In this way, the holy scripture is literally applied as medicine⁵. What strikes one is that in every case the text is written on a white surface. In Islamic symbolism, white represents purity. Similar to the way in which the sacredness of the Koran is expressed by the fact that only people who are in a state of purity are allowed to touch or recite the

⁵ Osman El-Tom (1985) describes similar practices among the Berti of Sudan. He argues that consumption of Koranic verses substitute carrying the text in the head by memorization of it. Memorization of the Koran is the most effective way to benefit from God's protective power, but as in Morocco, most people have not had the chance to do so. For a description of the use of Koranic texts in West-Africa, see Mommersteeg 1988.

Koran, when used in healing practices the sacredness of the text is expressed by writing on a white surface. This relationship between purity, sacredness and healing power is not unique. In the Moroccan world view, purity and purification are often related to health and healing. Some traditional medicines, for example, should be consumed in the *ḥammām*, or public bath, after a thorough session of perspiring and scrubbing. Similarly, the ritual fasting during Ramaḍān is perceived of as a process of purification, which renders one *ṣaḥīḥ*, healthy and strong (see Buitelaar 1993:107-111).

Most *fuqḥā* who write amulets restrict their services to healing amulets. Some, however, connive with the spirits and write a third kind of amulet with which they can work magic. Women may resort to the *fqiḥ* to write a *mḥebba*, for example, an amulet that will make a person love you better.

I have the impression that whatever kind of amulet women buy, they are generally not concerned with the actual text that the *fqiḥ* has written down for them. As in the case of references to the guidelines for a correct Islamic way of life, they often assume that the text is Koranic. This, however, may not always be the case. Upon further inspection of the aforementioned lithograph used as scorpion-prevention, for instance, a colleague of mine confirmed my conjecture that it contained no Koranic verses, but instead consisted of a chain of religious formulae⁶. As for the text written on a piece of paper that is inserted into an amulet, the instructions are that lest it should lose its power, the amulet should not be opened again. Even if a curious disbeliever does open it, as I did after my return to Holland with an amulet that had been written for me for a persistent headache, the text proves to be extremely difficult to read. The handwriting looks as if written in great haste, and the letters lack diacritic marks. But then again, the women who ask the *fqiḥ* for an amulet are no disbelievers. They do not wear amulets to be comforted by any message that the text may contain. Rather, they are

⁶ Fred Leemhuis, personal communication.

primarily interested in the *baraka*, or divine power, that is transmitted to them through the text.

Conclusion

In this paper I have argued that the role of the Koran in the daily lives of women in the tanners' quarter in Marrakech is first of all that of a powerful symbol of the Islamic way of life as they interpret it. They turn to the Koran as a frame of reference and a guideline for correct religious conduct. The meanings that they attach to the contents of the Koran may divert from the official *tafsīr* or Koranic explanations. Most women have little knowledge about the exact contents of the Koranic texts and in this respect have to rely on Koran specialists. In this process of translation, the written message is moulded to fit local needs and preoccupations: recitation or consumption of the text is employed in the combat against misfortune and illness, in the quest for love and children, and in measures to protect individuals as they undergo rites of passage.

REFERENCES

- Boyarin, J., ed. 1992. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.
- Buitelaar, M. 1993. *Fasting and Feasting in Morocco. Women's Participation in Ramadan*. Oxford/Providence: Berg Publishers.
- Crapanzano, V. 1973. *The Hamadsha. A Study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Dwyer, H. 1978. *Images and Self-Images. Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.
- Eickelman, D. 1985. *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Fabian, J. 1992. "Keep listening: ethnography and reading". Boyarin 1992:80-97.
- Goody, J. 1987. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J., ed. 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Koningsveld, P. 1990. "Koning en Ulama in Marokko". J. Ter Haar & P. van Koningsveld, ed., *Schriftgeleerden in de moderne Islam*. Muiderberg: Coutinho, 1990:46-60.
- Mommersteeg, G. 1988. "He has smitten her to the heart with love.' The fabrication of an Islamic Love-amulet in West Africa". *Anthropos* 83:501-510.
- Niezen, R. 1991. "Hot Literacy in Cold Societies: A Comparative Study of the Sacred Value of Writing". *Society for the Comparative Study of Society and History* 33/2:225-54.
- Ortner, S. 1973. "On Key Symbols". *American Anthropologist* 75. 1338-1346.
- Osman El-Tom, A. 1985. "Drinking the Koran: the meaning of Koranic verses in Berti erasure". *Africa* 55/6:414-431.
- Peets, L. 1988. *Women of Marrakech. Record of a Secret Sharer 1930-1970*. London: Hurst & Company.
- Spratt, J. & D. Wagner. 1986. "The Making of a Fqih: the transformation of traditional Islamic teachers in modern cultural adaptation". M. White & S. Pollak, eds., *The Cultural Transition. Human Experience and social transformation in the Third World and Japan*. 89-112. London: Routledge & Kegan Paul.
- Street, B. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Vansina, J. *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

c/ Lebanon

A COMPARATIVE STUDY OF *nidr* AS PRACTICED BY LEBANESE CHRISTIANS, MUSLIMS AND DRUZE

Patricia Mihaly Nabti

American University of Beirut

A couple, married for ten years, remains childless, while another has had five daughters in a row but no heir to continue the family name...

A man sits at the bedside of his emaciated mother who is suffering from some terrible disease...

A student sets off for the city to take a university entrance exam that will determine whether he/she will study to be a doctor or work in the family's bakery shop...

A woman in her late twenties faces the fear of staying single the rest of her life.

Some people face such crises with fatalistic acceptance. Others, however, feel great anxiety and a need to somehow do more than is within direct human capacity to affect the situation. In Lebanon, one common response is to make a *nidr*¹, a special type of religious vow. This study analyzes the popular custom of making *nidr*, and is based on observations and questionnaires as well as interviews with both supplicants and clerics². While there are seventeen officially recognized religious sects in Lebanon, this study focuses on the five largest sects which constitute over 90% of the population: 1) the Maronite Christians³; 2) the Ortho-

¹ The term here will be used to designate both the singular and collective form of the word.

² Fieldwork included observations at the main religious shrines in Lebanon and Syria visited by Lebanese supplicants; interviews with clerics at these shrines as well as with major religious leaders of each sect; and open ended interviews and questionnaires to supplicants at these religious shrines, in a number of village communities in Lebanon and among students at the American University of Beirut during 1993.

³ A local Catholic sect.

dox Christians; 3) the Sunnī Muslims; 4) the Šī'a Muslims and 5) the Druze⁴.

Nidr, as commonly practiced in Lebanon, is a self-imposed contract which a person makes with the supernatural. The supplicant making a *nidr* requests a specific favor from the supernatural and promises to reciprocate with a specific action if the request is fulfilled⁵. A barren woman wishes desperately to conceive, for example, and prays to the Virgin Mary that if she has a child, she will give a container of oil to the local church. Her gift to the church is conditional, so that if she does not bear a child, the woman has no obligation to give the oil to the church. It is popularly believed among those who practice *nidr* in Lebanon that there is a cause-effect relationship between making a *nidr* and getting what is requested. Those who were interviewed found it puzzling to even be asked whether they believed that the *nidr* could affect the results – why else would they be doing it? Nevertheless, the supplicants did not feel that a *nidr* could determine what would actually happen, only that it would increase the probability of the desired outcome. Not only was it viewed that *nidr* is unable to harness God's will but it cannot be used as a substitute for human effort. Thus, a woman might still seek a doctor's help for infertility and a student would study long hours before taking an exam.

The shared perception of the efficacy of *nidr*, albeit limited, at the popular level is met with shared ambivalence on the part of the clerics of the different sects. While all the clerics affirmed the acceptability of *nidr* and recognized the value of linking hope and action, they all denied any direct cause and effect relationship between doing *nidr* and achieving the desired results. This is largely because the practice of *nidr* challenges the doctrine of divine will and predestiny. Furthermore, all the clerics interviewed maintained that *nidr* binds the supplicant to fulfill his or her promise if the condition is met, but does not bind God

⁴ An offshoot of Šī'a Islam considered by some as a distinct religion.

⁵ The term *nidr* may refer to other types of religious vows as well, but is most commonly used to refer to the type of religious vow which is the focus of this study.

to do what is requested. A Druze scholar took this point one step further, noting that according to Druze doctrine the perception of a cause-effect relationship between *nidr* and outcome turns *nidr* into an effort to bribe God. To avoid this, doctrine holds that a supplicant is obligated to fulfill the promise regardless of whether or not the request is met.

Another common, though not essential, element of *nidr* as practiced by the different sects is the use of an intercessor (a *šafiʿ* or *wasīʿ*). While the supplicant generally attributes ultimate power to God, the *nidr* is usually addressed to someone who lived on earth and gained recognition for his or her closeness to God - a prophet, martyr, holy person or saint. This figure is believed to have more influence with God than humans do and can thus serve as an advocate for the supplicant. Some supplicants ascribe actual power to this holy figure who is believed to have the ability to directly affect the situation, although even this is considered to be power bestowed by God. In many cases, supplicants perceive of intercessors as having greater efficacy in certain matters. Thus, one would seek the intercession of one saint for infertility, another for illness and yet another to pass an exam. There does not seem to be any consensus, however, as to the actual specialization of individual intercessors even within a particular sect.

Certain characteristics of the conditional promise are also shared by the different religious sects. The promise is meant to demonstrate faith and commitment. The greater the sacrifice, the more this faith and commitment are demonstrated, presumably making the intercessor more willing to intervene. The promise also indicates the supplicant's willingness to bear some costs for gaining the desired results, though no risk since he must only "pay" if the results are obtained. Furthermore, popular belief in all five sects holds that if the results are gained, the person is obligated to fulfill the promise and is in danger of divine retribution if this is not done. Finally, in all sects both the promise and the request are ideally clear and measurable so that there is no ambiguity as to whether the desired results have been obtained or the promise kept.

Another important area of similarity among all the religious sects is that of gender. In all sects *nidr* is practiced more by women than

men, a fact that was acknowledged by all the clerics interviewed. Also in all sects there are female as well as male intercessors that people of both genders appeal to. Many Muslims in Lebanon address their requests to the granddaughters of the prophet, Zaynab and Ruqiyya, while Christians appeal to various female saints including St. Rita and St. Theresa. It is notable that both Muslims and Christians appeal to the Virgin Mary who is the only female mentioned by name in the *Qur'ān*.

One might ask why there are so many similarities in this popular custom among the different sects in Lebanon. One contributing factor is that the concept of intercession (*wasta*) is pervasive in Lebanese culture. Lebanon is not a "do it yourself" culture. To the contrary, most people feel compelled to seek an intermediary in almost all interactions of unequal power or access. People develop a network of influential contacts they can appeal to at the airport, the post office, the various government ministries and large private institutions like universities, and they, in turn, provide that service to others in regard to matters for which they are better placed. If they do not know someone important in a particular institution they seek to identify a friend who does, so that they can have an indirect connection. *Nidr* can thus be viewed as giving a religious dimension to a common cultural practice. Rather than appeal to God directly, they seek the assistance of an intercessor who can bridge the power gap and support their appeal. A second factor contributing to the similarities is the common religious heritage of Lebanese Muslims, Christians and Druze. All three believe in the omnipotence of God, the importance of prophets and religious leaders, and the capacity of mortals to communicate with the supernatural through prayer. Finally, similarities can be partially attributed to the sharing of basic human concerns – worry about loved-ones, procreation, and survival; the anguish of feeling helpless in the face of life's crises; and the need to express appreciation for the unearned good one experiences as well as to accept the undeserved bad gracefully.

In regard to the shared elements specifically concerned with gender, a number of explanations can be given. First, according to all of the clerics interviewed, women tend to be more spiritual than men and have

greater direct responsibility for the concerns that are generally addressed in *nidr*, namely health and fertility. An additional factor may be that women view themselves as less powerful than men and thus are more likely to seek empowerment through *nidr*. Furthermore, since they are perceived as being weaker they do not lose face by admitting their weakness and seeking divine assistance, while for men the admission of such weakness would have a greater social cost. Men would be more willing to engage in secular forms of *wasta* than in *nidr* because in the former the acceptance of the services of an intermediary is based on at least the potential for reciprocity at some future date. Thus there is at least a fiction of status equality while in *nidr* the imbalance of power and admission of weakness are clear and uncontroversial despite the token reciprocity of the supplicant's promise.

Despite these important similarities there are significant differences in the practice of *nidr* among the five sects studied⁶. An important difference is in the doctrinal view of intercession. In both Maronite and Orthodox Christianity intercession is an important element of religious doctrine. The selection of saints is based solely on their personal achievement and the miracles ascribed to them, and is institutionalized in the process of canonization. Saints as well as clergy have a sacred duty to intercede with God on behalf of the faithful. The faithful, in turn, are encouraged to seek intercession rather than appeal directly to God. This is largely true of Šī'a Islam and to some extent to Sunnī Islam as well, although the pool of sacred intercessors is less institutionalized and is based on ascription through lineal descent as well as on achievement. Furthermore, in Sunnī Muslim doctrine intercession is very controversial and is interpreted by many as a violation of the oneness and omnipotence of God – of *širk* – the greatest sin. While this does not prohibit *nidr*, it does lead to the significant difference that many Muslims, particularly Sunnī Muslims, address their appeals direct-

⁶ Due to limited data on the Druze, they are not included in much of the comparative analysis below.

ly to God while there was only one case of this among the Christian *nidr* experiences compiled.

A broad area in which there is significant sect-specific variation is in the content of the supplicant's conditional promise. One can divide such promises into five categories: appreciation, self-abnegation, piety, religious revenue and charity.

The category of appreciation is concerned with ways of honoring the intercessor. While less common among Sunnī Muslims, supplicants from all the sects studied visit sect-specific shrines dedicated to religious figures, in many cases sleeping there over night. A favorite destination of Lebanese Orthodox Christians is Saydnaya, a convent outside Damascus. A nun I interviewed there noted that the convent restricts stays to one night but that even so, during the summer up to 400 people are there each night, many to fulfill a *nidr* or to accompany someone who is doing so. Maronites often go to the church or the home of St. Charbel, a Lebanese Maronite saint canonized by the Catholic church, as well as to churches in honor of more broadly recognized Catholic saints. A popular place for Lebanese Sunnīs to visit in fulfillment of a *nidr* is the Uza'ī mosque outside Beirut dedicated to 'Abdarrahmān al-Uza'ī, a locally revered holy man. For Šī'a, the most popular destination is the mosque of Sayyida Zaynab near Damascus, while for Druze the most well-known is the shrine of the Prophet Ayyūb in the Šūf district of Lebanon.

Beyond the practice of visiting shrines, the honoring of saints is most clearly practiced by Maronite Christians. It is common for Maronites to promise to wear or have their children wear the clothes of the intercessor for a day, a month or even a year if their request is fulfilled. For that purpose, certain clothing is identified with certain saints. Thus, the clothing of the Virgin Mary is always a white dress with a blue cape, the clothing of St. Charbel is a brown, burlap-like tunic, and the clothing of St. Elias is green and red. While originally only a Maronite custom, it is increasingly being emulated by Orthodox Christians.

In honoring specific religious figures, certain days have more sacredness than others so that the declaring of the request or the fulfilling of the promise are preferably timed to coincide with that sacred period. Thus Christians are most likely to wear the dress of the Virgin Mary during the month of May, her month, or on the Virgin Mary's day, August 15, while Muslims are most likely to hold a *mūlid*, a celebration of the Prophet's birth, on his birthday according to the Muslim lunar calendar.

A second category of promise is concerned with self-control and self-abnegation, inducing one's own suffering and self-denial as a symbol of commitment. A common promise among people of all the sects studied is to fast. Fasting is a regular religious practice of all these religious sects and is observed for *nidr* as it is observed otherwise by the sect. Thus Muslims prohibit drinking, smoking, sexual intercourse and other pleasures as well as food during daylight hours, while Christians limit food intake to certain types of foods, day and night, for the whole duration of the fast. In some cases, supplicants who have not regularly fasted in the past promise to uphold the prescribed religious fast (such as Lent or Ramadan) as their sacrifice, while others promise to observe a fast on days specifically designated for the *nidr*. Two Orthodox supplicants promised to quit smoking, a particularly difficult form of fasting which served, concomitantly, as an incentive to quit a bad habit. While fasting is essentially a shared example of self-abnegation, a common Christian practice not followed by Muslims, is to walk barefoot for a certain period of time or a prescribed distance – up a large number of stairs or a mountain side or from one's home to a particular religious site. Begging for money or for second-hand clothes that one then wears is another Christian form of self-abnegation. A specifically Šī'a form of self-abnegation sometimes promised for a *nidr* is drawing blood through self-flagellation on the holy day of 'āšūrā'.

The third category of promises is comprised of acts of piety or religious affirmation which directly connect the practice of *nidr* with religious teachings. This appears to be common among Muslims, but not Christians. Thus, one Muslim girl promised to read the whole

Qur'ān in one day if she passed her exam while another promised to read a particular passage from the *Qur'ān* thirty times. Another common Muslim promise is to hold a *mūlid*, mentioned earlier. It is not clear whether this falls more appropriately into the earlier category of honoring of an intercessor or this category of piety. This religious observance serves to reaffirm religious dedication to God and belief in the significant role of Muḥammad as His messenger, but the *mūlid* is generally linked to *nidr* addressed directly to God and does not explicitly express appreciation for Muḥammad's role of intercession in achieving the requested results. Both Christians and Muslims have a tendency to become more religious between the time a *nidr* is expressed and the request fulfilled, reading sacred texts and behaving in religiously sanctioned ways. Muslims, however, are more likely to incorporate such behavior into their promise than Christians.

The fourth category of promise is to give money or gifts in kind to a religious institution. This is particularly common among Christians who often promise a sum of money or a gift to a particular church, like a church bell or altar cloth, or give holy bread to the church to be used for communion. In the case of Muslims, when people visit a religious shrine as part of a *nidr*, they may leave money there but this is generally not part of the original promise.

A final category of promise is charity. This is a very common promise among Muslims, both Šī'a and Sunnī, but not among Christians in Lebanon. Thus, typical promises among Muslims are to sacrifice an animal and distribute the meat to an orphanage, to give bread to the poor, to feed ten poor people or to finance a busload of poor pilgrims to visit a particular shrine. This practice is part of Muslim tradition both in the form of *awqāf* and the sacrifice at *'id al-adḥā*. It is also expressed in a Muslim *ḥadīṭ* that "*nidr* is the charity of the stingy" – generally interpreted as a criticism of those who will not give without seeking something in return. It should be noted, however, that the Sunnī cleric that I interviewed opposed this interpretation of the *ḥadīṭ*, declaring that it is the interpretation of those who lack compassion for the human needs concerned with both giving and receiving *nidr*.

Among Christian supplicants in Lebanon, unlike their Muslim counterparts, money promised by a *nidr* is not generally given to a charitable institution. It is, instead, given directly to the Church which, in turn, supports charitable institutions like orphanages, schools or hospitals.

Another difference among the religious sects is in the manner and extent to which *nidr* is institutionalized. *Nidr* is most institutionalized by the Maronites. On the lower floor of the church of St. Charbel there are displays of *diker*, small momentos in gold and silver in the shape of arms, legs, eyes, and other body parts. These are gifts to the church which serve as testimonials to the efficacy of the saint in helping to heal people. Other artifacts include crutches no longer needed by the handicapped and hundreds of testimonial letters acknowledging the contribution of the saint in answering people's prayers. It cannot be assumed that all of these artifacts are directly related to *nidr* since *nidr* assumes a contractual relationship while in many cases people simply visit a shrine to receive its *baraka* or blessing. However, such displays clearly encourage *nidr* by advertising the efficacy of the saint in serving as an intercessor in people's appeals for help. A priest will often offer, and a visitor can always ask for, a small gift of oil and incense whose *baraka* can be taken home. The church of St. Charbel, furthermore, has a gift shop where religious items may be purchased and the clothes of the saint may be borrowed at no charge, although a voluntary contribution is usually given for the use of the clothes. Similar gift shops are also found at the home of St. Charbel and the Church of the Virgin Mary at Harīṣa. At the church of St. Charbel there is, in addition, an office called the *ṣandūq an-nidr* (a cashier for *nidr*) where those giving large *nidr*-related gifts to the church can have their gifts registered. And in every Maronite church there are locked boxes with slots alongside secondary altars dedicated to specific saints where people can light candles and give monetary contributions when they make a *nidr* or fulfill a *nidr* promise. *Nidr* is clearly a very important and highly institutionalized source of revenue for the Maronite church.

This institutionalization of *nidr* can also be observed in the Orthodox Church as well, though less so. Displays of small gold and silver replicas of arms, legs and other body parts adorn a special room at the convent of Saydnaya as they do at the church of St. Charbel. A vessel of oil for anointing one who is to be blessed is placed prominently in the center of the room. Before it is a book in which one can register requests for prayers to be said by the sisters of the convent. And in front of this is a locked box with a slot to deposit contributions. A few framed testimonial letters and abandoned crutches in the ante-room give tribute to the efficacy of the *baraka* of this famous convent. There are locked boxes for contributions in the church of the convent, as there are at side altars in some Orthodox churches, but there is no obvious place to give larger sums of money - no *ṣandūq an-nidr* - and no gift shop, although nuns ask if you would like to be given a gift of oil and incense. Not all of these religious observances necessarily relate to *nidr*, and *nidr* is not commercialized here, although it is likely that it accounts for a major part of the convent's revenues as at the church of St. Charbel. In contrast to these two Christian sects, *nidr* seems to have little direct relationship to the revenues of Islamic institutions. The giving of *zakāt*, whether in the form of money or gifts in kind, is a primary source of revenue for mosques and other institutions. It is viewed as a religious duty, however, and is not generally connected with *nidr*.

Nidr, however, is to some extent institutionalized in Islam, particularly among the Šī'ā. The practice of doing a *ziyāra* or sacred visit is particularly important among Šī'ā and formal rituals are prescribed like the reciting of a particular prayer, also called a *ziyāra* at the religious site. This recitation at Sayidda Zaynab makes reference to *nidr* and certain rituals seem to accompany it. In regard to revenue, some believers rub money along the columns of the inner shrine and then drop the money inside, and a box near the entrance to the shrine contains prayer stones and a locked box for contributions much like the boxes in Christian churches, however these elements of religious observance are not necessarily related to *nidr*. I found no testimonial letters, displays of

silver or gold *dīkr*, abandoned crutches, *ṣandūq an-nidr*, or gift shops at any Islamic religious shrine I visited. The closest equivalent of these was the place behind the shrine of Sayyida Zaynab, with possible parallels at other Muslim shrines where people could bring sacrificial animals and arrange for the actual meat or its monetary equivalent to be distributed to the needy.

A final difference among the sects is the degree and type of flexibility in upholding one's *nidr* promise. To the two Christian sects studied, holding to the details of the promise is very important. Thus it is not appropriate for a person to give the monetary equivalent of a family heirloom when the heirloom itself is promised. Individual clergy, however, are often more willing to bend on this matter. In addition, clergy are given the authority to pardon a person from his or her obligation if, in the supplicant's fervor a promise was made beyond the supplicant's capacity to fulfill it. While not a matter of vested religious authority in Islam, a *šayḥ* will occasionally be appealed to in such situations and may propose that the supplicant do something more manageable as a substitute such as fasting or feeding ten poor people. A high religious figure in Islam made it clear that in Islamic doctrine there is extensive opportunity for modification of a *nidr* promise – in the time, place, commodity given and recipient, though not in the monetary value of the obligation as long as it is within the actual means of the supplicant.

In addition to certain similarities and differences among the sects in the practice of *nidr*, certain points of convergence are noteworthy. This is particularly common between sects within the main religions – Orthodox and Maronite visit each other's shrines and adopt each other's practices like the wearing of saints clothes. Similarly, Šī'a and Sunnī go to each other's religious sites. Points of convergence between the two religions also exist. All of the Christian clergy that were interviewed noted that many Muslims fulfill *nidr* promises at Christian institutions, particularly places dedicated to the Virgin Mary since there are no Islamic institutions in the area dedicated to her despite her significance in Islam. At Saydnaya, the story is told of a Muslim woman who ad-

dressed a *nidr* to the Virgin Mary to help her son whose face was deformed. His face healed and the woman carried a quantity of olive oil up the steps of the convent in fulfillment of her *nidr* promise. The jar fell and spilled some of the oil, but when the woman tried to wipe it up, an oil stain in the likeness of the Virgin Mary remained on the step. A small fence now surrounds that part of the step so that no one will walk on it. Reverence for Christian religious figures is not in contradiction to Muslim doctrine, since many of them are mentioned in the *Qur'ān*. Muḥammad and his descendants however, are not part of Christian tradition. Thus, it is of particular interest to know that Christians occasionally have sought the intercession of Muḥammad when their own saints proved ineffective, particularly in the birth of sons. As a result, a number of Christian males have names like Muḥammad, Maḥmūd and Ḥasan as a fulfillment of their parents' *nidr* promise.

Not all Lebanese among the five sects studied practice *nidr*. Differences in the degree of faith and the interpretation of doctrine lead to very different patterns of behavior within the different sects. To practice *nidr* requires a belief that all is not predestined, that humans can influence the actions of the supernatural through their appeals, and that even a token willingness to reciprocate will increase the probability of the desired outcome. Whether the request is fulfilled or not *nidr* serves a human need to counter feelings of impotence in the face of life's crises. In the case of Lebanon, it also serves as a cultural bond crossing over the religious cleavages that divide the people of Lebanon, and providing crosscutting affiliations in which people of different sects who practice *nidr* share a cultural bond that does not exist among those within the same sect who hold divergent beliefs on the subject. While there are notable differences in the way *nidr* is practiced among the five sects studied, the similarities and points of convergence affirm important elements of religious, cultural and human commonality. It may well be possible to capitalize on such common elements and cross cutting affiliations to weaken the cleavages and contribute to social integration in Lebanon.

B. NON-ARAB COUNTRIES

WOMEN, RELIGION AND BELIEFS IN NORTHEAST TURKEY¹

Ildiko Beller-Hann

University of Kent at Canterbury

Introduction

Recent years have seen a good number of studies of Islam in Turkey, among them many which appear to concentrate on aspects of popular religion. (Mardin 1982, 1989, 1991, N. Tapper 1983, 1990, R. & N. Tapper 1987a, b, Wagstaff 1990, Delaney 1991, Toprak 1981. R. Tapper 1991, Kandiyoti 1992, Marcus 1992, Schiffaner 1987:244-271). As R. Tapper has noted concerning the earlier literature 'Much of this discussion is abstract and speculative; what is usually missing is any detailed knowledge of how religion has been practised by the broad mass of the Turkish people during the decades of the Republic, or of its meaning and importance in their lives today.' (R. Tapper 1991:1). Even less was known about women's religious experience, which, mainly though not exclusively, takes place away from the mosque, and was for this reason considered to be marginal to cultural analysis. N. Tapper's description of women's celebrations of the birth of the Prophet and their visiting of shrines are pioneering contributions to Turkish ethnography which begin to correct this long-standing bias (N. Tapper 1983, 1990). The aim of the present paper is to explore women's religious experience in NE Turkey through a detailed description of one sermon (*vaaz*) which I witnessed in 1992. It will be argued that the beliefs of small town and rural women constituting 'folk', 'popular' or 'grassroots' Islam rather than "official" Islam, are shaped by various,

¹ This paper is a product of fieldwork carried out jointly with Chris Hann and was supported by the Economic and Social Research Council of Great Britain (R000 23 3208 O1-1991-3).

often contradictory forces. These include distinctive features of the local cultures and family traditions, but also religious broadcasts on television or radio, Islamic publications, and a range of informal religious services. In this way folk Islam displays a considerable admixture of superstitions believed by adherents to be profoundly Islamic but rejected by the Orthodoxy; but it may also be easily and invisibly penetrated by quite new ideas and extremist views. Folk Islam has a dynamic nature that is capable of incorporating a range of new ideas². Women may then be caught in a dilemma. At one level they may reject the outward manifestations and self-declared representatives of a movement widely perceived as extremist, either because they have thought it through for themselves or because they are under the influence of more secular minded male kin or a husband. At the same time they cannot completely resist the infiltration of extremist views into their belief system. It is easy to recognize an extremist, a 'fanatic' in this part of Turkey: she displays visible signs, particularly the covering of her face. Relatively small numbers of women wear the long black *çarşaf*, for which there are no historical precedents in this region. But it is far more difficult for women to recognize extremist views, since these are less tangible and are easily represented as part and parcel of true faith. A *taricat* which on the surface may appear to be a small isolable unit with well-defined boundaries can exert an invisible but far from negligible influence on social life which is therefore difficult to control. This applies particularly when the main channels for disseminating ideas are women, whose meetings are semi-clandestine and whose religious beliefs have always been somewhat removed from the Orthodox centre controlled by men.

The main focus of my fieldwork was the Lazi, an ethnic group of Caucasian origins, and observation was not limited to one clearly

² It may be important to make it clear from the start that the folk Islam which I am examining in this paper is not to be confused with Sufi traditions. Although Sufism and popular or grassroots Islam are often identified as one and the same, as Ş. Mardin has pointed out, such an equation is superficial and unfounded. (Mardin 1982:173).

defined community such as a village or a small town. For most of the research I was based in a small town and paid regular visits to villages in the same district. The data I obtained should not be interpreted as typically Lazi³. This district borders on an ethnically Turkish area. It also contains large numbers of Hemşinli, a group of Armenian origin mainly residing further inland and higher up the Kaçkar mountains. Although most of my contacts were with local Lazi women I would hesitate to say that what follows below is either uniquely Lazi, or that it is typical of all Laz of the whole region⁴. All the groups residing in this district are Sunni Muslims. The two major languages in use are Turkish and Lazuri (the local Hemşinli have lost their original tongue). In spite of ethnic and linguistic differences it seems that Islam, which was first introduced in the area in the fifteenth century, together with the more or less simultaneous spread of Turkish culture has had an important unifying effect and greatly contributed to a unification process which has been continuing ever since.

The Lazi, whose conversion to Islam probably took place on a larger scale in the seventeenth century (Bryer 1966:181), were formerly Christian. All trace of this history seems to have disappeared from their collective consciousness by the nineteenth century. Earlier accounts of the attitude of the Lazi towards religion give a contradictory picture. In 1834 Eli Smith wrote: 'Among fruits the worst are cheraz [Kiraz] (cherries), so among Moslems the worst are the Laz'⁵. At the same time

³ It is difficult to know what might constitute 'typically Lazi', since there is great variation within and between the Lazi districts. It would be even more futile to claim that my data are representative of a wider field, 'typically East Black Sea'. What is certain is that many of the factors discussed below, particularly publications and broadcasts, are operating at the national level: but their interaction with regional and local factors is bound to generate much variation.

⁴ For a general introduction to the ethnic make up of the region see Benninghaus 1989:176-178. For further discussions of Lazi identity see Feurstein 1983:29-35, Hann 1990, Toumarkine 1991.

⁵ Smith, E. & H.G.O. Dwight: *Missionary researches in Armenia*, Londres, G. Wightman, Paternoster Row, 1834. p.458, and quoted in Toumarkine 1991:77.

the area also had a reputation for sectarian fanaticism (Toumarkine 1991:77). Today similar confusion prevails due to geographic variation.

The province in which the most westerly Lazi districts fall has a national reputation for religious conservatism. The district where my fieldwork was carried out is perceived from Rize to be relatively liberal. The religious devotion of the Lazi was summarized by a local intellectual with the proverb: *Ramazan Lazistan üzerinden uçar* (i.e. 'Ramazan flies above Lazistan' without their taking much notice of it)⁶. However, within the Lazi region this district is seen as extremely conservative, with more liberal attitudes towards religion and morality found in the more easterly districts (particularly those in Artvin province, directly adjacent to the Georgian border).

Based on observations during fieldwork in 1983 and 1988 in one of the easterly Lazi districts Chris Hann concluded that '...whilst Islam continues to provide a central moral underpinning for most lives, male and female, in villages and towns alike, and across all ages, its power has weakened considerably at least in some districts of the region. ... I formed the impression that, whilst very few persons overtly rejected Islam, equally few were strongly committed. Islam did not play a major part in the daily lives of most of the inhabitants'. (Hann 1990: 65). However, recent fieldwork has shown that this statement cannot be applied to the whole of the Lazi region. In particular, the recent appearance of a fundamentalist group in the most westerly district has so far been unparalleled in any other district.

Women's Religious Life

Both women and men are expected to fulfil the five obligations of Islam, and there has never been any suggestion of women in this region being less devout than men. In this respect the situation seems very similar to that described by N. Tapper in Western Anatolia (N. Tapper 1983:81-2). What are the conditions to be met by a person who consi-

⁶ Oral communication from an official at the Rize Kültür Müdürlüğü.

ders herself a Muslim? This fundamental question has rather different answers in different parts of the Islamic world. Sometimes it is hard to obtain a specific answer even in one particular locality (c.f. Ellen 1983:56). A profession of faith is usually considered sufficient to enable one to become a Muslim. On further questioning, however, it usually turns out that alongside this positive definition there exist some very clear negative definitional features. For example, uncircumcised males cannot be accepted as members of the Muslim community. Consuming pork is usually another excluding factor⁷. Although wearing a headscarf is a requirement for all women in some villages, its absence in many others and in the town is generally treated as excusable, not least because of the difficult position of civil servants and government employees for whom it is illegal to cover their heads while at work⁸. Praying regularly is important, but neglect of one's daily prayers is not considered to be an excluding factor. Women's daily prayers are very much a private affair but I believe that a very large proportion of women perform them whenever they can. Rural women in the Pazar region who are *kapalı* (covered, i.e. always wearing a headscarf) and *dine bağlı* (devout) perform them regularly. If they miss a prayer because they are at work they make up for it after their evening prayer (*kaza namazı*). The same holds true of many small town women, and those who go out to work know very well that it is possible to make up for

⁷ The only exception that I know of in this district was the case of a devout, professional woman from the wealthiest of the old local *agha* families, who admitted to a group of friends that she had tasted pork by way of experimentation when she was touring England. Although her audience was shocked, her exceptional position in society made it possible for her to confess an act which would normally entail excommunication from the Islamic community. Far from treating it as a violation of a taboo, she managed to turn this transgression to her advantage by relating this episode as a sign of her superior enlightenment and tolerance of non-Islamic cultures and foreign customs.

⁸ Complete covering has never been a local custom. Although people agree that even thirty years ago all women of the town were covered, this covering simply meant the wearing of a headscarf and dressing modestly. This is a custom many town and most village women practice today. Wearing the *çarşaf*, however, has never been widespread, and their wearers are seen as extremists (*aşırı*).

the missed session. The annual payment of the religious tithe (*zakat*) is usually performed, but there is a grey area here: since payment is subject to one's financial position, a failure to pay does not disqualify one as a Muslim. The same holds true for the Pilgrimage to Mecca: performing this obligation is considered to reflect economic resources rather than the degree of religiosity. Some women do make the Pilgrimage usually when they are beyond childbearing age. One local townswoman in her late forties, wife of a well-to-do merchant, a devout person who observes religious obligations in daily life, was reluctant to accompany her husband on the Pilgrimage because, as she explained, she would find it difficult to cover herself up completely. Great emphasis is given to fasting during Ramazan (= *ramadān*). While many professional women and the wives and daughters of professional men probably do not pray daily, most of these women do fast during Ramazan, or at least they keep up the appearance of fasting⁹. The days missed on account of ritual prohibition will be conscientiously made up for after Ramazan. According to the estimates of a local religious leader, ninety percent of women in the district fast, compared with approximately eighty percent of men.

As far as life cycle rituals are concerned, marriage and death cannot take place without the required Islamic rituals. The old, Islamic form of divorce, however, is extremely rare nowadays. Separation usually takes place through the woman leaving (typically in the absence of her husband), or by the man staying away from home and starting another family. Islamic divorce has no legal force and very little credibility either¹⁰. Circumcision, another life cycle ritual widely celebrated in

⁹ As noted by the Tappers in Western Anatolia, here too many men who consider themselves enlightened republicans appear to rationalize a religious act in secular or health terms: they often say that they fast for health reasons, or simply to keep the fasting wife company; (for her being overtly religious is more acceptable, even in a secular state) (Tapper & Tapper 1987:64-5).

¹⁰ Fifty per cent of legal divorce cases are initiated by women. This estimate is based on my own statistics of divorce files from the court of one of the coastal towns over the period 1989-1992.

Turkey, has not been traditionally accompanied by conspicuous celebrations in this area. Even today, many village families have their sons circumcised with no accompanying festivities at all. These celebrations are becoming more widespread in the coastal towns and in some of the wealthier villages as a result of outside influence and improving economic abilities.

Mevlûd, the celebration of the birth of the Prophet, a ritual which has acquired elaborate forms in Western Anatolia, though relatively widespread in this area, is said to be a recent phenomenon, brought to the area by intensifying contacts with the outside world in recent decades (Tapper & Tapper 1987a). Mevlûds are held on the forty-first or fifty-second day after a death, and in subsequent years they may be held to commemorate the anniversary¹¹. Mevlûds are also held when moving to a new house, or as alternatives to a secular wedding party. A wedding with Mevlûd (*Mevlûdlu düğün*) is held only when the groom is a *boca* or when a recent death among the relatives of either party would render secular wedding celebrations inappropriate. As far as I am aware, they are not usually held at the time of circumcisions. Mevlûds may take place at home or in the mosque and they usually involve the presence of both sexes¹². One pious townswoman whose husband works in a tea factory situated next to a Koran school for boys chose to invite its pupils to the Mevlûd which she held in memory of her

¹¹ Some say that a Mevlûd may be held seven days following the death, although forty-one and fifty-two are generally regarded as the most appropriate times. No one knows exactly which one is correct, but there is general consensus concerning the explanation: it is a widely accepted view that it is on this day (either the 41st or the 52nd) that the flesh is separated from the bones. There seems to be a degree of uncertainty concerning the number forty-one. Some women talk about the fortieth day as crucial: when the young widow of a local man left for Istanbul within a week following her husband's death, it was said disapprovingly that "she did not even wait for a period of forty [days]" (*kırkları bile beklemedi*).

¹² Even though there is normally some segregation, eg. through the use of a curtain, this is strikingly different from the Tappers' experience in Eğirdir (Tapper & Tapper 1987).

father-in-law. She believed that this lent an extra quality to the religious merit gained thereby¹³.

During Ramazan some women have the Koran read in their home by a *hoca* or a Koran course pupil, or anyone who is capable of doing it. On the first day of the *Şeker Bayramı* some women have a *sura* read from the Koran at the graves of their beloved. This reading can also be done by anybody who reads the Arabic script, e.g. a more educated member of the family, or a high school student who has also been to a Koran course¹⁴.

Though women as a rule do not attend the mosque all through the year there is one notable exception during Ramazan. Women's attendance of the *Teravih Namazı* in the evenings following the *Yatsı Namazı*, however, is limited to the district centre and in villages this is said not to happen at all. Many townswomen assumed that this was not done in town either.

¹³ During Ramazan this particular family always gave alms to this course.

¹⁴ This is not the only difference in practices associated with the dead between this area and Western Anatolia. In Eğirdir 'after burial, little attention is paid either to the grave itself or to the theological ambiguities posed by the decomposition of the corpse'. (N. & R. Tapper 1987:85.) Here women may be seen on the first day of the *Şeker Bayramı* tidying the graves of their relatives and saying prayers. In addition, in some villages food, usually sweets, is left in graves for the dead. These packets of sweets are later collected by children. To give children something in this fashion is also seen as *sevap* (meritorious deed) by women. This practice is disapproved of by the local religious authorities.

One can still sporadically come across beliefs concerning the return of the dead to see if the members of his or her household are living as good Muslims and if they remember the deceased and pray for his/her memory. The women's mourning at the time of the burial positively encourages women to cry and give an outlet for their pain, which may sometimes reach the level of ecstasy. This contrasts with the practice observed by the Tappers, who report that 'Sorrow and mourning are severely discouraged (women say, "if you cry, the pain will be the deceased, not yours"), and the bereaved are encouraged to help themselves and the soul of the deceased through positive ritual activities'. (N. & R. Tapper 1987:86).

Finally, visiting shrines does not seem to be an essential part of local women's spiritual experience as in other parts of Anatolia (Marcus 1992, Tapper, N. 1990)¹⁵.

The Growth of Fundamentalism

It is against this general background that in recent years a fundamentalist group has established itself in the region. Although I heard of the sporadic presence of clandestine sects, the Nurcus and Süleymancis, I was able to establish direct contacts with only one particular group, whose presence was also the most conspicuous. They are secretive about their affiliation, but according to the local *müftü* their leader is a member of the Nakşibendi order. They call themselves Mahmutçu after their founder, who is said to live in Istanbul but to hail from Adıyaman. The founder of the local movement is a Lazi from one of the villages in the district where I lived; although only 8 kilometres from the centre it is high and served only by a dirt road. This man, whom I shall call Hamdi, a primary school graduate, is said to be a self-educated man, who gained his superior religious knowledge through longstanding study with mystic teachers away in the big cities, initially in Trabzon and later in Istanbul. He is considered influential by friend and foe alike and is reputed to have wide contacts throughout the Islamic world. Although in the past his activities were often curtailed by the authorities and he is said to have been persecuted and even imprisoned briefly, nowadays his pious foundation is legally recognized by the state. In 1969 he started a Koran course for boys in his own village, which I shall call Sinanköyü, on his own land in very modest circumstances. At the time the premises of this course are described in a recent colour publicity brochure as consisting of one room with a mud floor and windows made of plastic instead of glass. Initially he had only fifteen male pupils. By 1972 this room proved inadequate since the

¹⁵ The only comparable shrine in this area is occasionally visited in cases of sickness but never by women-only groups on account of the violent reputation of the district.

number of his students was quickly increasing. In 1979 he started building a new Koran course on a piece of his own land which now forms the basis of his pious foundation. A five storey building for male students was completed in 1984 and by 1985 another, three storey building was completed for female students on a separate site in the same village. According to the brochure the number of his students in 1992 was three hundred, although some of the students themselves give slightly higher figures (200 for boys and 150 for girls). Most of the students are boarders except for those who live in Sinanköyü. All boarders pay a monthly fee, but very poor children are supported by the foundation. The course is said to receive students from all over Turkey, and locals say that most of these students come from extremely poor family backgrounds. Most of the local children studying here are girls numbering 10 in all. several nearby villages with a devout reputation also send their children there. According to one girl's estimate, one quarter of the female students at the course come from villages of the same district. For families with many daughters, to send one to the course is a meritorious deed (*sevap*). Not surprisingly, younger daughters who seem to be physically weaker and therefore less capable of hard work at home and in the tea gardens, are the ones who tend to be sent. In 1992 the family of one such girl paid approximately 100,000 TL per month for her upkeep. Children from Sinanköyü do not pay fees, since they are not boarders. The students do not have a summer holiday but have one week off each month, and of course they do not go to school during Ramazan. The length of the course is not fixed. Some stay for just a few months, while others may spend ten years there.

The teaching concentrates on two areas. Reading the Koran in Arabic takes priority, and those who pass their exams successfully may proceed to the second stage, *Hafızlık*, which involves memorizing the Koran. No matter how long one studies, graduation from these courses is not officially recognized by any state-run schools. However, since the standards are very high, it seems that students graduating from this course stand a good chance of doing well at an Imam Hatip Secondary

School¹⁶, and then qualifying as state employed *hocas*: others stay on and become teachers in Sinanköyü's own course, in which case they are likely to marry other *hocas* (sometimes Hamdi *hoca* is said to arrange such marriages personally); they may as spouses eventually engage in religious activities as unpaid (*parasız*) *hocas* among women, whose job is to run Koran courses, give sermons and conduct Mevlûds¹⁷. Given the relatively high proportion of local girls at the course, the fact that many will go on to preach informally among women means that the views of Hamdi and his followers will be transmitted locally to a wide circle of women¹⁸. At the moment there are approximately ten female teachers at the course. One young girl told me that her daily routine consisted of getting up at dawn when she hears the call for prayer (*ezan*), then studying for a few hours before starting lessons at eight. They have classes until six in the evening, with meal times and breaks. (Non-boarders may go home for lunch.) She has to do some homework in the evening, since a potential Hafız has to memorize twenty pages a day.

Nowadays the whole village has an extremely devout reputation. Whenever people in the district want to give an example of true religiosity or religious extremism, the name of Sinanköyü is mentioned. It is sometimes called *hocaların köyü* ('the village of hocas'), others refer to it as *küçük İran* ('little Iran'). The local *müftü*, when asked if there was a shrine in the district, answered in the negative, but then

¹⁶ The Imam-Hatip schools are state-approved institutions which were set up in the 1940s to provide education for the prayer-leaders (*imams*) and preachers (*hatips*), cf. Akşit 1991.

¹⁷ Since Mevlûds are not recognized by 'Official Islam', those trying to purify Islam, Hamdi and his followers among them, discourage women from taking part. However, in practice Hamdi's woman students do conduct Mevlûds since this is a good way of establishing contacts and impressing ordinary women.

¹⁸ Of course, male students are likely to do the same. But since many of them will go on to a state controlled religious school and will eventually become state employees, dependent on the state for their postings, they are more likely to moderate the views which they voice.

mentioned this particular village which is often visited with pious purposes. And indeed, as we shall see, there have been examples, when women were deeply impressed by such a visit. The presence of the two courses certainly has had a great impact on village life, not only in the observance of certain religious formalities but also in other ways. Unlike most other villages in the region, many village men have beards and many local women wear the *çarşaf* even when working in their tea gardens. Formerly Sinanköyü had a particular reputation for violence resulting from internal disputes and feuding. The worst such incident recorded anywhere in this district took place in this village about thirty years ago when the village headman was shot dead while attempting to promote a road building scheme to which some villagers objected. It is now widely asserted that since the establishment of the courses and the consolidation of Hamdi hoca's position and authority, such disputes are out of the question. Hamdi hoca himself is said to have acted as a peacemaker on occasion. It is tempting to assume that the notorious history of this village renders it particularly fertile soil for fundamentalist courses.

Although Hamdi's activities are often condemned as extremist (*aşırı*) and his followers as fanatics (*yobaz*) by local men, both in town and in other villages, many people respect him personally. His impact is not appreciated universally. For several years this *hoca*, together with the former schoolmaster and village headman prevented the Adult Education officials (*Halk Eğitimi Müdürlüğü*) from organizing even a sewing programme for women there. In 1992, as a result of the efforts of a new, more secular headman and a new schoolmaster, such training was organized and it was a great success with the women. Complaints have also come from health workers. Local doctors say that children in the Koran course are undernourished because of the lack or uneven flow of funds, and one midwife related the difficulties she and her team faced when, as part of their duties, they went Sinanköyü to give a lecture on sexual education to the female students at the course. We were told that when the state appointed mosque *hoca* leads the prayer in the local mosque, Hamdi hoca refuses to attend. Some people claim that his tea

gardens are attended to by his own pupils, but the students I talked to deny this and say that he, like many other landowners, employs labourers on a daily basis whenever need arises. Hamdi himself lives in a large house which is said to be equipped with mod cons, and he drives a modern car.

In spite of Hamdi's benign influence there is a certain tension under the surface in this village. The headman finds it uncomfortable. He has a tea house in town, and spends more time there than in his village home. He was instrumental in facilitating the women's sewing course and is very critical of Hamdi hoca and his influence. One of his seven daughters is a pupil at the course, but he swears that he will never allow his daughter to adopt the extremist views professed by some of the other girls there. Although there is no television at the courses, most local households do have television sets and at wedding parties they dance and play music. Although more women in Sinanköyü cover themselves more carefully in public than other village women, according to some of the latter, if Sinanköyü women travel outside the Rize area altogether they are likely to dress fashionably just like other women of their age. The presence of the courses causes some tension between local village girls and some of the female students at the course, and I witnessed one rather angry verbal exchange when walking there. Secular villagers and towns people, discussing these courses, present them as isolated examples¹⁹. It would appear that followers of Hamdi can easily be identified from their mode of dress, and that their presence is largely confined to one village, with its distinctive reputation. The ordinary people from the village mix normally with others in town. They may be credited with a higher degree of religious knowledge than other people or they may be mocked because of the extreme behaviour associated with their village, depending on the attitudes of the other actors at the time. Since most students and teachers at the course are

¹⁹ Others point out, that a new building has already been erected in another village close by, and further, along the coastline at least one other building has gone up for the same purpose.

from outside the region they seldom leave the village and do not mix much with locals.

While Hamdi hoca enjoys some personal respect in the district, his followers are often ridiculed and called *yobaz* ('fanatic') by local men. This applies especially to his female followers, who exert a controversial influence: Some of the local girls who study at the course have an opportunity to disseminate their opinion to other women during Ramazan. In the next section I would like to present one such occasion in detail.

A Women-only Vaaz

Local women gather for sermons (*vaaz*, or *sobbet*) when a female *hoca* is available²⁰. This is rather rare in villages and it is hard to tell how widespread it is in the small towns. In the town where I was living only one woman had a qualification as a state *hoca*. She was a Lazi, born and brought up in the neighbouring district. After spending seven years as a boarder at a Koran course in Istanbul she was married to a local *hoca* and during my research she was the only female *hoca* in the district to be officially appointed by the state. As part of her brief she held a weekly Koran course for girls, and twice a week she preached to local women. These gatherings took place in the apartment block where she lived, in a room rented for this purpose. In addition there were regular sermons for women in another part of the town given for women by female students of the Sinanköyü Koran course. They met twice a week during Ramazan, on Tuesdays and Fridays at twelve o'clock in a private flat. Since the four students who organized and led these sessions all belonged to local, well-to-do families in the town, they were able to use a spacious flat in a modern apartment block owned by

²⁰ Since Mevlûds are hardly ever organized separately for men and women only, and women-only Koran recitals are limited to wealthy families, and visiting shrines is limited and does not play an essential part locally, this is the most significant all-female religious event.

the family of the most charismatic of these students, who acted as leading preacher. During Ramazan the students at the course are on holiday, and therefore free to organize such events. In 1992 they were also hoping that they would be able to find the time to carry on with weekly sessions on a regular basis after Ramazan. To the best of my knowledge this plan was not realized, but the sessions were resumed during Ramazan in 1993.

The students mentioned above were in some ways an exceptional group. They were young, educated, highly articulate girls in their early twenties from respectable, pious (*dine bađlı*) but not extremist (*ađıırı*) families from the town²¹. They had all joined the course voluntarily. None of them had been brought up in a way that required them to be fully covered, and their 'conversion' was tolerated rather than encouraged by their families²². Since they had families in town and money these girls enjoyed relatively more freedom than most of their fellow students. They were often seen in town together, especially on market days, and even on secular public holidays. The example of the preaching student may be the most revealing. While still a pupil at the local high school (*lise*) she had gone about in modern clothes and uncovered hair. She carries a picture of herself from those days which is often shown to women as an example they too can emulate: anyone can become reformed. She was later admitted to university to study science. She described her conversion as a spiritual experience which happened during a summer holiday. Out of curiosity she visited the

²¹ According to local people, attitudes to religion ranges from the extremist/fanatical (*ađıırı, yobaz*) to the atheist (*dinsiz* = without religion). Most people condemn both extremes and perceive themselves as moderately devout (*dine bađlı*).

²² The term 'conversion' may not seem appropriate here since they had been born and brought up as Muslims. However, this is the best translation of the term they themselves used to refer to their taking up a fully Islamic life (*döndüm*).

One of these girls was forced to leave the course by her brother before the end of my stay because he did not want to be associated with the 'fanatics' through his sister. We met her on her farewell visit to the course. She was angry and insisted that she would continue with her 'covered' way of life anyway.

village with the Koran courses mentioned above²³. This young university student saw the light while walking along the road between the two main religious buildings. She heard a voice which ordered her to give up her sinful ways and cover herself up. This she did. Shortly afterwards she left university because she could not live according to Islam there, enrolling instead as a full-time student at the course²⁴.

The sermon (*vaaz* or *sobbet*) to which I was invited began at twelve on a Tuesday in Ramazan. Approximately sixty women of all ages, including some female children, filled the large living room. Many of the women here had earlier been in the mosque to attend the *Tevarih Namazi*²⁵. The audience represented mainly the families of petty traders and local artisans. In the beginning I was told that news about such events had been spread by word of mouth: the location and the time of the next one were announced at the end of each session. The great number of outdoor shoes left in front of the door was my first warning of the size of the gathering. The floor space had been emptied so that everybody could sit on the carpet. The preacher was the only one to be seated in a large armchair that was placed in a corner, next to the hot stove. Her fellow students squatted next to her. They had removed their long black outdoor garments, and were wearing ankle-length dresses which also covered their arms. The preacher herself wore a baggy dress made of strikingly beautiful thick yellow silk and underneath her thin headscarf her golden earrings were also visible. Unlike her fellow students she also wore a great number of bracelets, usually worn only

²³ Such visits are made by many women, anxious to see for themselves this village which figures so prominently in local conversation and imagination. Any pretext will do: I knew some women who went out of their way to attend the award ceremony at the end of the sewing course in this village, not because they were especially interested in the clothes on display, but in order to catch a glimpse of life in this unusual community.

²⁴ This abandonment of her degree course angered some of her more secular-minded peers, for whom the prize of access to higher education is an extremely valuable one.

²⁵ During Ramazan women are admitted to the mosque to the ladies' section to attend the *Tevarih Namazi*, a supererogatory night service performed immediately after the prescribed night service of worship.

by married women. Her appearance was reminiscent of that of a rich Ottoman lady, the jewel of the household. She clearly enjoyed this luxury, and her appearance was probably deliberately symbolic. She was out to draw attention, to impress the women present and add another dimension to her words through her appearance. Her glamorous appearance was in contrast with the modest, everyday clothes of her audience. Needless to say everyone in the room was wearing either a headscarf (*başörtü*) or a larger scarf (*eşarp*) that covers not only the head but also the bosom.

Obviously the presence of a Christian caused great excitement in the gathering, but although it provided a cue for the discussion most of the *sobbet* was conducted according to established patterns. The students took it in turns to instruct the women in what to do next. First one of them recited an Arabic prayer three times and the audience followed it by fingering their rosaries. The same prayer was regularly repeated a hundred times on a Friday. Then two *suras* from the Koran were recited by one of the students. This was followed by a communal prayer for the sins of all those present. After this the sermon proper began. The preacher began by expressing her dissatisfaction over the laxity of religious practice among the local population. She pointed out that most of those present were not dressed according to the Islamic requirements. She added that she and her friends went about fully covered not because they happened to be students at the course but because they were convinced that this was the only appropriate way for a Muslim woman to dress. She added that about forty years previously the whole of this district had been covered (*kapalı*), meaning that no woman would have been seen in the streets of the town without a headscarf²⁶. This had changed gradually following Atatürk's revolution.

²⁶ In a later conversation she revised this, confirming what others had told me, that although thirty years ago no woman was seen uncovered, they were never fully covered either. Those women wore a headscarf more in deference to local custom than as an explicit sign of religious conviction. She and her friends, however, covered themselves consciously (*şuurlu*). Perhaps this marks the biggest difference between today's fundamentalists and rural Islam in the past.

She warned that the media were the most effective mouthpiece of anti-Islamic secular forces. As an example she mentioned that all religious programmes on radio and on television were followed by secular and often sensual music, dances which on television are often performed by women in revealing clothes. This was all done in imitation of the Christian West. She asked why a Muslim culture should be fed the products of a totally alien Christian one, and warned against westernization. She criticised the view that the achievements of modern science and technology are essentially products of the West. On the contrary, she said, Muslim scientists should be credited with these achievements, since western science and philosophy had merely stolen their ideas. This was followed by a strong attack on Christians and Jews. The focus of her attack was the immorality and complete lack of family values among these groups, topics that women were familiar with and which they felt very strongly about. This was followed by some parables from the Prophet's life, quoted in Turkish, and other simple moral stories on how to be a good Muslim. One of these concerned a Swiss woman, a Christian, who agreed that her daughter should marry a Muslim after she had read the Koran. She thought that if a man followed all that was written in his Holy Book, he would make an excellent husband. However, the man did not live up to these ideals: he drank and gambled. The good Christian woman reproached him and had to remind him of the teachings of his own religion. Then the preacher launched an attack on other practices that contradicted Islamic ideals. This time her target was capitalism which created inequality, exploited the poor and favoured only the rich. She denounced all those who practised usury. Capitalists and westerners were out to corrupt the people of Turkey. She exposed the double-dealing of certain Turkish politicians, who had come to the province just before the elections and posed as good Muslims in order to gain votes. To demonstrate his piety such a person might seek a photo opportunity clutching a Koran in his hands; but he might also dare to take his hat off and place it upon the Holy Book, and since the hat was the symbol of secularism, such an act could only be intended to represent the

superiority of the West (Christians and Jews) over Muslims. Then she moved back to topics more directly concerning women, i.e. morality and covering. She repeated the view widely held by local women that men whose wives went around uncovered had eaten (knowingly or inadvertently) pork, meat or fat, which immediately renders them incapable of jealousy. This explained why Western men did not mind if their women went about inappropriately dressed. In Turkey many men and women have tasted pork, due to the deplorable activities of certain forces out to undermine Islamic values by secretly contaminating meat and other foodstuffs with pork products: even women's lipstick contained pork fat. After this another narrative was offered as a true story. The preacher told her audience that in 1932 in Belgium an international beauty contest was held and won by a Turkish woman. That date marked the greatest victory of Christianity over Islam. The contestants all appeared in two-piece swim suits and thus the Western world succeeded in debasing a Turkish woman. In modern Turkey many Turkish men were proud of their pretty daughters and eager to show them off in fashionable clothes to others. In contrast, the situation had been very different in the Ottoman period: when a man was asked the names of his wife and daughter by a census taker the latter had been beaten up for his impertinence. This strong nostalgia for Ottoman times was elaborated by a metaphor in which she compared woman to a beautiful jewel that needed to be protected and covered all the time, and only looked at by its owner (the husband) in complete privacy. A jewel permanently on display might arouse the jealousy of others, and, more importantly, would lose its value. Corruption was partly blamed on the influx of outsiders, the wives of professionals who had moved in from other parts of the country, and especially the wives of army officers.

This sermon was concluded with the singing of some hymns (*ilahis*). Some women wanted and were allowed to sing hymns which they had sung before and which particularly appealed to them. Then the preacher read out an anonymous poem in Turkish. This time the text was a satirical verse against laicism. It was accompanied by frequent laughter and exclamations by the audience. This was followed by a prayer, and

then one of the students recited a *sura* from the Koran. A Turkish explanation was read out by the preacher. With this the *vaaz* came to an end and the women gradually dispersed. During this final phase taped religious music was played. Before their departure younger women exchanged religious books and hymn texts with each other and the students²⁷.

In spite of the differences in background and gender, it is tempting to compare these girls with the model of the new Muslim intellectual in Turkey as described by Meeker (1991). Many of his observations concerning the emerging new male Muslim thinkers who disseminate their ideas through the press seem similar to the views expressed by this preacher: the rejection of western science and technology, the use of language and subject matters the audience is familiar with, and the 'attempts to reach conclusions which serve as an orientation for personal thought and action' (Meeker 1991:190). Differences also are significant: This preacher and her helpers are better educated in secular as well as religious terms than their audience, and this helps them command respect from an audience which consists largely of their seniors. This, however also created an unbridgeable gap: the preacher regards ordinary women as *cabil* (ignorant), while considering herself and her followers *bilgili* (knowledgable). The issues tackled mainly concerned appearance and clothing. In this respect the contents of the sermon resemble more those of Islamic women's journals, as analysed by Acar (1991). Of course, it is impossible to reveal the Islamic world view of this *tarikat* on the basis of one sermon. But even these fragments can help us understand the form in which women are exposed to new ideas, or have their established views confirmed.

²⁷ One of the most popular authors among the young pious women last year, whose ideas I recognized in the sermon, was Emine Şenlikoğlu. She is a former fashion model who, after having reformed herself, has published numerous books popularizing the practical teachings of Islam for a female audience. Her example as the 'reformed sinner' seemed to have affected this young preacher as well.

From conversations I had with a number of participants, it seems that the sermon described above was reasonably typical in spite of my presence. Some other women in the town respect and admire these girls openly. They are often described by devout women as 'better than us'. For women in general the greatest difference between themselves and these girls is that the students have openly opted for a 'covered' way of life. The standpoint of the preacher, although extreme, is not radically different from the position they would normally be exposed to if their religious guidance was entirely in the hands of their kin, or of more moderate state employed *hocas*. The students may be dismissed at one moment as isolated representatives of extreme views, and avoided or pointed at in the streets; but at women's gatherings and at other informal meetings with their kin, their views do filter through. It is noteworthy that a great many of the arguments used by the preacher were directed at women's appearance and therefore built upon their sense of modesty. The anecdotes also deserve some attention. Both the story of the good Christian woman whose moral standards were higher than those of the Muslim male and the story of the beauty contest served to evoke shame in the audience, in different ways. Among the stories and references to women's physical modesty a strong message was conveyed, which can be summed up as anti-western, anti-Christian, antisemitic and anti-capitalist. Strong views are also expressed concerning those who try to implement Atatürk's principles. Even though some women who had attended one or several sermons during Ramazan continued to refer to the students as fanatics or extremists, this was above all a reference to their extreme 'covering' and to their insistence that others should cover themselves in the same way. Women could adopt an individual standpoint on the degree of covering they considered appropriate and on the merits of the anecdotes related at the *vaaz*, but there was no challenge to the ideas underlying these stories among those who heard them. Even women who are already familiar with the ideas expressed at a sermon learn on these occasions to express them in new ways. The connection between the consumption of pork and jealousy was a particularly strong currant theme in 1992. When

confronted with the apparent discrepancy between their failure to cover themselves fully whilst accepting many of the other views of the students uncritically, women often replied with another contradiction; they said that 'it is both very easy and difficult to live according to Islam'.

That some women were clearly influenced by the sermons was obvious. A young Lazi woman told me how during the month of Ramadan she had a dream in which she was reminded of her sinful ways. They turned out to focus on the inadequacy of covering her head with only a headscarf²⁸. She worried about how she could account for her sinful ways in front of God. She started wearing the *eşarp* (a larger scarf covering her bosom) and also to visit a Koran course led by a female *boca* in one of the neighbouring districts, to refresh her memories of the Arabic script. She is a good example of the spiritual impact of the sermons, even though she rejected the students and their background at another level. She told me that on her visit to Sinanköyü one of the young men there, himself a Lazi, resident of the village and also a student at the course, saw her and later proposed to her through relatives. The girl, who is twenty-five and therefore reaching the age beyond which she will find it more difficult to get married, rejected the proposal even without seeing the young man. Her explanation was that she did not want to live in that village because of its fanaticism. The ambivalent attitude of this woman is typical. In some ways the *aşırı* are admired, but their example is seen as too difficult and undesirable for the majority. Their impressive level of education, religious and secular,

²⁸ As is well known, the headscarf in Turkey has become the symbol of religious expression among Muslim university students in the big cities. This is discussed by Olson (1985) and Göle (1991). However, the headscarf has always had a deep symbolic meaning for small town and village women as well. To walk without one may be a bold statement of secularism and modernity reflecting not only on the woman but on her whole family. In more traditional villages such a move is virtually impossible, since it would be interpreted as immoral and irreligious (cf. Delaney 1991:88).

is also seen as unattainable²⁹. In some ways their message concerning covering is more readily accepted nowadays, against the background of virtually uncensored television programmes and the emergence for the first time in this area of prostitution (the women are not local but impoverished traders from the former Soviet Union (see Hann & Hann 1992). A political meeting in June 1992 organized by the Welfare Party (*Refah Partisi*) was attended by several dozen women dressed in *çarşaf*. Their banners included slogans highlighting their anxieties and grievances such as 'Otel-Motel-Aids', 'may the hands reaching out for the headscarf break' (*başörtüsüne uzan eller kırulsın*), 'we are not an advertising tool, we want our identity!' (*reklam aracı değiliz, şahsiyetimizi istiyoruz*), "This is not tourism – it is a scandal" (*Turizm değil-rezalet*).

It is certainly possible that this new pattern of trading and the associated prostitution combined with the influence of satellite television and down-market competition in the popular press will make more people explicitly sympathetic to this fundamentalist minority, but this remains speculation. Certainly some women in town and in villages thoroughly disapprove of the *aşırı*, without regarding themselves as anti-Islamic, or as anything less than good Muslims in their adherence to the basic practical rules I outlined earlier. But even if the 'fundamentalist' groups are apparently confined to one distinctive locality, neither the spatial boundaries nor the physical boundary established by their clothing prevents their exerting influence on their environment, partly through their very presence, and partly through informal services held exclusively for and by women.

²⁹ Education through self improvement is an important element in the message these girls try to convey. Unlike the women in big cities as described by N. Göle (1991) they do not believe that a university student can lead a fully Islamic life. Instead they call for more Islamic bookshops to be established throughout the country, to raise the general level of Islamic education.

REFERENCES

- Acar, Feride. 1991. "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals". Tapper 1991.280-303.
- Akşit, Bahattin. 1991. "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic". Tapper 1991.145-170.
- Benninghaus, R. 1989. "The Laz: An Example of Multiple Identification". Andrews, P. A., ed., *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. 497-501. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- Bryer, Anthony. 1966-67. "Some Notes on the Laz and Tzan". *Bedi Kartlisa* 21-22.174-195, 23-24.161-168.
- Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Ellen, Roy. 1983. "Social theory, ethnography and the understanding of practical Islam in Southeast Asia". M. B. Hooker, *Islam in South-East Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Göle, Nilüfer. 1991. *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*. Istanbul: Metis Yayınları.
- Hann, C. M. 1990. *Tea and the domestication of the Turkish State*. (= SOAS Modern Turkish Studies Programme, Occasional Papers 1.) Huntingdon: The Eothen Press.
- Hann, C. M. & I. Hann. 1992. "Samovars and Sex on Turkey's Russian Markets". *Anthropology Today* 8/4.3-6.
- Kandiyoti, Deniz. 1992. "Women in Turkey". D. Kandiyoti, ed. *Women, Islam and the State*. 22-47. London: Macmillan.
- Marcus, Julie. 1992. *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*. (= *Women in Asia Publication Series*). London & New Jersey: Zed.
- Mardin, Şerif. 1982. "Turkey: Islam and Westernization". C. Caldarola, ed., *Religions and societies: Asia and the Middle East*. 171-197. Berlin: Mouton.

- . 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. Albany: SUNY Press.
- . 1991. "The Nakşibendi Order in Turkish History". R. Tapper 1991.121-142.
- Meeker, Michael. 1991. "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey". Tapper 1991.189-219.
- Olson, Emilie. 1985. "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey". *Anthropological Quarterly* 58/4.161-171.
- Schiffauer, Werner. 1987. *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Smith, Eli & H. G. O. Dwight. 1834. *Missionary Researches in Armenia*. London: G. Wightman.
- Şenlikoğlu, Emine Ö. (n. d.) *Bize Nasıl Kıydınız*. Istanbul: Mektup Yayınları.
- . 1988. *İslam'da Erkek*. Istanbul: Mektup Yayınları (6. baskı).
- Tapper, Nancy. 1983. "Gender and religion in a Turkish town: a comparison of two types of formal women's gatherings". P. Holden, ed. *Women's religious experience*. London: Croom Helm.
- . 1990. "Ziyaret: gender, movement and exchange in a Turkish community". D. F. Eickelman & J. Piscatori, eds. *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. 236-255. London: Routledge 1990.
- Tapper, Richard, ed. 1991. *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London & New York: I. B. Tauris.
- Tapper, Nancy & Richard Tapper. 1987a. "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man* 22/1.67-92.
- . 1987b. "Thank God we're secular! Aspects of fundamentalism in a Turkish town". L. Caplan, ed. *Aspects of Religious Fundamentalism*. 51-78. London: Macmillan, 1987.
- . 1991. "Religion, Education and Continuity in a Provincial Town". R. Tapper 1991.56-83.
- Toprak, Binnaz. 1981. "Religion and Turkish Women". N. Abadan-Unat, ed. *Women in Turkish Society*. 281-292. Leiden: Brill, 1981.

- Toumarkine, Alexandre. 1991. *Les Lazes en Turquie (XIXe -XXe siècle)*.
Unpublished dissertation. Paris: Université Paris IV – Sorbonne.
- Wagstaff, Malcolm, ed. 1990. *Aspects of Religion in Turkish Society*. (= *Occasional Paper Series* 40.) Durham: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.

THE INFRACTION OF THE RELIGIOUS CODES
IN THE MEDITERRANEAN FOLK LITERATURE
The Case of the Islamic Ğuḥā and the Sicilian Giufà

Francesca M. Corrao

University of Naples

Ğuḥā is a cunning-fool hero; more than a thousand years ago he became the lucky protagonist of a series of comic stories known all over the Mediterranean area. Ğuḥā's legend, born in the Arab world around the 8th century, was spread in the Ottoman age all over the Turkish dominions; and eight centuries after the Arabs left Sicily his stories are still alive in Sicilian lore¹.

The study of the Arabic Ğuḥā, known as Nasreddin Hoca in Turkey, has stimulated the interest of many oriental scholars, as well as some Italian anthropologists; but the Arabs no more knew about the survival of the Sicilian Giufà, than did the Italians know of the existence of the Arabic Ğuḥā.

Here I will try to examine a particular aspect of Ğuḥā's stories, which has emerged as a result of a comparative study of the Arabic, Turkish and Sicilian traditions; my study will deal with Ğuḥā's behaviour towards religious codes and towards death.

The corpus of the Sicilian, Arabic and Turkish anecdotes has been chosen from the stories of the hero recorded by Arab, Sicilian and Turkish scholars during this century². The results of previous studies

¹ A more complete bibliography of the classical and modern studies is in Pellat 1960; Corrao 1991.

² This research is limited in space and in time due to the huge amount of material that has been produced on Ğuḥā/Nasreddin in the area that stretches from Morocco to Iraq; here I have chosen the Arabic stories of the Mashreq in preference to those of the Maghreb, because they are closer to the Turkish and Sicilian ones. For the time being, I have chosen the modern age in order to understand the penetration of the stories among the literate, both in Turkey and in the Arab countries. Furthermore, in this century

of the comic hero pointed out that his stories are used as an "exhaust-valve" for an oppressed people during difficult times of historical crisis when it is impossible for them to express a direct criticism of their rulers; further studies recognized in Ğuḥā the forefather of the Mediterranean trickster figure³.

Ğuḥā / Nasreddin Hoca / Giufà, is the cunning idiot who uses both cunning and stupidity to save himself from the absurd situations that he himself has generated. Ğuḥā is the hero of adventures that occur during the course of daily life. He is the metaphor for the man, at once wise, foolish, noble and cowardly, working for the sake of humanity but unable to stop the evil, and so on. The cunning idiot is a madcap figure who subverts values and traditions and provokes laughter by bringing together orders which are incompatible; laughter that helps to overcome the anxieties of daily life. Ğuḥā commits transgressions in every field; he throws into confusion any order that is an acquired value in the society where he acts. Thus he acts as a thief, he makes mistakes when he speaks, he misunderstands; he is not merely stupid or purely cunning; he is always doing exactly the opposite of what he is supposed to do. For example, when he wanted to hide some money he chose a cloud as a sign by which to recognize the hiding-place; when he ate the goose leg that he had cooked for Tamerlane, he swore that he had killed the goose when it was sleeping on one leg; he stole the mantle of the drunkard judge and later, during the trial, he extorted money from the judge for he had violated the Qur'ānic law; when his mother asked him to pull the door (in the sense of closing it) and join her in the mosque he did it literally and pulled the door off its hinges.

Ğuḥā/Nasreddin has been seen as a typical character representative of the national community, and for this reason a particular meaning has been given to him: al-^cAqqād 1956; Farrāğ 1954; an-Nağğār 1979; Yūnis 1969; Köprülü Zade 1918; Gölpinarlı 1961; Oztelli 1964; Önder 1964; Önder 1971; Naci 1977; Sarab 1977; Pitrè 1978; Calvino 1956.

³ an-Nağğār, 1979; Alpan 1977:186-196; Gursoy 1977:174-177; al-Shamy 1980; Sa'd 1985.

The cunning-fool violates every written or implicit law of the moral and behavioural code of the society where he acts, therefore some stories narrated in the Christian area are different from the ones from the Islamic countries; particularly those that deal with religious matters. The distinction among them goes further than the changing of the name given to the place of worship (church/mosque); it touches a particular standpoint of religious belief.

In the Islamic world there are stories about Ğuḥā with a mystical meaning. These stories, according to the oriental scholars, have Turkish origins. To prove this they recall the existence of Nasreddin Hoca's tomb in Hortu (Akşehir, Turkey), which remains today a place of pilgrimage. It is said that the mystic saint, Ğalāl ad-Dīn Rūmī, used Nasreddin's stories to explain the most obscure standpoints of his doctrine⁴. As for the Arabic Ğuḥā, originally he was not a mystic, but later mystical stories of his deeds were introduced among the Arabs at the time of the Ottoman conquest. In the 16th century the Egyptian historian Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wrote that one should not laugh at Ğuḥā, known as Naṣr ad-Dīn Rūmī (the Anatolian), but should rather ask for his blessing (Dayf 1958:25-40; an-Nağğār 1979:66).

We will now examine the behaviour of this saint-cum-school master – the name Hoca refers to the teacher of the Qur'ānic school – who is considered to be a mystic, and more precisely a *walī*, a friend of God, to whom one turns to ask for his blessing. The interpretation of the behaviour of the mystic (*walī* or the fool) relates their strangeness, or idiocy, to their relation with the divinity: they are so absorbed in the contemplation of God that they do not give any value to life on earth (Bausani & Pareja 1951:520).

Ğuḥā/Nasreddin displays an irreverence towards the religious class, he mocks at bigots and infringes the most elementary laws of worship.

⁴ In the *Saltukname*, of Abū l-Ḥayr Rūmī we find that Nasreddin lived in the 14th/15th century and was a dervish (mystic) of the confraternity of Sayyid Maḥmūd Ḥayranī (d. Akşehir in the year 1268); cf. Shah 1973:17-22; Tamer 1973:172-173; Kritzeck 1973:153-158; Basri 1973:28-33; Boratov 1963:194-223; Christensen 1924:7-37.

In order to understand his kind of irreverence I will present a few examples: when he is in the pulpit of the mosque he gives strange sermons; he hears the call to prayer and he runs away from the mosque; he blames God for making melons grow on a small plant rather than a big tree; he claims to be a prophet in order to escape from Tamerlane's violence; he pretends to be a school teacher but children throw stones at him and his only student is a bear.

These stories have always embarrassed religious circles because of the way they bring together both the sacred and the profane. It is worth remembering here that such incongruity led the first Arab scholars who studied Ġuḥā to believe in the existence of two different characters: a wise man and a fool.

In Turkey the less orthodox stories have been attributed to the most extremist mystics, like the Bektashi, whose behaviour merits reproach, acting as they do against any human respect, and infringing laws of conduct simply for the sake of being contrary: so once they have been kept away from human conventions they can dialogue directly with God⁵.

This is a possible interpretation of the fool's behaviour. But the mocking of the religious elite reminds us of certain tricksters who mock the shamanic rites. The fool's tricks do not cancel the supernatural powers, but make them more understandable and mitigate the fear they can inspire.

It is worth mentioning that, among the people converted to Islamic monotheism, the trickster survived, associated with Satan, the beloved-hated by God. It can be said that, from a mystical standpoint, the figure of the beloved-hated by God corresponds to the effort made by man to

⁵ Cf. Toygar 1977:164-168. The dervish (literally a beggar, a mystic) is a simple member of a mystic confraternity. The sufism (mysticism), at the time of the seldjukids rule (12th c.) was accepted by the religious orthodoxy, and a growing number of people felt the need for a wise man to act as spiritual guide in their mystical experience. Such people created the need to establish rules and hierarchy: so came into being the dervish confraternities; Bausani & Pareja 1951:509-522; Bausani 1958:94-103; Eliade 1972:173-174; Miceli 1984:114-115.

reach a perspective where the contrarities are cancelled out, and the spirit of evil entices good. This rebellious angel has stimulated the spread of many legends still living in folklore.

In the Islamic religion, Satan is called *ar-Rağ'im* (he who is pelted away with stones). It is said that falling stars are thrown by angels against devils who listen to their discourse and then report it to man altering the original meaning (Q.15.18)⁶. This is another possible correlation with the comic misunderstandings of the fool; like the devils our hero is marginalised, ill-treated and pelted away with stones.

To associate Satan with the fool has a particular significance: according to Islamic belief, both the sacred-divine and the sacred-demonic are concentrated in God. This explains why devils, being only a weak counterpart of the divine, are simple executors of orders. Iblis is a rejected creature, a deceiver who has no power over believers (Q. 15.27-43).

There are no mystical elements in the Sicilian tradition, but there are irreverent stories against the religious class. Here again our hero behaves as a "fool". In Sicilian folklore there are many stories about devils: in Lo Nigro's classification of Sicilian folktales, few Giufà stories are in this vein (Lo Nigro 1958).

Giufà's devilish behaviour has no mystical meaning but he still infringes the religious laws: he steals in church, he deceives the priest, he blackmails the bishop, and worse of all he kills. The Sicilian fool, like Arlecchino and Bertoldo, is reckoned among the heirs of the agrarian devils (Camporesi 1976). But still Giufà's devilish strength distinguishes him from his companions, who flout laws but never kill. Giufà kills his sister by giving her a very hot soup, and in the story of the "morning-singer" he kills a man thinking he is a bird. But Giufà is not always an unconscious killer, in fact he kills the priest's mother by throwing

⁶ We should remember that the Muslim tradition has introduced a theme which is not found in the *Qur'an*: the presence of Iblis as an "adviser" or "opposer" of God in his creation, in this function he acts as a negative and bad adviser, cf. Calasso 1970:71-90.

stones at her, and he beats to death the man sent by the blacksmith to dismiss him.

Sometimes the cunning-fool plays the role of the one who avenges the weak, but even in such cases as this he behaves badly: he extorts from the bishop who killed some goldsmiths out of greed. Giufà flies in the face laws just for the sake of doing so. He also pretends to be dead and steals from the thieves who are dividing their booty in a church.

From what we have discussed two elements emerge: the devilish behaviour, culminating in murder, as a violation of God's law; and the systematic transgression of human laws.

We can observe that the tradition of Giufà in Sicily was not developed and therefore did not assimilate the mystical element, because the Arabs left the island before they could adopt it from the Turkish culture.

But the reason could lie in the difference of religious belief. In the Christian tradition all good and evil is not concentrated in God: Satan is equally dreadful to and influential on human beings, as we can read from Giobbe's book. The Sicilian Giufà is more devilish: he violates the divine order and kills; that is a reason why he never becomes a wise old man, like his Islamic counterpart, but always remains a silly boy.

The role played by the cunning-fool in Christian society is quite different from that played in the Islamic. In Christian culture there was no need to prove and justify the historical existence of the mythological fool; in his transition from mythology to fable the cunning-fool has kept his mystery unchanged.

Vice versa in the evolution from pagan mythology to the Islamic faith, the fool, as well as many others, has undergone a radical demythologization. Islam has a typical and fundamental characteristic: it is a monolithic monotheism that has justified historically all the pre-existing mythological legends. That is what happened to Ğuḥā, around whom a long list of contradictory evidence has been built, related by chains of false transmitters who were supposed to have witnessed his historical existence.

Ğuḥā most probably corresponds to a pre-Islamic mythological archetype to whom stories inspired by historical events were attributed. Later these very stories became new myths. Here I can recall the example of stories whose protagonists are Nasreddin and Tamerlane, or al-Mahdī and Ğuḥā. The relation between the king and the poor evokes a pre-existing model, like the one of King Solomon and Marcolfo (a Jewish legend famous in the Roman empire in the 5th century A.D.); the model was transferred to historical personages and then it became part of a new mythology whose function was to lighten the tensions caused in daily life by absolute power.

In the process of demythologization the Islamic stories of the fool lost the magic elements which have survived in the Sicilian tradition. For example, I recall the story where Giufà destroys the magic spindle granted by the fairies so that he could produce the cloth without fatigue; and another story where Giufà ploughs the sea with a magic plough. The Sicilian Giufà, like the mythological trickster, wants to roam idly and to run away from the hard reality of human work.

We have said that the difference between two religious cultures, the Islamic and the Christian, characterizes the stories of Giufà / Ğuḥā / Nasreddin on the theme of death too.

Let us compare the Sicilian story where Giufà kills the priest's mother who dismissed him, and the Arabic story where Ğuḥā, unjustly condemned to death by the Caliph al-Mahdī, saves his life by uttering a cunning phrase. The Islamic Ğuḥā laughs and jests when he faces death, because he mocks dreadful things, death never arrives in his stories; Ğuḥā's function is limited to the subversion of the given order with a wry phrase, in this way he diverts fear from the sphere of existence.

The Sicilian Giufà violates the precept "do not kill" and by doing so he diverts, among those who listen, the fear and the attraction of the violation; therefore he defuses the tensions inspired by the religious precept, and maintains the educational function of subverting the rule, while by laughing he reconfirms it.

None of the three Ğuḥā dies, as many other heroes of folklore; Ğuḥā is ageless, in his stories there is an absolute absence of any sense of time, and he is always young. The Islamic Ğuḥā has a son who bears the same name and is as stupid as the father; their relationship shows the eternity of the character. The pretended eternal youth of the Arabic Ğuḥā is mocked by his younger wife, who betrays him. As for the aged Nasreddin Hoca, his wisdom is mocked by children.

The myth of eternal youth and sacred old age and death is brought down and mocked; otherwise it would give a sense of seriousness to a character whose main function is to provoke laughter.

To sum up, we should conclude by saying that Ğuḥā's violations in Christian society are not necessarily considered as such in the Islamic world. This responds to the very nature of the personage. As a matter of fact in the Christian religion a different moral weight is given to the prohibition of killing. In the Islamic world it is God who decides who lives or dies; but to kill while propagating God's law is a good action worthy of a special place in paradise (Q. 2.190-193; 61.11). The Sicilian Ğuḥā is a devil who violates divine laws, but he does it for fun; by doing so he diverts the fear of such violation among the listeners. As for the muslim Ğuḥā, he is an executor of God's will, who violates human laws to re-affirm the need of God, and to invite people to reflect and look beyond the limits of earthly bounds. Ğuḥā seems to reflect what can be called a mythology of the human condition, whose content reveals a mystery which is part of the human drama. The function of these stories is to help man to overcome the sphere of direct experience, lacerated and contradictory, to discover a hidden dimension of reality. As a matter of fact, the narration of the adventures about the cunning-fool gives us the chance to imagine a dimension where contrarities are erased, in view of a time without conflicts and strains. As I said before the cunning-fool, with the subversion of traditional values and the bringing together of incompatible orders, provokes a free laughter which helps overcome the fears of existence.

These stories remind man that ultimate reality is beyond good and evil, and, transcending the possibility of understanding them rationally,

it can be grasped only as a mystery or a paradox. And, in this acceptance, it is possible to find the mystery of totality in the mystic tales of the Islamic Ġuḥā, folly in the diabolic Giufà, as well as in the Carnival and New Year festivals; that is to say in those celebrations meant to subvert human behaviour and to annul traditional values: which is the same aim pursued by the mystic techniques of bringing opposites together (Eliade 1983: 112-113).

To conclude I would like to sum up the two different standpoints which emerge from the comparison between the Islamic and the Sicilian stories of Giufà. A first particular characteristic of the cunning-fool, assimilated in Islamic culture is this: evolving from the mythical legend to the tale, the couple God-Iblīs is identified with historical heroes who share divine attributes, like Tamerlane and al-Mahdī. The awful sacred power of Islamic sovereigns does not correspond to Giufà's antagonist: the clerical apparatus, conformist and suffocating, is the antagonist of the Sicilian peasant.

Ġuḥā/Nasreddin is not only a fool, he is also a blasphemous desecrator, a transgressor of religious morality. Giufà, instead, is a crazy peasant and an iconoclast, (holder of the "cultura diaboli" that the peasants never abjured) heir of the agrarian devils. The violent feelings in the Sicilian stories echo the social hate and savage religious polemic of certain medieval heretical groups, who were wildly attacked and massacred by nobles and churchmen in the name of God.

We can conclude by saying that, beyond the particular characteristics, both in the subverted world of the cunning-fool Giufà, and the wise-fool Ġuḥā/Nasreddin, the winner is the positive strength of a laughter that subverts everything and involves everybody.

REFERENCES

- Alpan, Necip. 1977. "Nasreddin Hoca'nin evrensel kisligi", in *Uluslarasi* 186-196.
- al-ʿAqqād, ʿAbbās Maḥmūd. 1956. *Ġuḥā*. Beirut: al-Maktaba al-ʿAşriyya.

- Basri, Mir, 1973. "Idries Shah: Bridge between East and West – Humor, Philosophy and Orientation". Rushbrook 1973. 28-33.
- Bausani, A. 1958. "Note sul pazzo sacro dell'Islām". *Studi e materiali della storia delle religioni*. XXIX, fasc. 1, 94-103. Roma, ed. Marzioli.
- Bausani, A. & F. M. Pareja. 1951. *Islamologia*. Roma: Orbis Catholicus.
- Boratov, P.N. 1963. "Autour de Nasreddin Hoca". *Oriens* 16.194-223.
- Calasso, G. 1970. "L'intervento di Iblīs nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del nemico nella tradizione islamica". *Rivista degli Studi Orientali* 45/1-2.71-90. Roma: Bardi.
- Calvino, I. 1956. *Fiabe Italiane*. Torino: Einaudi.
- Camporesi, P. 1976. *La maschera di bertoldo*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Corrao, Francesca M. 1991. *Giufà il furbo, lo sciocco, il saggio*. Milano: Oscar Mondadori.
- Christensen, A. 1924. "Remarques sur les facéties de 'Ubaid-i-Zākânî". *Acta Orientalia* 3.7-37.
- Dayf, Šawqī. 1958. *al-Fukāha fī Miṣr*. Cairo: Dār al-Hilāl.
- É² = H. A. R. Gibb et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1960-.
- Eliade, M. 1972. *La nostalgia delle origini*. Brescia: Morcelliana.
- . 1983. *Mefistofele e l'Androgino*. Roma: Mediterranee.
- Farrāğ, 'Abd as-Sattār. 1954. *Aḥbār Ğuḥā*. Cairo.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. 1961. *Nasreddin Hoca*. Istanbul.
- Gursoy, Sevin. 1977. "Nasreddin Hoca'nin dusunce sistemi". *Uluslarasi* 174-177.
- Köprülü Zade, Fuat Mehmet. 1918. *Nasreddin Hoca*. Istanbul.
- Kritzeck, J. 1973. "Dervish Tales". Rushbrook 1973.153-158.
- Lo Nigro, S. 1958. *Racconti popolari siciliani*. Firenze.
- Miceli, S. 1984. *Il demiurgo trasgressivo*. Palermo: Sellerio.
- Naci, Enver. 1977. *Yoksen*. Istanbul: Gülmatbaasi.
- an-Nağğār, Muḥammad Rağab. 1979. *Ğuḥā al-'arabī*. Kuwait.
- Oztelli, Cait. 1964. *Nasreddin Hoca*. Ankara.
- Önder, Mehmet. 1964. *Gulduren gercek*. Akşehir.
- Önder, Mehmet. 1971. *Nasreddin Hoca*. Istanbul.

Pellat, Ch. 1960. "Ġuḥā", *EF*.

Pitrè. G. 1978. *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*. Palermo: Il Vespro.

Qur'ān.

Rushbrook, L. F., ed. 1973. *Sufi Studies East and West*. New York.

Sa'd, Fārūq. 1985. *Ġuḥā wa-nawādiruhu*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadīda.

Sarab, Ali. 1977. "Nasreddin Hoca'nin doğdugu koy hortu'da yapılan kazılar, incelemeler, dermeler". *Uluslarasi* 178-182.

Shah, Idries. 1973. *Caravan of Dreams*. London.

al-Shamy, Hasan. 1980. *Folktales of Egypt*. Berkeley: The University of Chicago Press.

Tamer, Aref. "Sufism in the art of Idries Shah". Rushbrook 1973. 172-173.

Toygar, Kamil. 1977. "Nasreddin Hocamız ve biz türklerle ilgili değer yargıları". *Uluslarasi* 164-168.

Uluslarasi = *Uluslarasi Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoglu Mehmet bey ve türk dili seminari bildirileri, 10-12 haziran 1977*. 1977. Konya: Mevlanin Institosu.

Yūnis, 'Abdalḥamīd. 1969. "Abū l-Ġuṣn Ġuḥā wa-ḥikmatuhu š-šā'biyya". *Mağallat al-funūn aš-šā'biyya* (Cairo) December 2.3-8.

TWO APOTROPAIC TEXTS FROM THE JEWISH MUSEUM OF BUDAPEST

Ida Fröhlich

Eötvös Loránd University, Budapest

The Jewish Museum possesses two printed apotropaic texts concerning the warding off of demons (I am indebted to Dr. Ilona Beneschofsky, Director of the Museum who was kind enough to make them available to me). The texts are printed on sheets of 9 by 15 cm. According to Jewish tradition they were to be placed in the window of the room of women in childbed. This practice is believed to ward off demons that threaten mother and child. It is to be noted that they are *printed* texts, which means that they must have been widely in use at the time when they were printed, at the beginning of this century (they were printed in Budapest, in Király Street).

The Old Testament tradition frowns on all kinds of magic and belief in demons¹. But in spite of all disapproval, the practice of magic has a long tradition in Jewish lore, from antiquity up to the present day. Beliefs in demons have been widely known since ancient times, together with various methods of magic used to avert the evil influence of demons.

According to the Biblical story of the birth of the twin sons of Tamar (Gen. 38:27-30), the midwife ties a red thread around the arm of the newborn baby Perez. In the story we are told that this served to differentiate him from his brother. In reality the red thread must have had an apotropaic function. According to the Biblical story of Saul, the illness of the king was caused by a demon (*ruah*, "wind", "demon", "spirit"). This same Saul, on the eve of his final battle with the Philistines conjured up the spirit of the dead prophet Samuel in order that he

¹ Deut. 18:10-13, cf. I. Sam. 28, the story of the witch of En-Dor who conjured up the spirit of the prophet Samuel.

might know the battle's outcome. Other kinds of demons (*sdym*) are often mentioned in the Old Testament, without name or function. Demons (*rwḥ*) causing illness appear too in the Jewish Aramaic texts found in Qumran: one of them is a fragmentary work entitled "Prayer of Nabonid"², where the illness of the king Nabonid (probably a kind of skin disease) is said to be caused by a demon (*rwḥ*). In another text, "Genesis Apocryphon", an Aramaic paraphrase of the stories of the Genesis³, one reads that the Egyptian Pharaoh was unable to lie with Sarah after he had taken her from Abraham. The impotence of the Pharaoh was caused by a demon (*rwḥ*). According to the stories of the New Testament Evangelists, Jesus and his disciples healed illnesses by exorcising demons (*pneumata*)⁴. The Testament of Solomon⁵ – a Hellenistic Jewish work surviving in Greek translation, and reworked by a Christian redactor – reflects a sophisticated system of demons in Jewish lore.

Apotropaic methods were widely practised according to the 2nd Book of Maccabees, which mentions (2.Makk.12:40) warriors of the Maccabean army wearing amulets of Canaanite type. The Aramaic magic bowls – bowls with magical texts written inside – were widely used among Syrian Arameans and Jews, with an apotropaic purpose (Shaked & Naveh 1986). Other types of apotropaic texts as well as amulets written either in Hebrew or Aramaic were widely used in late Antiquity and the Middle Ages. Greek magical texts witness that the use of Hebrew formulae and names for magical purposes was considered to be highly effective (Preisendanz 1928-31:1-2).

As a result of the many prohibitions of magical practices, the authors of the Jewish collections of magical texts made a point of emphasizing that the practice described in the text belonged to "white

² Edition of the text: Jongeling, Labuschagne & van der Woude 1976.

³ The best edition of the text (with commentary) is by Fitzmyer (1971).

⁴ Mt. 8:16-17, 32-34, Mark 3:15, Lk. 8:26-39, 9:1-2 etc.

⁵ Edition of the Greek text: McCown 1922. For a standard English translation, with introduction see Duling 1983.

magic", i.e. that it was a magic art practised for the purpose of helping, and not of causing harm, to others. This is why Jewish magical collections dating from the Middle Ages bear titles demonstrating the helpful character of the collection and are at pains to refer to Biblical precedent: eg: *Sepher Razim* (Book of Mysteries), *Hereb Moshe* (The Sword of Moses). The roots *ksp* or *'sp* (both mean "work charms", "practice magic") are totally missing from the titles of these texts and from the epithets of the fictive authors – these words were used traditionally to designate the magic practices of other cultures. In a similar way to the titles of the large collections, the titles of shorter apotropaic texts also make use of words different from *ksp* and *'sp*: they are called *segullab* ("possession"). The same name is employed for the apotropaic texts of the Jewish Museum of Budapest. The two texts have many common motifs, although they represent two different types of the family of the *segullab*-texts.

Our first *segullab* (hereafter referred to as text A) is in fact a well-known Biblical composition, the text of Psalm 121, with some additions. The psalm is a hymnic meditation on the nature of Yahweh, helper, comforter, and source of all good.

It is generally known that Biblical psalms were considered from Antiquity to be very efficacious for magical purposes. Psalms and prophetic texts were often used for divining. Both kinds of text – psalms and prophecy – were taken to contain revelations, not only for the age when they were written, but also for the distant future. Both genres – psalms and prophetic texts – were interpreted in this manner in the Qumran community: they were considered to be texts foretelling events connected with the history of the community⁶. The belief in the efficacy of psalms for apotropaic purposes was based on the idea that the

⁶ These texts are called *peshtarim* (on the basis of their common characteristic, the use of the word *pesher* "interpretation"). Interpretations written to the books of Habakkuk, Isaiah, Nahum, Zephaniah, Micah are known, but other prophetic books are supposed to be interpreted, too. Ps.37 was interpreted in a similar way. A new edition of the *pesher* to the book of Habakkuk, with commentary: Nitzan 1986. For other *pesher*-texts see: Barthélemy & Millik 1955, and Allegro 1968.

situation of the user of the psalm was similar to the situation described in the psalm. The psalm used in *segullah* A is a so-called pilgrim-psalm. The psalm describes Yahweh as the Lord, protecting man from harm.

Ps. 121 was not the only psalm used for apotropaic purposes: other pieces of the collection, Pss. 93, 126, 127, were also in use for the same purpose. The collection Shimmush Tehillim, compiled in the Gaonic period, is a guide for the use of psalms for magical purposes (Trachtenberg 1939: 109, 262). The work mentions Psalm 126 as a text to be used against demons. In later times Ps.121 was used for the same purpose – and the text noted as text A of the Jewish Museum may belong to this later tradition.

The text of the psalm itself is to be read on the lower part of the sheet, in a frame. The use of frames is characteristic of the *segullah*; other parts of the texts thought to be important are also framed: as the name Shadday (*šdy*), printed in bold characters. The name Shadday occurs in the Old Testament a by-name for El or Yahweh. It was considered in the medieval tradition to be the most effective apotropaic name. The name occurs very often as the first element of the texts of the *mezuzoth*, the phylacteria protecting Jewish homes. Another important element framed in our *segullah* is the sentence “annihilate the enemy” (*qr^r stn*) and the felicitations “good luck”, “good constellation” (*mzl twb*). On the upper part of the sheet, around the name Shadday, there are the names of Adam and Eve, Abraham and Sarah, Jacob and Leah, Isaac and Rebecca – referring to the legendary ancestors of the newborn baby who is to be defended. The magic name of God, the felicitations and the names of the ancestors have together a protecting function.

On the lower part of the sheet, around the frame encircling the text, one reads words asking for the help of Yahweh, mighty God of Israel. On the bottom of the sheet the name Shadday can be read, in a frame. On both sides of the name, upside down, one reads the words of a formula for warding off the witches, in various orders.

The whole sheet is encircled by an inscription enclosed in a frame composed of a pair of lines. The text of the inscription is a short prayer

asking for the protection of Yahweh and referring to the former deeds of the God who defends the weak against the powerful.

As to the *segullab* noted as text B, it uses, for apotropaic purposes, the same text - Ps. 121 - as *segullab* A, but in a different form. The frame enclosing the text of the psalm is here not a line or ornament, as in the case of *segullab* A, but another text. The text encircling the text of the psalm is a narrative about the prophet Elijah, and Lilith, who is, according to Jewish belief, the demon who attacks newborn babies. Elijah meets Lilith and her entourage (*byt dylh*). The prophet reproaches the demon for her wickedness and impurity. Lilith replies that she is on her way to visit a woman (here follows the name of the owner and user of the *segullab*), in her bedroom, in order to destroy both her and her child. She wants to seize the newborn baby, to drink his (or her) blood, gulp down his brain, weaken his body. Elijah puts a spell (*h̄rm*) on Lilith, paralyses her, so that she becomes powerless. The demon begins to beg: she takes an oath in the name of "the hosts of Israel" (i.e. the angelic host) that she will depart if the prophet lets her live and that she will not do any harm to the woman in childbed or to her child. Finally she imparts to him her names - these names must be written down and hung up in the room of the woman in childbed in order to serve as a protection from Lilith and her train.

The names of the list of *segullab* B are corrupted, they are hard to interpret. The first element of the list, preceding the name Lilith, reads as "stryñ". In fact, this is not a name, but an attribute of Lilith. The correct form of the word is *striga* - it is the name of a blood-sucking demon who kills newborn babies. The figure of the striga was well known in the eastern Mediterranean and in the Balkans from Byzantine times. The characteristics of Lilith in *segullab* B are similar to those of the striga.

The figure of *Lilith striga* is relatively late in Jewish demonology. Lilith herself is an ancient figure in Jewish demonology. She is first mentioned in the Book of Isaiah, among other demons, as a spirit dwelling in desert places and ruins. In the prophetic text there is no reference to the special function of destroying babies and women in childbed. As

to the name Lilith, a demon called Lilu or Lilitu was known in Mesopotamia from the second millennium. The Biblical name Lilith may have originated from this name. The same demon appears as the figure of a winged woman on an ivory tablet from Arslan Tash, dating from the turn of the 8th and 7th centuries. The tablet bears Hebrew and Canaanite words. On the other hand, the Testament of Solomon, a work about magic dating from the Hellenistic period, mentions a demon called Obizut. Obizut is a demon which destroys newborn babies and their mothers (the name is corrupted: its ending leads us to believe that it was a feminine name)⁷. As to her characteristics, the text does not give any information. (Blood-sucking is not mentioned).

The corruption of the figures of Lilith and that of the striga, and the story itself about the meeting of Elijah with Lilith may represent a relatively late tradition. The tradition is rooted in South-European folk-belief, centred around Greece and the Balkans. The story of Lilith meeting with an enemy who subdues her is first mentioned (of a Hebrew incantation written in Candia (Crete), in the 15th century (Cassuto 1934: 260). The enemy of Lilith is here not Elijah, but the archangel Michael, coming from Sinai. The Candian text contains several names of Greek origin. The names mentioned in it and also its structure as a whole are similar to those of the incantations known from the Balkans. The incantations are to ward off the baby-killing female demon Göllo (or Gello).

The Jewish tradition of Lilith may have been influenced by the Balkan tradition. The text of our *segullah* B mentions, together with Elijah, three other names, the names of three angels who help Elijah. Their names are: *synnyrw*, *snsnyrw* and *smnglwp*. The names are of Greek origin and can be found in Christian apotropaic texts against baby-killing demons appearing as the names of the angels Sines, Sysinos and Synodoros. The figures and names of the three angels originate, in all probability, from Greek Christian tradition. By the 18th c. they have become a standard element of Jewish apotropaic texts against Lilith.

⁷ Testamentum Solomonis xiii.3. = McCown 1922:43*-44*.

As to the figure of Elijah and his meeting Lilith, this element first occurs in an 18th century Jewish work, in the second edition of the book entitled *Sod ha-shem* ("The Glory of God") by David Lida (1710). Since that time the name of the prophet occurs on several amulets and in several apotropaic texts. The same texts mention Lilith striga or Lilith Astriga, similarly to *segullah* B of the Jewish Museum of Budapest.

The figure of Elijah has of old been connected with healing and protection from illness, since, according to the Bible, the prophet healed several sick, and even raised a boy from the dead (1.Kings 17, 2.Kings 2). In addition, Elijah appears in the Biblical stories as a magician, multiplying supplies of food and oil; a rain-maker – in short, as a person possessing magic powers. The New Testament and the Rabbinical tradition ascribe to the figure of Elijah a special importance. In contemporary Jewish tradition he is considered as the precursor of the Messianic age. It is to be noted that the stories narrating the healings and miracles of Jesus, narrated in the Gospels, are, from a typological point of view, parallels of the stories of the healings and wonders of Elijah. The cave at the Mount of Carmel, which was, according to the Bible, the scene of the famous competition between the prophets Baal and Elijah (1. Kings 18:20-40), has been connected from Antiquity with a tradition concerning wondrous healings. Apart from the tradition connected with Lilith, and discussed above, Elijah was seen in later Jewish tradition as a figure protecting newborn children from harm. This is demonstrated by the chair called *kisse shel Elijahu* ("Elijah's chair") used at the ceremony of the circumcision of male babies. The chair symbolizes the prophet himself. The words of the ceremony refer to his protecting power as illustrated in the story where he raises a boy from the dead (1.Kings 17:17-24).

The golden age of legends about Elijah was the period of Hasidism, an 18th century East-European Jewish movement. According to Hasidic tradition, the prophet foretold the birth of Israel Baal Shem Tov, founder of Hasidism. Elijah is perhaps the most popular Biblical figure in the legends of Hasidism – he is more popular than David or Solomon. In

the Hasidic legends he embodies the idea of righteousness: he is a popular hero who rewards the righteous and punishes the evil.

Coming back to our *segullab* B, we can conclude that its final form comes from Hasidic tradition. According to the superscription of the *segullab* it is a *smryh lhyld mnhb 'l sm twb* "a protection for the child against Baal Shem Tob". The superscription, together with the other elements of the *segullab* – the text of the psalm, the story about Elijah and Lilith, the wishes *mzl twb, qrf strn*, and *'dm whwh pnymh – lylyt wbt dylh hws* ("let Adam and Eve be with them – Lilith and her followers outside"), the Name of God, the names of Biblical ancestors, the apotropaic sentence in various combinations of words – was intended to assure, according to the belief of the user of the *segullab*, an efficacious protection for the child against the dangers and illnesses of early babyhood.

REFERENCES

- Allegro, J. M. 1968. *Discoveries in the Judaean Desert*. V. *Qumran Cave 4*. Part 1. (4Q158-4Q186). Oxford: The Clarendon Press.
- Barthélemy, D. & J. T. Milik. 1955. *Discoveries in the Judaean Desert*. I. *Qumran Cave 1*. Oxford: The Clarendon Press. (Repr. 1956.)
- The Bible. The Old and New Testament.*
- Cassuto, U. 1934. "Un antico scongiuro ebraico contro Lilit. *Rivista degli Studi Orientali* 15.259-261.
- Duling, C. C. transl., 1983. Testament of Solomon. J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I., *Apocalyptic Literature and Testaments*. New York.
- Fitzmyer, J. ed., 1971. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*. Second, rev. ed., Roma.
- Jongeling, B., C. J. Labuschagne & A. S. van der Woude, eds., 1976. *Aramaic texts from Qumran. With Translations and Annotations*. Leiden.
- Lida, D. 1710. *Sod ha-Shem*. Berlin.
- McCown, C. C. ed., 1922. *The Testament of Solomon*. Leipzig.

- Nitzan, B. 1986. *Megillat peshet Habaqquq*. Jerusalem
- Preisendanz, K. 1928-31. *Papyri Graece Magicae*. Leipzig.
- Shaked, S. & J. Naveh. 1986. *Jewish Magical Texts*. Jerusalem.
- Trachtenberg, J. 1939. *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. New York.

THE LIFE (GÄDL) OF TÄKLÄ HAYMANOT
AS A SOURCE FOR THE STUDY OF
POPULAR RELIGIOUS PRACTICES IN ETHIOPIA

István Ormos

Eötvös Loránd University, Budapest

The lives of saints contain rich material concerning the secular history of a given country, the history of its church, the ethnography of its various peoples, their everyday life, customs, habits, popular beliefs, their *Weltanschauung*, etc. The interpretation of this source material is, however, fraught with considerable difficulties. A vast corpus of scholarly literature deals with the various aspects of this mesh of problems¹; here we would like only to draw the attention of the reader to some of them. Hagiography is different from historiography in so far as it aims at the moral and religious edification of the reader first of all, and not at the recording of events for their own sake. As a rule, the more time that has elapsed between the death of a saint and the composition of his *vita*, the less reliable the data in it will be. Pious, benevolent or fraudulent later changes, emendations, distortions, even falsifications and free inventions abound in them. Saints also show a marked tendency to coalesce with each other, to multiply by fission, and even to appear in different shapes by way of sequential metamorphosis².

As far as Ethiopian hagiography is concerned in particular, two remarks shall be made, both of which are intended to underline the importance of hagiography. First, it should be stressed that we lack authentic chronicles of important early periods of the history of the country. This goes for the era of our saint, Saint Täklä Haymanot, too (c.1215-

¹ See e.g. Delehayé 1955; Klyučevskiy 1988; Wilson 1985.

² Cf. e.g., Delehayé 1955:187. ("On prétend avoir découvert que, sous une forme, très épurée il est vrai, l'Église continue à offrir ses hommages à Aphrodite, à Venus, à la déesse du plaisir charnel et de la fécondité animale.") See below.

1313) (Tadesse 1972a:121), because detailed Ethiopian chronicles do not occur before the 16th century, and even one of the first descriptions that exist about the military campaigns of an Ethiopian monarch comes from the reign of ʿAmdä Šeyon (reigned 1314-1344), who rose to power just after Täklä Haymanot's death³. Second, the ratio of hagiographical works is high in medieval Ethiopian literature, which on the whole consists mainly of ecclesiastical literature. Consequently – apart from the chronicles, the number of which is rather low – the lives of saints can perhaps be considered as the most important source for what is available of “secular” material, the interpretation of which is, however, not always easy (Tadesse 1970a).

In the present paper an endeavour will be made to contribute to the study of the *vita* of Täklä Haymanot⁴ as a historical source as well as a source for our knowledge of the practices of popular religion of the

³ Černetsov 1984:3-15; Kračkovskiy 1936:4f.; Kropp 1986:359-372.

⁴ Gädlä Täklä Haymanot is known in two *major* versions (Huntingford 1966; Turayev 1902:81ff). 1) The longer Däbrä Libanos version was composed in the early 16th century but survives in 18th century manuscripts only. It was edited on the basis of a single manuscript (*Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Budge). 2) The considerably shorter Waldebban version was composed in the 1st quarter of the 15th century and survives in one single manuscript from the same century (*Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Conti Rossini). In addition to these two, 3) the *Synaxarium* contains a short version which is basically an extract of the Däbrä Libanos version (*Synaxarium* 1241-1246; *Täklä Haymanot/Senkesar*. Cf. Turayev 1902:52). 4) There is also an extensive Portuguese summary of the Däbrä Libanos version from the 17th century (Huntingford 1966:35). 5) There is a printed Ethiopian edition from 1946 A.M. [= 1953/54 A.D.], which I have not seen but which most probably contains the Däbrä Libanos version. 6) The existence of a so-called Däbrä Ḥayq version has been reported recently in a 16th century manuscript (Macomber 1986:391). If it is really a third version unknown until now, then it may deserve our attention especially in view of the well-known antagonism of the monasteries of Däbrä Libanos and Däbrä Ḥayq (Cerulli 1965; Tadesse 1972a:160-173). In 1894 Conti Rossini made a census of the manuscripts of the *gädl* accessible at that time and found that in addition to the single manuscript containing the Waldebban version, there were 13 manuscripts containing the Däbrä Libanos version, and also two Arabic manuscripts containing the Däbrä Libanos version (*Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Conti Rossini 98ff). A new census would be highly desirable, especially with regard to the manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library (Macomber 1986).

time, by discussing one particular wonder of our venerable saint, aducing parallels and attempting a tentative explanation of it. This wonder can be found described in Chapter CIII of the Däbrä Libanos version: "Now in those days a most wonderful thing happened, for the young men and monks, and the young women and nuns were in the habit of sleeping together in the same bed, and they had no knowledge whatsoever of the commerce between male and female in connection with evil desire in their minds, for our father the holy man Takla Hâymanôt prevented Satan from touching his children. And when at midnight the monks and nuns rose from their beds to pray, a man would take up the raiment of a woman and say, 'This is mine,' and similarly a young woman would take up the raiment of a man and say, 'This is mine,' and they drew together, each towards the other, because there was no sinful desire in them, and because they were like little children. And none ever heard a rumour that any shameful act was committed by them during the whole time of the life of our father the holy man Takla Hâymanôt the blessed one"⁵. We shall be concerned here with two constituent parts of this wonder: 1) the mutual exchange of clothes between monks and nuns; 2) the cohabitation of monks and nuns in the same bed.

1) At first sight the behaviour of the pious monks and nuns is somewhat striking. Investigations, however, very soon show that related phenomena are not so rare as one might be inclined to suppose. Similar religious practices are known from classical antiquity. The mutual exchange of clothes between males and females is reported from Argos during the festival of *hybristika*⁶. On the island of Cyprus, men and women would exchange clothes during festivities in honour of Aphrodi-

⁵ *Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Budge 88f. [Eth.] = 218f. [transl.].

⁶ Burkert 1977:388f.; Nilsson 1906:371; Plutarch, *Mulierum Virtutes* 205.18-21 [245Ef]; Polyaeus, *Strategicon* 313.5-18 [VIII.33]; RE IX,33.29-62. Cf. also Stadter 1965:45-53, esp. 50.

tos, himself an androgynous deity, the male form of Aphrodite⁷. Some sources describe this deity as a bearded Aphrodite: he had the physical appearance of a man, wore the clothes of a woman, had a sceptre in his hand, and popular belief considered him to be a man and a woman at the same time⁸. Unilateral reversal of clothes is also reported in several cases. On Cos, the bride was awaited and received by the bridegroom clad as a female⁹, whereas in Sparta the bridegroom was awaited and received by the bride clad as a male in the nuptial chamber¹⁰; in Argos she also wore a beard¹¹. On Cyprus, we are told, a youth would lie down and behave like a woman in labour as part of the cult of Aphrodite¹². Again on Cos, we hear of a priest clad as a woman offering to Heracles¹³. Lucian of Samosata recounts the annual festival of Atargatis (one of the main deities of Northern Syria in Hellenistic times, who in Roman times became popular as Dea Syria), during which in an orgiastic procession the novices of the goddess emasculated themselves with their own hands at the peak of the orgy and then put on female clothes and ornaments¹⁴.

⁷ Macrobius, *Saturnalia* 181.26f. [3.8.3]; Nilsson 1906:373.

⁸ Macrobius, *Saturnalia* 181.24ff. [3.8.2]; Engel 1841 II,226ff.

⁹ Nilsson 1906:371, 451ff.; Plutarch, *Aetia Graeca* 352.23ff. [304E].

¹⁰ Nilsson 1906:371f.; Plutarch, *Lycurgus* 248 [XV.3].

¹¹ Plutarch, *Mulierum Virtutes* 205.26f. [245F]; RE VIII,715.12f.

¹² Nilsson 1906:369, 373; Plutarch, *Theseus* 42 [20.4]; RE VIII,715.13-17. For further parallels and about this custom in particular, see RE II,808.46-54.

¹³ Nilsson 1906:371 [fn. 5], 451f.; Plutarch, *Aetia Graeca* 352.4-25 [58; 304C-E]; RE VIII,715.21ff.

¹⁴ Lucian, *De Syria Dea* 745 [51]. Haussig 1965 I,244f.; Nilsson 1941-1950 II,614-630, esp. 616f. A vivid yet hardly flattering picture of the activities of these priests is given by Apuleius in *The Golden Ass*; Apuleius, *Asinus Aureus* 54-72 [VIII.24-IX.10]. About the goddess, see also RAC I,854-860 [F. R. Walton: *Atargatis*] and RE IV,2236-2243 [Franz Cumont: *Dea Syria*]. About the priests, see also RAC VIII,984-1034 [G. M. Sanders: *Gallos*] and RE VII,674-682 [Franz Cumont: *Gallos*, 5]. For further examples of the exchange of clothes in classical antiquity, see Delcourt 1958:5-27.

In the Old Testament we find a strange prohibition in Deuteronomy 22,5: "A woman shall not put on that which befits a man, and a man shall not wear the clothes of a woman, because whoever does so, is an abomination to the Lord thy God". It is usually interpreted as the prohibition of an alien pagan cult or related religious practices (Kautzsch 1922:300; Rad 1964:101), but the supposition of foreign influence is not absolutely necessary¹⁵.

Similar cases are known in Islam, too. It is common knowledge that in Egypt, prior to his circumcision at the age of five or six years, sometimes later, a Muslim boy will be "paraded by his parents through several streets in the neighbourhood of their dwelling. (...) He generally wears a red Kashmeer turban but in other respects is dressed as a girl, (...)" (Lane 1981:64). The same authentic description of everyday life in Cairo in the first half of the 19th century gives a vivid picture of two classes of professional dancing boys, who pursued their profession dressed more or less like females (*ibid.* 376ff)¹⁶. In 1979 the present writer attended a marriage feast in Cairo (Abdin) where a professional male singer appeared dressed in a neutral way which, however, reminded one more of a female than of a male; he was an enormous success with the guests at the wedding party.

It is also well known that Shamans in Northern Asia often appear in female attire (Zolla 1981:82f).

The emergence of androgynous deities is no doubt connected to this phenomenon. Thus on Cyprus we hear of the bearded Aphroditos,

¹⁵ Cf. Wolff 1977:163ff. For the whole question, see Hoffner, jr. 1966:332ff.; Robertson Smith 1892:365; Ullendorff 1979:430 [fn.19], 435. It may be of some interest to quote here what the famous medieval Jewish exegete, Rashi (died 1105), had to say on this passage: "*The apparel of a man shall not be on a woman* - so that she look like a man, in order to consort with men, for this can only be for the purpose of adultery (unchastity). *Neither shall a man put on a woman's garment* in order to go and stay unnoticed amongst women. Another explanation of the second part of the text is: it implies that a man should not remove by a depilatory the hair of the genitals and the hair beneath the arm-pit; Rāšī, *Pērūš* 108f.

¹⁶ For the same period see also Nerval 1984:307ff.

also called Venus barbata (Nilsson 1906:373; RE I,2794.67), but most of the time this androgynous deity is simply called Aphrodite (*ibid.* VIII, 716.19-24). In Rome we hear of Venus almus¹⁷. In medieval and modern Europe, too, we encounter cases like those of Paula barbata, Wilgefortis or Liberata; Saint Kümmeris is venerated in the Tyrol (Austria, Italy) and in Wallis/Valais (Switzerland): girls pray to her bearded figure before their wedding (Réau 1958-1959:1342-1345; Usener 1879:XXIII). A statue of Saint Wilgefortis can be found in Westminster Abbey: it shows the bearded figure of "a Christian girl who miraculously developed a beard to save herself from the assault of her heathen persecutor. The saint is here associated with learning (the book) and with the reconciliation of duality (the T-shaped cross)" (Zolla 1981:26). The main androgynous deity in classical antiquity, however, is Hermaphroditus, but his cult can be regarded as a rather late acquisition of Greek religion (Nilsson 1941-1950 I,491 [fn.2]). The same motif surfaces in the field of philosophical literature in Aristophanes' speech in Plato's *Symposium* (189c-193d)¹⁸.

A most remarkable example of the metamorphosis of an androgynous deity and its reappearance in Christian disguise is adduced by Usener, who has shown convincingly that Saint Pelagia of Antioch, whose legend dates back to the 2nd quarter of the 5th century and in which the reversal of clothes plays a considerable role, is none other than Aphrodite in new apparel: her name, Pelagia, is in fact one of the most common adjectives of our deity (Usener 1879:XXI). Her legend runs as follows: Pelagia, also called Margarito on account of her precious pearl jewellery, the first and foremost dancer of Antioch, who became rich through ineffably abominable sins, once by mere chance (which turns out to be God's guiding hand) happens to enter a church where Bishop Nonnus, an ardent ascetic follower of the strict rules of Pachomy, is preaching of the heavenly judgement and of the attainment

¹⁷ Macrobius, *Saturnalia* 181.1 [3.8.3]; RE I,2795.28f.

¹⁸ Cf. Gauss 1958:89-93 and also al-Mas'ūdī, *Murūğ* VI,379.

of eternal bliss. She is overwhelmed by his fiery words, is subsequently baptized, and even succeeds in resisting the temptations of the devil, who approaches her in the shape of an old friend. She then puts on the clothes of a man and makes a pilgrimage to the Mount of Olives in this attire, settles there in a cell under the name of the pious monk Pelagius, spends all her time in excruciating exercises of atonement, and, after three years, ascends to heaven (*ibid.* VI)¹⁹. Another Saint Pelagia was also revered at Antioch: a virgin of 15 years, Pelagia sees that her house has been surrounded by soldiers. She asks them for some delay, just enough to get dressed properly. She puts on her nuptial dress, combs her hair and then commits suicide, most probably by throwing herself down from the roof or out of the window. The furious soldiers, feeling deprived of their booty, set out now to pursue the mother and the sister of Pelagia, who miraculously find themselves surrounded by a river and drown in the whirling flood. A third Pelagia, that of Tarsus, is also known in the Greek Church (Usener 1879:Xf). Tyrus also had its own Pelagia (*ibid.* XVf). The names of two saints with similar lives, Marina and Anthusa, are also regarded by Usener as adjectives of Aphrodite (*ibid.* XII., XXff). Further saints with different names (Margarita, Athanasia, Reparata, Maria, Eugenia, Euphrosyne, Matrona) but similar lives, mostly involving reversal of clothes, are no doubt appearances of the same figure and thus remote descendants of our androgynous deity, Aphrodite (*ibid.* XIII-XIX; cf. also fn. 1 above). We can now go one step further and adduce an even stranger example of the various stages in the development of the shapes of Saint Pelagia along the lines sketched here. In the 10th century Hrotsvit (Roswitha) of Gandersheim, of Saxon descent (born c.935), composed a legend in verse entitled "Passio Sancti Pelagii", in which she narrates the story of a young Christian hostage from Galicia in Spain, who is martyred by the Caliph of Cordova for refusing to submit to his advances²⁰. This story, in

¹⁹ For the Ethiopic version, see Guidi 1932:33.

²⁰ Hrotsvitha, *Opera* 130-146. Cf. also *ibid.* 123-129 and Cerulli 1970.

which the androgynous goddess Aphrodite, after a series of stages of metamorphosis, surfaces as a Christian youth, is also remarkable as a piece of evidence concerning the interaction of Islam and Christianity, of how followers of the two faiths saw each other in the High Middle Ages²¹.

If we turn now to the possible explanations of these phenomena, we find that the most widely accepted interpretation of the (ex)change of clothes involves the reference to magical practices²². This is no doubt true of the Egyptian pre-circumcision procession where the boy "generally wears a red Kashmeer turban, but in other respects is dressed as a girl, with a yelek and saltan, and with a kurs, safa, and other female ornaments, to attract the eye and so divert it from his person. These articles of dress are of the richest description that can be procured; they are usually borrowed from some lady, and much too large to fit the boy" (Lane 1981:64). It is also true of the youth behaving as a woman in labour, or of the various cases connected with marriage; for the case in question here, my colleague dr. Alexander Fodor has suggested to me an explanation along similar lines involving magic. It has been convincingly argued, for instance, that marriage is a very dangerous event of grave importance, at which the participating parties are highly susceptible to the influence of demons and evil spirits. Among the factors rendering both parties highly vulnerable to the influence of evil spirits and demons is the important fact that they are subjected for the first time in their lives to the genital excretions of the opposite sex. The excretions in question, especially those of the woman, are in many cultures looked upon as bringing harm to whoever comes into contact

²¹ Homeyer points out that this motif is a literary topos; Hrotsvitha, *Opera* 138 (commentary to lines 204-207). For a similar accusation on the Ethiopian scene, although brought forward by a remarkable Ethiopian Christian, who was born and educated as an Arab (most probably Iraqi) Muslim, see Enbaqom, *Anqasa Amin* 95f., 195, 209, 259. In general, see Daniel 1966:141-146.

²² Lane 1981:64; Nilsson 1906:372f.; Nilsson 1941-1950 I,55f.; RE IX,33.59f.; Schimmel 1986.

with them. The point in exchanging clothes would here be to make it impossible for the demon, the evil spirit or the evil eye, to recognize the bride and the bridegroom and thus to harm them. A similar explanation for the transvestism of the Egyptian Muslim boy about to be circumcised is current among the indigenous population in Egypt (see above). Another widespread attempt at the interpretation of these phenomena sees some sort of initiation rites in them, marking the transition from one social or age group, or social status, to another. It is stressed in this context that marriage ceremonies, for instance, are in part, or were even more, perhaps exclusively, social events with the whole community participating in them. This would also account for the explanation of the Egyptian precircumcision procession. Here the question could be asked: why is it only or mainly men who are affected by these practices? In this context the considerably higher value and greater importance of men in most societies is stressed. Still others would regard at least some of these phenomena as welcome opportunities for the venting of unbridled sexual desires, allegedly so characteristic of the Semitic peoples (Nilsson 1906:373). It is hinted here that most occurrences of these phenomena in classical antiquity tend to betray some sort of Middle Eastern connection or origin.

It may be argued, however, that the whole question is much more complex. It may well be that at least some of these cases are to be explained along the lines of magic originally; however, the whole question deeply relates to one aspect of the personality of the participants, sex, which can justly be regarded as one of the mightiest urges of human nature as well as one of the most taboo. Consequently, any open and flagrant infringement of the taboos in this field, even when tolerated or even prescribed by society in certain situations, will no doubt make the participants extremely conscious of the uniqueness and exclusiveness of the events in question. At the same time rituals very often tend to lose their original motive and meaning for the participants; after the lapse of a certain period of time one is no longer aware of the original purpose of the ritual. Also, more than one factor will usually be involved in these phenomena, with perhaps one of them predominating over the

others. We do not want to delve here into this controversial network of highly intricate problems involving such disparate, yet closely interconnected elements as the phenomenology of religions, the psychology of the unconscious, comparative ethnography, comparative history of religions, anthropology as well as cultural history, and even biology, especially genetics. Just to mention one problem involved here: the question of the genetic determination of sexual behaviour is of the utmost importance in our case, that is, the question of how far the sexual behaviour of a person is genetically determined and how far it is acquired by learning and imitation. We cannot even venture to sketch all these problems here nor is it necessary for our limited aim of attempting to interpret the wonder in question. Hermann Baumann has conducted an extensive survey of the phenomenon of the exchange of clothes in various cultures with special interest in primitive societies (Baumann 1955:45-59). As a result of his investigations he came to differentiate between eight major types of the exchange of clothes between the sexes, with four and three sub-types respectively within types 1 and 2, amounting to 13 major types in all (*ibid.* 49). Now, accepting this differentiation, we will be inclined to classify our wonder under No. 6: "Exchange of clothes between the sexes as a sign of fighting off demonic powers", yet Nos 3, 5, 7 and 8 may also be relevant to a lesser degree, at least in the case of certain participants.

But why does all this happen at midnight? Probably, through its close relationship to the height of darkness, midnight is the point of time at which human beings are most vulnerable to the deeds of demons, evil spirits and of the devil himself (Gunkel 1926:404 [ad Ps. 91,5f]). In the New Testament, darkness is the domain of evil (Lk 22,53; Acts 26,18; Col 1,13; Ephes 6,12). The ghost of Hamlet's father also appears at midnight. Consequently, it is quite conceivable that our pious monks and nuns would try to avert the machinations of evil spirits and demons during midnight prayer by way of exchanging clothes and thus making it impossible for the evil spirits and demons to recognize them. Some of them, however, may have found it fun (No. 8 Baumann), others may have regarded this event as the expression of a perverted state

(No. 5 Baumann), in others again erotic motives may not have been completely absent (No. 7), still others may have found this event a welcome occasion for stepping out of the bonds of sexuality in general (No. 3 Baumann).

A remarkable parallel can be adduced from the life of another saint to support our interpretation above: the story in question involves monks, nocturnal prayer in the church, clothes, or rather their absence, and magic. Saint Bă-şălotă Mika'el²³ in one of his conflicts with King ʿAmdä Şeyon (reigned 1314-1344) manages to protect a woman from the advances of the king in the following way: he orders his monks to gather in the church at night, there they are told to undress and spend the whole night naked in fervent prayers. Some carry out prostrations, as many as they are able to, others shed tears profusely, others stand erect like columns. The king falls ill with a severe illness and is on the verge of death, but suddenly realizes the cause of his illness, lets the woman go and sends a messenger to Saint Bă-şălotă Mika'el with this information, begging the saint to pray for him. At daybreak Saint Bă-şălotă Mika'el orders the monks to get dressed and the king is healed in due course²⁴. What we have here before us is no doubt the exercise of moribific influence at a distance, where all the constituent parts of this magical rite – the prayers, the various bodily movements (or their absence), the site (the church), the special part of the day (night), and the clothing (its absence) all seem to play an essential role in the effectiveness of the rite.

²³ 2nd half of the 13th c. – 1st half of the 14th c. His *gädl* was composed at the end of the 14th c. or in the 15th c. and was published from a manuscript from the end of the 15th c. (*Gädlä Ābunä Bă-şălotă Mika'el* 1f.; see also Taddesse 1972a:112-117, 177f).

²⁴ *Gädlä Ābunä Bă-şălotă Mika'el* 36.24-38.24. Dr. Ida Fröhlich reminds me of the distant similarity between this event and the story of Abraham and Sarah in the *Genesis Apocryphon* (Coll. XIXf.; *Dead Sea Scrolls*). Though this may be true, yet the basic difference between our story and the *Genesis Apocryphon* is that while there Abraham asks God to intervene, in our case we are facing a distinctly magical procedure; *Genesis Apocryphon* XIXf.; 23-27. Cf. also the famous triplet in *Genesis* 12,10-20; 20; 26,1-11 and also Ginzberg 1946-1947 I,220-225.

2) We shall now turn to the second constituent part of our wonder. In the *gädl* we read that the monks and the nuns in Täklä Haymanot's monastery slept together in the same bed (the nice illustration to this wonder in the MS Oriental 723 in the Magdala Collection in the British Library shows this event clearly), but of course no sinful deed happened among them whatsoever. The practice of the monks and nuns sleeping together in the same bed does not seem to be in keeping with the well-known tenets of monasticism in general²⁵. As far as Ethiopia is concerned, the Ethiopian version of the *Rules of Saint Pachomy* prohibits monks and nuns from even entering each other's monastery or nunnery, and rejects fornication²⁶. The same ideas are reflected in the *Fethä Nägäšt*, too²⁷. Both the *Rules of Pachomy* and the *Fethä Nägäšt* have held important places in the cultural history of Ethiopia; nevertheless, their influence upon actual practice should not be overestimated: "on ne peut citer aucun monastère éthiopien qui ait été organisé selon la 'Règle de S. Pachôme'" and "il n'y a aucune Vie de S. Pachôme dans les manuscrits éthiopiens connus actuellement" (Simon 1941:301). Civil as well as ecclesiastical life seems to have been subjected to unwritten traditional customary law much more than to the regulations of the *Fethä Nägäšt* (Hammerschmidt 1975), and of course for the period of Täklä Haymanot the *Fethä Nägäšt* is devoid of any relevance since it was not translated into Ethiopic (Ge'ez) until the 17th century (Cerulli 1968:176f.; Guidi 1932:78f). Our knowledge of the history of Ethiopian monasticism is scanty; about the early periods (before the 13th century) we know practically nothing²⁸. For later periods there exist various collections of monastic regulations so far unedited, among them the

²⁵ *Apophthegmata* 489 (s.v. "Unreinheit"); Heussi 1949:116ff. (#28); *id.* 1956:41ff. (#8.2); Schmidt 1963:126-129 (#12.2); Thümmel 1988:116-122.

²⁶ *Šer'ät* 60.9-16, 62.24-63.2, 63.9-19, 65.10-18, 66.24-67.5, 67.16ff.

²⁷ *Fethä Nägäšt* 106f. (No. 356), 113 (No. 377), 119f. (Nos 404, 406), 121 (No. 413).

²⁸ Conti Rossini 1928:156-165; Simon 1941:301. Cf. also Kaplan 1986.

apocryphal so-called *Rules of Saint Anthony*. What we do know is that life in monasteries will have been regulated by the respective traditional norms of each community in question, but of these norms scarcely any study has so far been made²⁹. Thus data furnished by the lives of various saints will be of great help in the reconstruction of daily life and practices in monasteries in early times.

Returning to the question of the cohabitation of monks and nuns, we find it attested in other *gädls*, too. Saint Änorēwos, a senior disciple of Täklä Haymanot and the *mäggabi* (oeconomus) of the monastic community, is reported to have persuaded Täklä Haymanot of the preferability and necessity of terminating the practice whereby the meals of the monks were prepared and served by nuns, who apparently stayed with them under the same roof. Instead, he installed (male) *disciples* (*ärde'et*) not only to fulfil this function but to provide for all their needs. This regulation, of course, enraged the nuns. A woman of dubious morals tried to calumniate Saint Änorēwos accusing him of fornication, and of being the father of her expected child. The saint was put in chains, but through divine intervention the truth came to light, the woman was punished by God whereupon she confessed her false accusation and the saint was exalted. Thereupon, perhaps under the impact of this event, the saint convinced Saint Täklä Haymanot of the necessity of expelling the nuns from the monastery, because in his opinion it is better both for monks and nuns to live apart; it is only in this way that the temptation to fornicate can be eliminated from the monastery: "Can fire remain hidden among wood?" Täklä Haymanot found this an excel-

²⁹ Cerulli 1958:260f., 264f.; Hammerschmidt 1975:62f.; Tadesse 1972a:108-112. One source creates the impression that these rules may have been rather vague. In the *gädl* of Äbunä Tadēwos, a contemporary of Täklä Haymanot, the companions of the young Tadēwos are trying to dissuade him from becoming a monk: "If you are alone in the desert, what will you eat and drink being without a woman, because in our country there is no law for the monks, of what one should do, because no one has been sent to our country, the place of monks, who could teach the rules of monasticism"; *Gädlä Tadēwos* 86a22-b22 (accepting the editor's emendations and slightly modified). See also *ibid.* 22-32.

lent new idea, gave it his blessing and decided that this rule should be followed forever³⁰.

On another occasion Saint Bă-șălotă Mika'el (see above) reproaches King 'Amdä Şeyon (see above) for allowing monks and nuns "to help each other" (apparently to live together): in his view monks should remain apart because "it is not desirable for fire and (dry) grass to be in one and the same place". The king agrees and dispatches a herald to announce all over the country that it is forbidden for monks and nuns to live together (*Gädlä Ābunä Bă-șălotă Mika'el* 36.8-19).

In another illuminative story we read of a monk who invites Saint Bă-șălotă Mika'el to stay with him so that that they shall lead a solitary and tranquil life together. The saint replies: "If you have a nun, I will not stay with you". The monk denies this. Thereupon the saint suggests: "If you do not have a nun, then it does not behove us to stay here but we should move to another place". (The interpretation of this sentence is not clear: was it perhaps so customary for monks in that area to have "their" nuns that anyone infringing upon this unwritten law would be considered deviant and forced to move somewhere else?) In due course, however, when the monk is away, "his" nun turns up and confesses all their sins to a priest of the saint, who in turn sends her away entrusting her to the care of one of his disciples. When the monk returns and discovers what has happened, he demands from the saint: "Give me my nun back!" The saint flatly refuses: "You will not get your nun back", whereupon the monk flies into a rage. The saint asks him: "What have you lost that you are so furious with me?" And here the story ends (*ibid.* 40.5-41.1).

At that time monasteries seem to have been not all that well guarded and secluded: in the life of Saint Ānorēwos already referred to, we read of the dangers that monks were subjected to. There was a woman who accurately observed where Saint Ānorēwos went, where he stayed and where he slept. One day when he was still in bed, she fell upon him, whereupon the saint exclaimed: "Tiger! Tiger!" The woman fled

³⁰ *Gädlä Ānorēwos* 71.12-73.21. Cf. also Tadesse 1972a:115f.

in terror and hearing his shouts the monks came running to him, and he told them that he had been attacked by a tiger; he said nothing about the woman (*Gädlä Änorēwos* 72.5-13). (This is the woman referred to above who later accused him of being the father of her baby, whom - the *gädl* expressly tells us - she had actually conceived by someone else.) When the king grants Änorēwos permission to return to his monastery Şegaga from the exile, he is accompanied by numerous monks and nuns (*ibid.* 89.20ff). During his renewed exile he founds a monastery in Geddem, where numerous monks and nuns take the monastic vows under his guidance (*ibid.* 90.24-30).

In the *gädl* of Iyäsus Mo'a (died 1292)³¹ we are informed that the most important demand³² of our saint is that the king should expel all women from the tiny island where his monastery, the monastery of Saint Stephen, is situated; this demand is repeated in the relatively short *gädl* several times: apparently it was considered by its author to be of the utmost importance³³. It may be significant to note that in all these cases the *gädl* speaks of women and not of nuns; finally it becomes clear that this usage is not due to negligence on the part of the author: when complying with the saint's wish the king orders the women to leave the island, at the same time he invites them to the royal camp. (Certainly he would not invite nuns there!) Some follow his invitation, while some others remain on the shore of the lake and *become* nuns (*Gädlä Iyäsus Mo'a* 30.5-20). In recounting the history of the monastery the author tells us that for 400 years men were not separated from women (*ibid.* 19.26ff). In all probability this means that there used to be women on the island who were not necessarily nuns and who apparently had regular contact with the monks, but whose presence, perhaps owing to the

³¹ About his person, see Cerulli 1965:I-XVI; Kur 1975:92; Tadesse 1970b:88-91; *id.* 1972a:158-167. The extant version of his *gädl* comes from the 2nd half of the 15th century, see Cerulli 1965:XV.

³² On the pact between King Yekuno Ämlak (reigned 1270-1285) and Iyäsus Mo'a, see Cerulli 1965:I-XVI; Tadesse 1972a:161-167.

³³ Cerulli 1965:XI; *Gädlä Iyäsus Mo'a* 25.12-18, 28.3ff., 30.5-20, 33.21-25.

small size of the island, was felt to be most disturbing by Saint Iyäsus Mo^ca.

All these data seem to support the idea that at least in earlier times representatives of both sexes were not segregated in at least certain Ethiopian monasteries³⁴. This situation contradicted the official morals of the Church: the sources at our disposal unanimously extol the virtue of chastity³⁵. Thus there seems to have been a gradual development toward the segregation of the sexes, with official Church morals gradually gaining ground. On the other hand, there may have been contrary tendencies too: in the surviving fragments of the *gädl* of Märqorēwos (died 1419)³⁶ we read that in the beginning monks and nuns were strictly segregated by him: he settled them in different places (*Gädlä Märqorēwos* 32.31-33.6); women were not allowed to enter the monastery of Saint Märqorēwos (*ibid.* 37.16-19). Later on, however, the situation changed: during the reign of Yoḥānnes (reigned 1667-1682), when Täklä Iyäsus was abbot, the *gädl* reports that "in accordance with the wish of this king and the wish of our father Täklä Haymanot, women and men stayed together, but earlier the rules of our father Märqorēwos were not like this" (*ibid.* 49.19-22).

Why was the Church so lenient? Where are the roots of this custom to be sought? The answer can probably be found in the way Ethiopia was christianized. The spread of Christianity went hand in hand with the rapid (mainly southward) expansion of the Ethiopian feudal state. During this process enormous masses of formerly pagan popula-

³⁴ See also Cerulli 1958:262f.; Tadesse 1972a:115f.

³⁵ Cf., for instance, the remarkable figure of Märḥä Krestos (15th c.): *Gädlä Märḥä Krestos* 12.15-13.17, 24.6-25.4, 114.4-9, 18, 133.17-20. See also *Gädlä Isayeyas* 246.19f.; *Gädlä Ēwostatēwos* 26.11-19; 108.6-16, and also the relevant parts of *Fethä Nägäšt* (*Fethä Nägäšt* 103-107). The segregation of the sexes as prescribed by the *Rules of Pachomy* also presupposes a positive judgement of celibacy, see fn. 13 above. On celibacy, see Heussi 1949:110 [#26q, r], 180 [#46i].

³⁶ He was a follower of Ēwostatēwos, on whom see Černetsov 1982:85-99; Tadesse 1972a:206-219.

tions were baptized regularly, but owing to their quantity and the speed of the process, their devotion to the new faith, even their knowledge of its tenets, was only nominal in most cases. As a consequence of this state of affairs, numerous pagan beliefs and practices were preserved in Ethiopian Christianity (Conti Rossini 1928:163ff.; Hammerschmidt 1965:145f): no doubt many peculiar, sometimes even shocking episodes in the *gädls* owe their origin to the basically pagan milieu. "A baby-son of a woman submissively preparing the annual feast to commemorate one of Tekle Haymanot's holy days falls into the fire; but he is delivered from burning by the saint. On the other hand, a woman, who refused to prepare the feast had her dough turned into feces. Tekle Haymanot wrathfully destroys the crops and kills the animals of all disobedient farmers while he blesses those of his followers. A recalcitrant farmer is on one occasion made to burn to death. Besides the desperate need of economic support that the clergy felt, only the relative novelty of Christianity in the area and the intensive opposition it must have faced among the pre-Christian populations in those early days can explain the crudity and the extreme bad taste of some of these alleged miracles!" (Tadesse 1982:198). In order to gain converts, the Christian clergy was also not unwilling to make "concessions to the established pagan ways of local people. [...] A tradition relates that Filepos, one of the disciples of Täklä Haymanot, instructed his followers to be rather lenient towards their new converts and not to insist on a strict application of rigorous religious practices. [...] Abba Gäbrä Mänfäs Qeddus, whose monastery of Zekwala [in the vicinity of modern Addis Ababa] was often physically located on the frontiers of Christianity, Islam, and paganism, is said to have been given a promise³⁷ by God that 'even murderers ... and even those who worship idols and even those who commit perjury shall be pardoned for your sake if they observe your *täzkar* [=feast]'"³⁸. Among the miracles of Gäbrä Mänfäs Qeddus fol-

³⁷ On the *kidan*, see Kur 1984.

³⁸ Tadesse 1972b:146f. About the whole process, see Černetsov 1982:42-57, 71-85; Tadesse 1972a:156-205, esp. 156ff., 168-171.

lowing his *gädl* we find a rather bawdy story. In it the saint punishes a woman for her libidinous way of life by having a snake enter her body once when she is urinating. The snake lives inside her causing a lot of trouble, including biting off her husband's penis, whereupon he dies at once. After a while the woman begins to hold the *täzkar* (feast) of the saint and she gets her reward in due course: the saint expels the snake from her body (*Gädlä Gäbrä Mänfäs Qeddus* 95f. [No. 4]). The spread of monasticism must be seen in this context, too: no doubt celibacy and the segregation of sexes must have seemed a strange, not to say nonsensical, stupid idea to the indigenous local population, who, in the words of *Gädlä Filepos*, "lived by eating, drinking, and fornicating all their lives" (*Gädlä Filepos* 3.7f). Even nowadays Ethiopians have an uncomplicated, healthy attitude towards sex: they regard it as an essential and normal constituent of human life and do not make a lot of fuss about it, they just practise it, and it may not have been different in former centuries, either. As for the relative licentiousness of Ethiopians in the past, we know quite a lot about the matrimonial habits of monarchs, especially when they created some sort of a scandal. These examples are, however, difficult to judge, because quite often political motives may have played a role in them, too³⁹. On the other hand, the extent of

³⁹ For instance we possess rather detailed information on the matrimonial habits of King 'Amdä Šeyon, which public opinion considered as outrageous even by Ethiopian standards: the king practised polygamy (the number of his wives amounted to 14), married one or two of his own sisters and also took a concubine of his father to himself. When accused on account of this last deed, he countered with the argument that in fact the person in question had not been his father because he had been conceived during an amorous affair between his mother and the brother of his (alleged) father. The clergy was not impressed by this argument. (*Gädlä Ābunä Bā-sälötä Mike'el* 25.16-29, 28.4-29.31; *Gädlä Ānorēwos* 82.3-12, 83.31-84.5. Cf. Černetsov 1982:42-57; Tadesse 1972a:116ff). 'Amdä Šeyon's son, Säyfä Ar'ad (reigned 1344-1371) followed suit: after having concluded a solemn pact with the Metropolitan Ya'qob in which he obliged himself to observe strict monogamy, he soon went back on his word and married his stepmother and had three wives (*Gädlä Ānorēwos* 85.4-86.13. Cf. Tadesse 1972a:117f). On account of his great services regarding the propagation of the Christian faith, King 'Amdä Šeyon is revered among the saints of the Ethiopian Orthodox Church (Hammerschmidt 1967:54f). His death is commemorated by the Church on the 30th of the month Hedär; *Synaxarium* 308 (under his

present-day prostitution is clearly the outcome of the Italian-Ethiopian War, although its roots can be traced to the royal camps of medieval times (Pankhurst 1974). Some modern phenomena of “double morals” can be regarded as being due to the coexistence of vestiges of ancient pagan practices and Christian morals: the Church rejects divorce, yet this open prohibition is circumvented in various ways and divorce is actually widespread and tolerated by the Church⁴⁰; official Church morals prescribe conjugal fidelity and virtuousness, yet promiscuity is rampant and accepted; official high morals expect an Amhara youth to enter the conjugal bond chaste and untouched, yet he is in fact commonly expected to have had premarital sexual experiences (*ibid.* 83, 99f).

Thus there can be no doubt that the habit of monks and nuns to sleep together in Gädlä Täklä Haymanot reflects the actual state of affairs at that time, and is not an invention of the author of the *gädl*. As far as the sleeping in the same bed is concerned, it was not possible to discover parallel motifs in other *gädls*; it may be stressed, however, that it appears in the shorter Waldebban version of our *gädl*, too⁴¹, and its acceptance on our part as a historically true fact is in conformity with the general tenor of our interpretation. But what transforms this habit of the monks and nuns into a wonder in the eyes of Ethiopians is – beyond doubt – the (alleged) fact that absolutely nothing happened between them.

throne-name Gäbrä Mäsqäl).

⁴⁰ Hammerschmidt 1967:141f.; Levine 1972:100-104.

⁴¹ *Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Conti Rossini 115b-116a(F.27r). In the very short version of the *Synaxarium* we read that Täklä Haymanot's monks and nuns lived in the same house committing no sins and that they would pray and attend the holy offering together (*Täklä Haymanot/Senkesar* 39.3-7). Budge's translation has a different text but the relevant lines are not missing (*Synaxarium* 1245).

REFERENCES

A. Primary sources

- Apophthegmata* = *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*. Übersetzt von Bonifaz Miller. 2. Auflage. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1982.
- Apuleius, *Asinus Aureus* = Apulée, *Les Métamorphoses*. Tome III. Deuxième édition. Texte établi par Paul Vallette. *Collection des Universités de France*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Enbaqom, *Anqaša Amin* = ሄንባዓም, *Anqaša Amin (La Porte de la Foi). Apologie éthiopienne du Christianisme contre l'Islam à partir du Coran*. Introduction, texte critique, traduction Emeri Johannes van Donzel. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Fethä Nägäšt* = *Fethä Nägäšt Nebab-enna Tergwamēw*. Äddis Äbeba: Berhan-enna Sälam, 1962 A.M. [= 1969-1970 A.D.].
- Gädlä Äbunä Bä-šälotä Mika'el* = *Vitae Sanctorum Indigenarum I. - Acta S. Basalota Mika'el et S. Anorēwos* edidit Karolus Conti Rossini. Réimpression anastatique. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 28; Scriptorum Aethiopicum, Tomus 11 [Textus]*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1962.
- Gädlä Änorēwos* = see *Gädlä Äbunä Bä-šälotä Mika'el*.
- Gädlä Ēwostatēwos* = *Gädlä Qeddus Ēwostatēwos. Vita et Miracula Eustathii. Monumenta Aethiopiae Hagiologica, V*. Edidit B. Turaiev. *Fasciculus III. Zapiski Istoriko-Filologičeskago Fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta. Čast' LXV; Vĭpusk IV*. Sanktpeterburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1902.
- Gädlä Filepos* = *Gädlä Filepos zä-Däbrä Libanos. Vita Philippi Dabralibaniensis ad fidem Manuscripti Orient. 728 Musei Britannici edita. Monumenta Aethiopiae Hagiologica*. Edidit B. Turaiev. *Fasciculus I. Zapiski Istoriko-Filologičeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta. Čast' LXV; Vĭpusk II [!]*. Lipsia: F. A. Brockhaus / Sanktpeterburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1902.

- Gädlä Gäbrä Mänfäs Qeddus* = *Gädlä Gäbrä Mänfäs Qeddus. Tä'ämmerä Gäbrä Mänfäs Qeddus. Bä-ge'ez-enna bä-ämareña. Mälke'ä Gäbrä Mänfäs Qeddus. Äddis Äbeba: Täsa Gäbrä Sellasē zä-behēra Bulga, 1974 °Amätä Mehrät [= 1981-1982 A.D.].*
- Gädlä Isayeyas* = Ferenc, Aleksander. *Les actes d'Isaïe de Gunda-Gundē. Annales d'Éthiopie.* 10.1976.243-294.
- Gädlä Iyasus Mo'a* = *Actes de Iyasus Mo'a abbé du couvent de St-Etienne de Hayq* édités par Stanislas Kur. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 259; Scriptorum Aethiopicum, Tomus 49 [Textus].* Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1965.
- Gädlä Märḥa Krestos* = *Actes de Märḥa Krestos* édités par Stanislas Kur. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 330; Scriptorum Aethiopicum, Tomus 62 [Textus].* Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1972.
- Gädlä Märqorēwos* = *Vitae Sanctorum Indigenarum I. - Acta Marqorēwos* edidit Karolus Conti Rossini. Réimpression anastatique. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 33; Scriptorum Aethiopicum, Tomus 16 [Textus].* Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1962.
- Gädlä Tadēwos* = *Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Märḥām im Tānāsee.* Text, Übersetzung und Kommentar von Veronika Six. *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 18.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1975.
- Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Budge = *The Life of Takla Hāymānôt and the Miracles of Takla Hāymānôt.* Edited and translated by Sir E. A. Wallis Budge. London. Privately printed for Lady Meux. 1906.
- Gädlä Täklä Haymanot*, ed. Conti Rossini = Conti Rossini, Carlo. II "Gadla Takla Hāymānot" secondo la redazione waldebbana. *Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCXCI. 1984. Serie Quinta. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Volume II. Parte 1a - Memorie.* Roma 1896.97-143.
- Genesis Apocryphon* = *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea.* Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII by

- Nahman Avigad and Yigael Yadin. Jerusalem: The Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal ha-Sefer, 1956.
- Hrotsvitha, *Opera* = Hrotsvithae *Opera*. Mit Einleitungen und Kommentar von Helene Homeyer. München & Paderborn & Wien: Ferdinand Schöningh, 1970.
- Lucian, *De Syria Dea* = Luciani Samosatensis *Opera* ex recensione Guilielmi Dindorfii. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1840. 733-747.
- Macrobius, *Saturnalia* = Ambrosii Theodosii Macrobi *Saturnalia* apparatu critico instruxit Iacobus Willis. Lipsiae: Teubner, 1963.
- al-Mas'ūdī, *Murūğ* = Maçoudi, *Les prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Tome sixième. Paris: Imprimerie Nationale, 1928.
- Plutarch, *Aetia Graeca* = Plutarchi Chaeronensis *Moralia* recognovit Gregorius N. Bernardakis. Vol. II. Lipsiae: Teubner, 1889.321-353.
- Plutarch, *Lycurgus* = Plutarch's *Lives* with an English translation by Bernadotte Perrin. Vol. I. *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heinemann, 1959.204-303.
- Plutarch, *Mulierum Virtutes* = Plutarchi Chaeronensis *Moralia* recognovit Gregorius N. Bernardakis. Vol. II. Lipsiae: Teubner, 1889.198-249.
- Plutarch, *Theseus* = Plutarch's *Lives* with an English translation by Bernadotte Perrin. Vol. I. *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heinemann, 1959. 2-87.
- Polyaenus, *Strategicon* = Polyaeni *Strategicon* libri octo. Recensuit E. Woelfflin. Lipsiae: Teubner 1860.
- Rāšī, *Pērūš* = *Chumash* with *Targum Onkelos*, *Haphtaroth* and Rashi's *Commentary*. Translated into English and Annotated by Rabbi A. M. Silbermann in collaboration with Rev. M. Rosenbaum. *Devarim*. Jerusalem: The Silbermann Family, 5745.

- Šerät* = *Šerät zä-əzzäzo mäl'äkä Egziäbehēr lä-Äbba Pakwemis*. Dillmann, Augustus. *Chrestomathia Aethiopica*. Leipzig: T. O. Weigel, 1866.57-69. [Reprinted in] Dillmann-Bachmann 1986.
- Synaxarium* = E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928. [Reprint:] Hildesheim & New York: Georg Olms, 1976.
- Täklä Haymanot/Senkesar* = Dillmann, Augustus. *Chrestomathia Aethiopica*. Leipzig: T. O. Weigel, 1866.36-39. [Reprinted in] Dillmann-Bachmann 1986.

B. Secondary sources

- Baumann 1955 = Baumann, Hermann. *Das doppelte Geschlecht*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Burkert 1977 = Burkert, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit, 15*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Černetsov 1982 = Černetsov, Sevir Borisovič. *Efiopskaya feodal'naya monarhiya v XIII-XVI vv.* Moskva: Nauka.
- Černetsov 1984 = *Efiopskie hroniki XVI-XVII vekov. Vstuplenie i zaključenie, perevod s efiopskogo i komentarii Sevira Borisoviča Černetsova*. Moscow: Nauka.
- Cerulli 1958 = Cerulli, Enrico. "Il monachismo in Etiopia". *Il monachismo orientale*. Atti del Convegno di Studi Orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 Aprile 1958. *Orientalia Christiana Analecta, 153*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958.259-278.
- Cerulli 1965 = [Cerulli's Foreword to] *Gädlä Iyäsus Mo'a*.
- Cerulli 1968 = Cerulli, Enrico. *La letteratura etiopica*. Terza edizione ampliata. *Le letterature del mondo*. Firenze & Milano: Sansoni & Accademia.

- Cerulli 1970 = Cerulli, Enrico. "Le Calife 'Abd Ar-Rahmān III de Cordoue et le martyr Pélague dans un poème de Hrotsvitha". *Studia Islamica* 32.69-76.
- Conti Rossini 1928 = Conti Rossini, Carlo. *Storia d'Etiopia*. Parte prima. Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide. "Africa Italiana" - Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, III. Milano: A. Lucini & C.
- Daniel 1966 = Daniel, Norman. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: University Press [reprinted].
- Delcourt 1958 = Delcourt, Marie. *Hermaphrodite*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Delehaye 1955 = Delehaye, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. 4e éd. *Subsidia hagiographica*, 18a. Bruxelles: Soc. des Bollandistes.
- Dillmann-Bachmann 1988 = *Anthologia Aethiopica*. Augustus Dillmann: *Chrestomathia Aethiopica*. Johannes Bachmann: *Aethiopische Lesestücke*. Ergänzungen und Nachträge von J. Simon, M. Cohen, I. Guidi, R. Basset. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ernst Hammerschmidt. Hildesheim & Zürich & New York: Georg Olms.
- Engel 1841 = Engel, Wilhelm Heinrich. *Kypros. Eine Monographie*. Berlin: G. Reimer.
- Gauss 1958 = Gauss, Hermann. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*. Zweiter Teil; zweite Hälfte. Bern: Lang.
- Ginzberg 1946-1947 = Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Guidi 1932 = Guidi, Ignazio. *Storia della letteratura etiopica*. Roma: Istituto per l'Oriente.
- Gunkel 1926 = *Die Psalmen*. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel. 4. Auflage. *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*. II. Abteilung, 2. Band. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hammerschmidt 1967 = Hammerschmidt, Ernst. *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hammerschmidt 1975a = Hammerschmidt, Ernst. "Äthiopische Klöster". *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients* herausgegeben von

- Julius Assfalg in Verbindung mit Paul Krüger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.62f.
- Hammerschmidt 1975b = Hammerschmidt, Ernst. "Fethä nägäst". *Ibid.* 114f.
- Haussig 1965 = *Wörterbuch der Mythologie. I.1: Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Herausgegeben von Hans Wilhelm Haussig. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Heussi 1949 = Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 10. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heussi 1956 = *Abriss der Kirchengeschichte*. 4. Auflage. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Hoffner, jr. 1966 = Hoffner, jr., Harry A. "Symbols for Masculinity and Femininity. Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals". *Journal of Biblical Literature*. 85.3.326-334.
- Huntingford 1966 = Huntingford, G. W. "The Lives of Saint Takla Hāymānot". *Journal of Ethiopian Studies*. 4.2.35-40.
- Kaplan 1986 = Kaplan, Steven. "The Rise of the Monastic Holy Man in the Early Solomonic Period". *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference: Tel-Aviv, 14-17 April 1980*. Edited by Gideon Goldenberg. Rotterdam & Boston: A. A. Balkema, 343-357.
- Kautzsch 1922 = *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. Übersetzt von E. Kautzsch. Vierte, umgearbeitete Auflage herausgegeben von A. Bertholet. Erster Band. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Klyučevskiy 1988 = Klyučevskiy, Vasilij Osipovič. *Drevnerusskiye žitiya svyatih kak istoričeskij istočnik*. Moskva: Soldatenkov, 1871. [Reprint:] Moskva: Nauka.
- Kračkovskiy 1936 = Turayev, Boris Alexandrovič. *Abissinskie broniki XIV-XVI vv.* Perevod s efiofskogo pod redaktsiey I. Yu. Kračkovskogo. *Akademiya Nauk SSSR, Trudi Instituta Vostokovedeniya*, 18. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR. [Kračkovskiy's Foreword is on pp. 3-7.]
- Kropp 1986 = Kropp, Manfred. "An hypothesis concerning an author or compiler of the 'Short Chronicle' of the Ethiopian kings". *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference: Tel-*

- Aviv, 14-17 APRIL 1980*. Edited by Gideon Goldenberg. Rotterdam & Boston: A. A. Balkema, 1986, 359-372.
- Kur 1975 = Kur, Stanislaw. "Iyäsus-Mo'a". *Dictionary of Ethiopian Biography*. Volume I.: From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D. Editors Belaynesh Michael, S. Chojnacki, Richard Pankhurst. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies & Addis Ababa University, 92.
- Kur 1984 = Kur, Stanislaw. "Le Pacte du Christ avec le Saint dans l'Ha-giographie Éthiopienne". *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies, University of Lund, 26-29 April 1982*. Edited by Sven Rubenson. Addis Abeba: Institute of Ethiopian Studies / Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies / East Lansing: African Studies Center, Michigan State University. 125-129.
- Lane 1981 = Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt During the Years 1833-1835*. First Published in 1836. This Edition Published in 1895. [Reprint:] The Hague & London: East-West Publications / Cairo: Livres de France.
- Levine 1972 = Levine, Donald N. *Wax & Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*. Fifth Impression. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Macomber 1986 = Macomber, W. F. "The present State of the Micro-film Collection of the Ethiopian Manuscript Microfilm Library". *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference: Tel-Aviv, 14-17 April 1980*. Edited by Gideon Goldenberg. Rotterdam & Boston: A. A. Balkema, 389-396.
- Nerval 1984 = Nerval, Gérard de. [*Voyage en Orient.*] *Oeuvres Complètes, II*. Édition publiée sous la direction de Jean Guillaume et de Claude Pichois. *Bibliothèque de la Pléiade*. Paris: Gallimard.
- Nilsson 1906 = Nilsson, Martin P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*. Leipzig: Teubner.

- Nilsson 1941-1950 = Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion. Handbuch der Altertumswissenschaft, V.2.1-2*. München: C. H. Beck.
- Pankhurst 1974 = Pankhurst, Richard. "The History of Prostitution in Ethiopia". *Journal of Ethiopian Studies* 12.2.159-178.
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrsg. v. Theodor Klauser. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950-
- Rad 1964 = *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. *Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 8*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RE = *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*. Neue Bearbeitung. Herausgegeben von Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, Karl Mittelhaus, Konrat Ziegler. Stuttgart & München: J. B. Metzler & Alfred Druckenmüller, 1894-1980.
- Réau 1958-1959 = Réau, Louis. *Iconographie de l'Art Chrétien. Tome III: Iconographie des Saints*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robertson Smith 1892 = Robertson Smith, William. *The Old Testament in the Jewish Church. A Course of Lectures on Biblical Criticism*. Second Edition Revised and Much Enlarged. London & Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Schimmel 1986 = Schimmel, Annemarie. "Kleidung: I. Religionsgeschichtlich". *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Ungekürzte Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. 1646ff.
- Schmidt 1963 = Schmidt, Kurt Dietrich. *Grundriss der Kirchengeschichte*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Simon 1941 = Simon, Jean. "Notes bibliographiques sur les textes de la 'Chrestomathia Aethiopica' de A. Dillmann". *Orientalia N. S.* 10. 285-311. [Reprinted in Dillmann-Bachmann 1988.]
- Stadter 1965 = Stadter, Philip A. *Plutarch's Historical Methods: An Analysis of the Mulierum Virtutes*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tadesse 1970a = Tadesse Tamrat. "Hagiographies and the Reconstruction of Medieval Ethiopian History". *Rural Africana* 11.12-20.

- Tadesse 1970b = "The Abbots of Däbrä-Hayq 1248-1535". *Journal of Ethiopian Studies* 8.1.87-117.
- Tadesse 1972a = Tadesse Tamrat. *Church and State in Ethiopia 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press.
- Tadesse 1972b = Tadesse Tamrat. "A Short Note on the Traditions of Pagan Resistance to the Ethiopian Church (14th and 15th Centuries)". *Journal of Ethiopian Studies* 10.1.137-150.
- Tadesse 1982 = "Feudalism in Heaven and on Earth: Ideology and Political Structure in Medieval Ethiopia". *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies, University of Lund, 26-29 April 1982*. Edited by Sven Rubenson. Addis Abeba: Institute of Ethiopian Studies / Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies / East Lansing: African Studies Center, Michigan State University, 1984.195-200.
- Thümmel 1988 = Thümmel, Hans Georg. *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I.4*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Turayev 1902 = Turayev, Boris Alexandrovič. *Izsledovaniya v oblasti agiologičeskikh istočnikov Efiopii. Zapiski Istoriko-Filologičeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta. Čast' LXV, Vypusk I*. S.-Peterburg: M. Stasyulevič.
- Ullendorff 1979 = Ullendorff, Edward. "The Bawdy Bible". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42.3.425-456 [= *id. Studia Aethiopica et Semitica. Äthiopistische Forschungen, 24*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1987.236-267.].
- Usener 1879 = *Legenden der heiligen Pelagia*. Hrsg. v. Hermann Usener. Bonn: Adolph Marcus.
- Wilson 1985 = *Saints and Their Cults*. Edited by Stephen Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff 1977 = Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. Nachdruck der 3. Auflage mit freundlicher Genehmigung des Chr. Kaiser Verlages München. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Zolla 1981 = Zolla, Elémire. *The Androgyne. Fusion of the Sexes*. London: Thames and Hudson.

DIE ERSTE BESCHREIBUNG DES "HAGĠĠ" IN DER ARMENISCHEN LITERATUR UND DIE BEDEUTUNG DER RITUALE IN DER VOLKSRELIGIOSITÄT

M. Kristin Arat

Wien

0 Einleitung

Obwohl auch die Armenier ziemlich bald unter die Herrschaft des Islam gekommen sind und im Gegensatz zu den Byzantinern sogar bis in die Gegenwart unter dem Einfluß des Islam gelebt haben, finden wir bei ihnen kaum Schriften, die sich mit dem Islam befassen. Auch zeigen ihre Schriften nicht die theologische Tiefe, die wir bei den Byzantinern oder den christlichen Arabern finden. Der einzige Traktat, der jenen der Byzantiner gleich gestellt werden kann, stammt aus dem 14. Jahrhundert und ist vom bekannten Theologen Gregor von Tat'ew (Arat 1992). Es gibt natürlich auch vor und nach ihm Theologen, die sich zum Islam geäußert haben. Auch wenn ihre Schriften kaum theologische Äußerungen enthalten, sind sie nicht uninteressant, weil sie einen Aufschluß geben, wie sich die Armenier zum Islam verhalten haben.

Die einfachste Form war nicht zu reagieren. Der Mangel an Schriften über oder gegen den Islam dokumentiert gut diese Haltung. Offenbar hielten die Armenier es nicht für wert sich mit dieser Religion zu befassen. Die zweite Richtung ist politisch motiviert und reicht vom 7. bis zum 20. Jahrhundert. Bischof Sebēos fragte sich worauf sich die militärischen Erfolge dieser Religion beruhen (Arat, in Druck/a), während Bischof Küleserian schrieb: "Damals erschien mir so eine Arbeit als eine besondere Notwendigkeit, denn ich hatte beobachtet, daß das armenische Volk, nicht einmal im elementarsten Sinne eine korrekte Vorstellung vom Islam hatte, der mittels türkischer Regierung und der *šarī'a* über das Volk herrschte" (Küleserian 1930:5). Dahinter steht offene oder verborgene Angst. Die dritte Haltung ist das Bestreben zu widerlegen, allerdings nicht so sehr auf theologischer Ebene, sondern indem man

sich über die Religion, näherhin über deren kultischen Bestimmungen, lustig macht. Diese sind die sichtbare Seite der Religion, daher leicht "zugänglich", aber für den Außenstehenden ohne jeden Wert, da ihm, oftmals sogar für den Gläubigen selbst, der Sinn und die symbolische Bedeutung verborgen bleiben. Selbst Gregor, der sich im ersten Teil seines Werkes auf die Apologie des Christentums beschränkt, deren Ziel es ist, den Glauben an Christus und den trinitarischen Gott zu verteidigen, wird im zweiten Teil polemisch, aber macht sich gleichzeitig auch selbst lächerlich, wenn er den Kult angreift und z.B. über das Fasten sagt: "Am Tag fastet ihr und in der Nacht nicht, weil ihr glaubt, Gott sieht am Tag und nicht in der Nacht!" (Tat'ewac'i, *HS* fol. 72 a,b [XIV 6, 7]). Auch weite Teile der Beschreibung des *ħağğ* in unserem Text zielen darauf, die islamische Wallfahrt und ihre Riten lächerlich zu machen.

Es ist auch zu bemerken, daß dieser Kreuzzug sich in fast allen Fällen nicht gegen den offiziellen Islam, sondern gegen ein Zerrbild dessen richtet. Sebēos als Zeitgenosse Muḥammads kannte noch sehr wenig vom Islam. Das Wenige, was er weiß, ordnet er in sein biblisches Wissen ein; Makka liegt auf der Sinai Halbinsel und von dort stammt Ismael. Diese seltsame Lokalisierung wird im Mittelalter fortgesetzt und um weitere Legenden bereichert, die sich um die islamische Tradition bilden. Auch in der Neuzeit ändert sich nichts an dieser Situation. Mittlerweile leben die Armenier schon seit einigen Jahrhunderten unter dem Islam, denn die Araber werden von den Seldschuken, diese von Persern und Osmanen abgelöst. Dennoch scheinen die Armenier wenig Ahnung von der Religion der herrschenden Schicht zu haben, und der Kreuzzug geht weiter. Diesmal rückt der Volksislam in den Mittelpunkt. Grund ist nicht nur die ausgeprägte Stellung des Kultes - jene sichtbare Seite der Religion -, dessen Übertreibungen sofort Nährstoff für Kritik und Gelächter bilden, sondern auch der leichte Zugang zum Volksglauben, aufgrund ihrer Verbreitung im Volk.

Ziel ist die Beschäftigung mit dem Islam überhaupt zu unterbinden. Gregor empfiehlt jenen, die gefragt werden, ob der Wein *ħalāl* oder *ħarām* sei zu sagen: "Sag' ihm kurz, uns ist er *ħalāl* und euch *ħarām*"

(Tat'ewac'i, *HS*, fol. 65 a [XI]). Der Autor des Textes, der uns eine Beschreibung des *haġġ* überliefert, gibt sein Motiv - die Beschäftigung mit dem Islam ist zu meiden -, schon zu Beginn des Textes bekannt und schreibt: "Ich wollte das euch schreiben, damit ihr lernt und nicht an ihre Worte glaubt,..." (Küleserian 1930:194).

Die Erklärung für die Haltung der Ablehnung und Abgrenzung der Armenier ist nicht schwer. Erstens waren die Armenier im Gegensatz zu den Byzantinern ein kleines Volk. Sie konnten weder so souverän auftreten wie diese, noch hatten sie Zeit und Muße sich mit der Theologie einer fremden Religion zu befassen. Als kleines Volk hatten sie praktische Interessen, wie das politische Überleben, zunächst zwischen den Byzantinern und Arabern, später gegenüber den Seldschuken und Osmanen. Das sah gegenüber Byzanz so aus, daß sie neben den kriegerischen Auseinandersetzungen sich theologisch mit ihnen befaßten, bzw. ihre theologische Arbeit das Ziel hatte, eine armenische Theologie und Tradition herauszuarbeiten, mit der sie sich von den Byzantinern distanzieren konnten, um damit auch ihre Interessen bezüglich politischer Unabhängigkeit zu untermauern. Gegenüber Arabern, Persern und Osmanen hingegen waren sie nur politisch motiviert, da der Islam nicht darauf aus war die Christen zu bekehren, sondern nur zu unterwerfen. Das war auch der Grund, weshalb die Armenier sich politisch öfters auf die Seite der Araber gestellt hatten. Die Interessen der Armenier waren stark national, aber wenig religiös bestimmt und es gehört zu ihrem Wesenszug, daß sie nicht einmal ihre katholischen oder evangelischen Konationalen zum Glauben der Nationalkirche zu bekehren versuchen, was allerdings zu ihrer Marginalisierung führte, da die Zugehörigkeit zu Ē]miacin einen nationalen Aspekt in sich trägt. Erst recht wäre eine Bekehrung der Muslime oder ein Dialog mit ihnen völlig außerhalb armenischer Interessen gewesen. Aus ähnlichen Gründen kann auch eine Diffamierung des Islam bloß um der Sache wegen nicht das Ziel der Armenier gewesen sein, und die Lächerlichmachung ist nur ein Mittel, den eigenen Leuten die Lust auf eine Beschäftigung mit dieser Religion zu nehmen. Besonders die armenische Überlieferung der Riten des *haġġ* scheint dieses Ziel zu verfolgen.

1 Allgemeines zum Text über den ḥağğ in armenischer Überlieferung

Der Text, der uns eine Darstellung der Riten des ḥağğ in armenischer Sprache überliefert, gehört in jene Gruppe mittelalterlicher Werke, deren Autoren meist voneinander abschreiben, erweitern und weitgehend eine legendenhafte Darstellung des Islam bieten. Die wichtigsten Autoren dieser Gruppe sind Mxit'ar Anec'i (12. Jh.) und Samuel Anec'i (12.Jh.), Vardan (13.Jh.), Movsēs Dašxuranc'i (8./10. ? Jh.), Kirakos Ganjakec'i (13.Jh.) und Tovma Arcruni (9./10.Jh.). Sie schreiben auch nicht Werke über den Islam, sondern erwähnen ihn innerhalb ihres meist historischen Werkes. Einen Schwerpunkt bilden der Entstehungsberichte des Islam und biographische Notizen über den Propheten Muḥammad. Patkanian hat diese Notizen der armenischen Autoren über den Islam zusammengestellt und im Anhang seiner Edition der "Geschichte" des Mxit'ar Anec'i 1879 herausgegeben (Patkanian 1879). Einige Stichworte sollen eine Idee über den Inhalt geben¹: Muḥammad war ein Kaufmann; in Persien geboren (Pseudo Šapuh Bağratuni 10./11. Jh.); war Sohn Ismaels, geboren von Hagar und gab den Ismaeliten ein neues Gesetz; er begegnete dem Mönch Sargis Baḥīrā; tötete diesen (Movsēs Dašxuranc'i), Baḥīrā lebte auf dem Sinai bzw. in Ägypten (Kirakos, Tovma), Muḥammad ordnete Salmān an den Qur'ān zu schreiben (Tovma); und war Kommandant der Araber und Juden (Tovma) (Thomson 1986).

Eine, natürlich entstellte Darstellung der Riten des ḥağğ mit dem bereits erwähnten Ziel, die Attraktivität des Islam zu brechen, überliefern unter ihnen zwei Autoren. Diese sind Mxit'ar Anec'i im 12. Jahrhundert und der von ihm abschreibende Vardan im 13. Jahrhundert. Der erstere war Priester der Kathedrale von Ani und schrieb eine Geschichte, die bis zu den Kreuzzügen reicht. Vardan hingegen hat eine

¹ Die in Klammern gegebenen Autoren vertreten eine von den übrigen abweichende "Sonderüberlieferung", während die nicht besonders gekennzeichneten Informationen Allgemeint sind.

weitaus bekanntere "Universalgeschichte" verfaßt, von der Teile in europäische Sprachen übersetzt wurden.

Küleserian, der 1930 das Werk Gregor von Tat'ews ediert hat, bringt im Anschluß daran auch Anec'is Text und daneben eine ausführliche Fassung dieser Passagen über den Islam, die er in einer Handschrift Nr. 1288 aus dem Jahre 1273 im Kloster St. Jakob in Jerusalem gefunden hat, die einem Priester Yovhannēs Vanakan (1181-1251) zugeschrieben wird. Eine Notiz in der Handschrift am Rande des Textes vermerkt jedoch, daß dieser Text eine Übersetzung, bzw. eine Neuredaktion eines *karšūnī* Textes, also eines arabischen Textes in syrischer Schrift (s. Troupeau "Karshūnī"), – entstanden im syrischen Raum – sei, aber laut Küleserian (1930:189-193) bleibt es fraglich, ob Vanakan als Übersetzer dieses Werkes anzusehen ist, weil viele Indizien dafür sprechen, daß dieser Text bereits lange vor ihm ins Armenische übersetzt wurde. Der Text ist bis heute unbekannt geblieben.

2 Der Text²

Der Text beginnt mit der Feststellung, daß der Inhalt einem Mann aus dem Kreise Muḥammads zuzuschreiben sei. Später habe er sich in Kreta zum Christentum bekehrt. Auch eine Begründung für das Verfassen der Schrift wird angegeben: "Damit ihr lernt und ihren Worten nicht glaubt, oder meint, sie wären gläubig, weil sie dauernd Gott erwähnen" (Küleserian 1930:194).

Etwas weiter beginnt die Geschichte Muḥammads. Er war aus dem Stamme Qurayš, Sohn des Ismaels, kam zum Berge Sinai und wurde Schüler eines Einsiedlers, der Arianer war. Dieser führte ihn in die Heiligen Schriften ein, angefangen von der Genesis bis zur Kindheit Jesu. Muḥammad hatte zwar alle diese Dinge gehört, aber sich das Wissen noch nicht zu eigen gemacht, als er sich wieder von ihm trennte. Er

² Ich verwende hier nicht Anec'is Text, sondern die armenische Übersetzung des *karšūnī*-Textes aus der Jerusalemer Handschrift, die Küleserian im Anhang seines Buches über Gregor von Tat'ew neben Anec'is Text ediert hat.

ging in die Wüste und dachte nach, wie wohl der Glaube der Juden sei. Er begegnete einem jüdischen Kaufmann, der ihn in den jüdischen Glauben einführte, aber Muḥammad verachtete auch diesen Glauben. Deshalb gründete er eine neue Lehre gegen alle Wahrheit und Überlieferung. Er verachtete jeden Kult, der eine Ähnlichkeit mit dem christlichen aufwies und befahl nur seinen eigenen zu befolgen. Er ging nach Makka, in die tiefste Wüste nach Yaṭrib von Madian³, predigte ihnen mit Begeisterung den neuen Glauben, in dem er das Haus des Schlangenkultes zum Haus Abrahams und Haus Gottes erklärte. Er gab ihm den Namen Ka'ba. Er erfand auch eine Geschichte um seine Ansichten zu begründen. Diese lautete folgendermaßen: Ismael hatte sich eine Frau genommen und war verheiratet. Eines Tages wollte Abraham seinen Sohn besuchen. Sara, die befürchtete, Abraham könne zu Hagar zurückkehren, ließ ihn einen Eid ablegen nicht von seinem Maultier abzusteigen. Abraham kam zu Ismaels Haus, aber fand nur seine Frau, weil Ismael auf die Jagd gegangen war. Die Frau empfing Abraham sehr unfreundlich und beschimpfte ihm mit "dummer Greis". Abraham erwiderte, sie solle ihrem Mann sagen, die Tore deines Hauses sind ohne Segen, und ging. Als Ismael zurückkam, spürte er, daß jemand da gewesen war, aber die Frau verschwieg den Besuch und sagte, nur ein alter Greis wäre da gewesen. Der Mann spürte, daß die Frau nicht die Wahrheit sprach, entließ sie und heiratete eine andere. Als Abraham seinen Sohn wieder besuchen wollte, wurde er auch von der zweiten Frau unfreundlich empfangen, und Ismael, der das spürte entließ auch diese Frau und nahm sich eine neue. Das ging so weiter bis zur siebenten Frau. Diese war aber gute Frau und als Abraham kam, bat sie ihn vom Reittier abzusteigen, damit sie ihm das Haupt salben könne. Abraham jedoch weigerte sich aus Furcht vor Sara und dem ihr gegebenen Eid. Die Frau Ibrahim's flehte Abraham aber dermaßen an, daß

³ Gr. *μαδίαμ* steht für Midian (Apg. 7,29), dem Siedlungsgebiet des arabischen Volkes der Midianiter, die auf Ketura zurückgeführt werden und im Alten Testament mehrmals erwähnt sind. Ihr Siedlungsgebiet wird allerdings auf der Sinai-Halbinsel (Ex 3,18) oder auch im Ostjordanland (Ri 6) angenommen. Vgl. LB 271, 294.

er zwar nicht vom Reittier abstieg, aber den einen Fuß auf einen Stein setzte, um sich zu beugen, damit die Frau sein Haupt salben konnte. Der Stein gab jedoch nach und so kam es, daß seine Fußspur im Stein verblieb. Muḥammad erfand diese Geschichte, um die Ka'ba mit der Fußspur zum Hause Abrahams zu erklären.

Nach dieser Erzählung kommen Angaben zum Kult in und um die Ka'ba. Man geht in das Haus hinein, macht einen Rundgang, wirft sich nieder. Dort befindet sich das Nest der Schlange. Dann gehen alle wieder hinaus zur Fußspur und hüpfen um die Fußspur herum, indem sie rufen *lbayk, lbayk avasikern*. Dann überqueren sie das Tal, welches sie *vodnal hamam* nennen. Dort töten sie Tiere und fliehen mit ihren Reitern zum Hügel nach Makka. Während der Flucht lassen sie alles, was fällt, auf dem Boden liegen. Selbst wenn ein Reittier strauchelt und einer ihrer Kameraden fällt, kehren sie nicht zurück, um ihm zu helfen. Danach gehen sie zwischen zwei Steinen hindurch, die sie *sofa* und *emra* nennen und laufen anschließend sieben Mal von einem Stein zum anderen soweit ihre Kraft reicht. Danach gehen sie zu einem Platz, den sie *makalhasa* nennen. Sieben Mal gehen sie und werfen Steine, und es ist nicht bekannt, wem sie diese werfen. Ebenso wissen sie von den anderen Dingen nicht, weshalb sie es tun. Sie töten dort weder Warmblütler noch Kriechtiere noch Raubtiere, denn dort leben Schlangen im Haus. Sie schlängeln sich durch die Menschenmenge, ohne ihnen zu schaden. Die Menschen nennt man *musliman* d.h. Gläubige. Diese umkreisen mit sieben Gewändern das Haus, küssen das Gewand und legen es auf das Auge.

Dann bringt der Autor seine Erklärungen, auf die gesondert einzugehen sein wird. Den Abschluß des Textes bilden weitere Informationen über Muḥammad und den Islam. Was den Tod Muḥammads betrifft, sagt der Text, er habe alles Jesus gleich machen wollen und erklärte seinen Anhängern, er würde am dritten Tage auferstehen. Weil er deswegen nicht begraben wurde, zerfraßen Hunde sein Gesicht. Dann noch eine Darstellung des *mi'rāğ*. Weitere Passagen sind den Glaubensinhalten wie Trinität und Gottessohnschaft Jesu gewidmet. Muḥammad wird vorgeworfen, er habe den Vater vom Sohn und den Sohn vom Geist ge-

trennt. Falsch sei natürlich die islamische Anschauung, Jesus sei nur der Sohn Josephs und sei nicht gekreuzigt worden. Der Autor kennt auch die islamische Auffassung, daß Jesus nochmals kommen wird, um die Menschen zu richten und gibt noch weitere Einzelheiten. Zuletzt kommen noch Informationen über den Kult, nämlich das siebenmalige (!) Gebet. *Mahmet* ließ ein Minaret, *mnira* (arab. *ma'dana*), bauen und bestellte einen Muezzin, *modin* (arab. *mu'addin*), der die Muslime zum Gebet rufen sollte. Ganz zum Schluß ist noch die Bitte des Schreibers Mxit^car, der Leser möge nicht an den falschen Propheten glauben, sondern im Gebet an ihn, den frommen Schreiber, denken.

3 Der *ħaġġ*⁴

Der islamische *ħaġġ* besteht aus verschiedenen ursprünglich unabhängigen Ritualen, die schon vor der Zeit Muḥammads in zwei Zeremonien zusammengefaßt wurden: den *ħaġġ*, die Wallfahrt, von Makka, eigentlich von Mina hinaus nach ^cArafāt und zurück, und dann die ^c*umra*, den Besuch der Ka^cba in Makka. Die verschiedenen Rechtsschulen haben die Riten in wesentliche Elemente *arkān* Verpflichtungen *farā'id* und Gewohnheiten *sunan* klassifiziert, von denen die *arkān* unbedingt durchgeführt werden müssen, damit die Wallfahrt gültig erfüllt wird. Die Versäumnisse hingegen kann man durch Fasten u.ä. "abbüßen".

Während die ^c*umra* jederzeit des Jahres durchgeführt werden kann – sie wird jedem, der Makka zum ersten Mal besucht empfohlen –, kann der *ħaġġ* nur an bestimmten Tagen im Monat *du l-ħiġġa* durchgeführt werden. Jeder gesunde und über materielle Mittel verfügende Muslim ist dazu verpflichtet. Die *šari'a* kennt verschiedene Weisen die beiden Zeremonien zu verbinden (Watt & Welch 1980:328).

a) Am geläufigsten ist es nach der *ifrād* Methode nacheinander, zuerst den *ħaġġ* dann die ^c*umra* zu vollziehen.

⁴ Watt & Welch 1980:327 ff.; Kamal 1964; Wensinck "Ḥadīdī"; Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥadīdī"; Gibb & Kramers 1974:121-125; Wellhausen 1897:101-147.

b) Oder man vollzieht in der *tamattu*^c genannten Methode zuerst die *‘umra*, hebt dann den Weihezustand, den *ihṛām* auf, genießt Makka und vollzieht anschließend den *hağğ*.

c) In der *qirān* Methode werden beide Varianten verbunden. Man vollzieht den ersten Teil der *‘umra* und den ersten Teil des *hağğ* und beendet beide gemeinsam.

3.1 Die Riten der *‘umra*⁵

Wochen vor dem 8. *dū l-ḥiğğā* treffen die Pilger in Makka ein. Bevor man in den *ḥaram* eintritt, muß man sich rituell vorbereiten. Die Bezeichnung *ḥaram*, das Heiligtum bezieht sich nicht nur auf die Moschee al-Masğid al-Ḥarām (Wensinck "al-Masđjid al-Ḥarām" = Gibb & Kramers 1974:353-354), in deren Mitte sich die Ka‘ba befindet, sondern erstreckt sich 5 km von der Moschee weg in alle Richtungen und dehnt sich 30 km nach Südost an und schließt somit den Berg ‘Arafāt und andere heilige Orte mit ein. Die Ka‘ba (Wensinck "Ka‘ba"; Jomier "Ka‘ba" = Gibb & Kramers 1974:191-198; Wellhausen 1897:73 ff.), ein Würfel aus Stein, dessen Seitenlängen ca 10.5 m, die Höhe 15 m betragen, ist leer und ist meist mit einer Hülle, *kiswa*, bedeckt. Die Tür sieht nach Nordosten. Der "Schwarze Stein", *al-ḥağğar al-aswad* genannt, befindet sich an der äußeren östlichen Ecke und ist in Silber gefaßt und in die Mauer eingemauert. Gegenüber der Tür befinden sich der Maqām Ibrāhīm und der Bi‘r Zamzam, die wichtigen Punkte, die im ersten Teil der *‘umra* eine Rolle spielen.

An den Grenzen des *ḥaram* treten die Pilger in den *ihṛām* (Wensinck "Iḥrām"; Jomier "Iḥrām" = Gibb & Kramers 1974:159-161; Juynboll 1910:79-80, 143) Weihezustand, ein, indem sie die große Waschung *gusl* und anschließend eine besondere Form von *ṣalāt* von 2 *rak‘a* durchführen. Dann legen sie den *ihṛām* an, ein weißes Gewand aus zwei Stoffteilen *izār* und *ridā*‘ genannt. Der Oberteil wird über die linke Schulter geworfen, der Unterteil um die Hüften gebunden. Nach dem Gebet

⁵ Paret "Umra" = Gibb & Kramers 1974:604-606..

spricht man die *niyya*, Absicht, aus, also nach welchem der drei Methoden man die Wallfahrt durchführen will. Danach ruft der Pilger die *talbiya* (Wensinck "Talbiya" = Gibb & Kramers 1974:571) aus, eine alte Formel. Sie lautet *labbayka Allāhumma* "hier bin ich zu deinen Diensten, o Gott" und wird zu verschiedenen Anlässen wiederholt.

Das wichtigste Ritual ist der *ṭawāf* (Kamal 1964:43-55), das "Umschreitungsritual" bei der Ka'ba. Dieser wird zu verschiedenen Anlässen durchgeführt und hat dementsprechend verschiedene Bezeichnungen. Der erste *ṭawāf* ist der *ṭawāf al-quḍūm*, die "Ankunftsumschreitung" als Respekt für die Stadt Makka. Er ist kein Teil des *ḥaḡḡ*. Der *ḥaḡḡ* beginnt mit der *wuḍū'*, der kleinen Waschung. Man geht durch das Bāb as-Salām in den Hof, den al-Ḥaram aš-Šarīf, und schreitet zum "Schwarzen Stein". Hier spricht man die *niyya* aus und gibt an, welchen *ṭawāf* man durchführen will. Dann kommen die eigentlichen Handlungen.

a) Das siebenmalige Umschreiten der Ka'ba: Man beginnt am nordöstlichen Eck der Ka'ba am Schwarzen Stein, und bewegt sich von links nach rechts, gegen den Uhrzeigersinn. Die ersten drei Umschreitungen werden im Laufschrift *ramal*, die übrigen normal durchgeführt. Bei jedem Umgang küsst man den "Schwarzen Stein", berührt ihn oder zeigt in seine Richtung, falls man nicht an ihn herankommt. Beim Südeck, genannt das "Jemenitische Eck", werden Gebete gesprochen. Nach dem siebenten Umgang drückt der Pilger den Körper zwischen Tür und dem "Schwarzen Stein" gegen die Wand der Ka'ba, um Segen, *baraka*, zu empfangen.

b) Danach verrichtet man hinter dem Maqām Ibrāhīm 2 *rak'at* mit Blick auf den Maqām Ibrāhīm und die Ka'ba.

c) Anschließend geht man zum Bi'r Zamzam und trinkt aus ihm.

d) Zum Abschied berührt man noch einmal den "Schwarzen Stein".

e) Nach diesen Riten um die Ka'ba geht der Pilger durch das Südost-Tor, den Bāb aš-Šafā, hinaus zum *sa'y* (Gaufrey-Demombynes, "Sa'y" = Gibb & Kramers 1974:507-508), "der Laufzeremonie". Zunächst spricht er einen Segenswunsch über die Moschee, überquert dann die Straße zum Hügel, steigt die Treppen zum Hügel aš-Šafā, der sich südöstlich des Tores befindet. Die *niyya*, den *sa'y* durchführen zu wol-

len, wird entweder nach dem Verlassen der Moschee oder auf aṣ-Ṣafā gesprochen. Oben erhebt der Pilger die Hände in Schulterhöhe, die Handflächen nach oben gerichtet und rezitiert so Verse aus dem Qur'ān. Das Gebet kann auch eine *takbīr*, "Gott ist am größten", oder ein *du'ā'*, ein persönliches Gebet, sein. Dann geht der Pilger wieder hinunter und läuft die Strecke *mas'ā* (ca. 385 m), die nordöstlich abbiegt Richtung al-Marwa bis zum *al-masīl*. Früher war der Punkt durch vier Pfeiler markiert. Bis dahin läuft man im *harwal* Schritt, die eine Entsprechung zum *ramal* bei der *'umra* ist. Die Strecke danach läuft man normal weiter. Insgesamt läuft man sieben Mal zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa etwa 2,5 km und beendet den Lauf bei al-Marwa. Diese Laufstrecke zwischen den Hügeln ist heute eine überdeckte und kunstvoll gestaltete Halle, mit zwei Laufbahnen⁶. Das Ende des *sa'y* ist je nach gewählter Methode verschieden:

a) *Ifrād* (*ḥağğ* danach *'umra*): Der *iḥrām* wird beibehalten, der *sa'y* ist nicht obligatorisch.

b) *Tamattu'* (*'umra* nach *ḥağğ*): Es folgt die rituelle Entweihung (*taḥlīl*), die Männer rasieren den Kopf (*ḥalaq*), die Frauen stutzen ihr Haar (*taqṣīr*) oder Männer und Frauen schneiden symbolisch eine Locke ab. Die große Entweihung findet am 10. *dū l-ḥiğğā* statt.

c) *Qirān* (Mischform): Der *iḥrām* Zustand wird beibehalten, der *sa'y* ist nicht obligatorisch.

3.2 Riten des *ḥağğ*⁷

7. *dū l-ḥiğğā*: Offizielle Eröffnung in der Ka'ba. Einer der führenden Imame hält vom *minbar* der Moschee eine *ḥutba*.

8. *dū l-ḥiğğā*: Eigentlicher Beginn des *ḥağğ*, der auch *yawm at-tarwiya* genannt wird. Die Pilger versammeln sich in Minā (Munā) (Buhl "Minā" = Gibb & Kramers 1974:380-381; Wellhausen 1897:80, 88; Juyn-

⁶ Bild in Guellouz 1978:122-123.

⁷ Watt & Welch 1980:335 ff.; Kamal 1964:66 ff.; Wensinck "Ḥadīdī"; Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥadīdī"; Gibb & Kramers 1974:121-125; Wellhausen 1897:79-84.

boll 1910:151-157), einem sonst unbewohnten Ort ca 8 km. östlich von Makka, umgeben von Hügeln. Der höchste von ihnen ist der Tabīr. Das wichtigste Gebäude der Ortschaft ist die Moschee, Masğid al-Ḥayf, aus der Zeit Saladins. Im Ort befinden sich auch ein Krankenhaus, eine Polizeistation, ein Palast und noch einige Gebäude. Nach der *šarī'a* müssen die Pilger die Nacht vom 8. hier verbringen, am folgenden Tag nach dem *ṣalāt aṣ-ṣubḥ* zum 'Arafāt gehen. Wenn sehr viele Pilger anwesend sind, geht ein Teil schon voraus.

9. *dū l-ḥiğğa*: In der Früh verrichtet man den *ṣalāt aṣ-ṣubḥ*. Danach verlassen die Pilger Minā und gehen Richtung Südosten durch das Muzdalifa in die größere Ebene von 'Arafāt, 15 km von Minā und 25 km von Makka entfernt (Buhl "Muzdalifa" = Gibb & Kramers 1974:427; Wellhausen 1897:81-82; Juynboll 1910:157). Die Pilger gehen gleich auf den gleichnamigen Berg 'Arafāt, genannt Ğabal ar-Raḥma im Osten der Ebene. Zu Mittag, sobald die Sonne den höchsten Stand erreicht hat, beginnt das zentrale Ereignis des *ḥağğ*. Die Pilger rezitieren den *ṣalāt az-zuhr* und *ṣalāt al-ʿaṣr* gemeinsam und verrichten den *wuqūf*, die Verweilzeremonie bis Sonnenuntergang. Ein Imām hält eine *ḥuḇba* und gedenkt dabei der Abschiedspredigt des Propheten, die er auf der Wallfahrt im letzten Jahr seines Lebens an dieser Stelle gehalten hat. Wenige können aber die Predigt wirklich hören, aber sprechen Segenswünsche über den Propheten oder rezitieren aus dem Qur'ān und rufen die *tal-biya*. Die *šarī'a* verlangt, daß man am 9. im *iḥrām* Zustand bei 'Arafāt gewesen ist. Man darf sonst sogar essen und diesbezügliche Geschäfte machen. Am Abend wird der Sonnenuntergang mit Kanonenfeuer bekannt gegeben und die Menge tritt die Flucht, genannt *ifāda* "sich ergießen", an. Der Sinn dieser Tat ist nicht bekannt. Das Ziel ist es sich in Muzdalifa zu sammeln. Der Ort ist von Hügeln umgeben, der höchste mit dem Namen Quzaḥ ist nach einer alten Gottheit benannt. Heute heißt er al-Maš'ar al-Ḥarām und ist als Kultstätte im Qur'ān (2.198) erwähnt. Hier endet die *ifāda*. Nach dem zusammengelegten *ṣalāt* von *magrib* und *ʿiṣā* wird gegessen. Ein weiteres Ritual ist das Kieselsteinesammeln. Die Zahl ist 49 oder 70, also ein Vielfaches von 7. Diese werden am folgenden Tag für das Steinwerfritual benützt. In frühis-

lamischer Zeit wurde in der Nacht vom 9. auf den 10. des *dū l-ḥiğğā* auf dem Gipfel der Kultstätte ein Feuer veranstaltet oder Kerzen angezündet. Heute ist die Moschee beleuchtet.

10. *dū l-ḥiğğā*: In der Früh wird zunächst gegessen und der *ṣalāt aṣ-ṣubḥ* verrichtet. Es folgt ein *wuqūf*, eine Verweilzeremonie, eingeleitet durch eine *ḥuṭba*. Man steht vor dem Berg Quzaḥ. Nach Sonnenuntergang findet eine *ifāda* im *harwal* Schritt bis Minā statt. Die zwei Rituale in Minā sind das Steinwerfen und das Tieropfer. Die Steinigungszereemonie wird an drei Pfeilern oder Steinhäufen ausgeführt, die am westlichen Ende der Stadt in einem Abstand von etwas über 100 m hintereinander aufgestellt sind. An dem Tag bewirft man nur einen Pfeiler mit Kieselsteinen, das ist der *Ġamrat al-ʿAqaba*. Er befindet sich am westlichsten Ende der Stadt. *Ġamra* bedeutet "glühende Kohlen" (Watt & Welch 1980:338; Buhl "al-Djamra"; Jomier "al-Djamra" = Gibb & Kramers 1974:87; Buhl "Minā"; Wellhausen 1897:80, 88, 111), heute wird dieser auch *aṣ-ṣayṭān al-kabīr* "der große Dämon" genannt. Danach opfert man Tiere, Ziegen, Schafe oder Kamele. In einer Stunde opfert man an die 100.000 Tiere, was auch dem Tag den Namen *yawm al-adḥā* oder *yawm an-nahr* gegeben hat. Jedesmal wird von den Pilgern die *basmala* rezitiert. Nach dem Tieropfer wird der Kopf rasiert, das Haar gestutzt und der *iḥrām* abgelegt. Das ist die kleine Entweihung, *at-taḥallul aṣ-ṣaġīr*, die kleine Aufhebung. Dem Beispiele des Propheten folgend müssen die Pilger noch einmal nach Makka, um dort den *tawāf al-ifāda*, einen obligatorischen *tawāf*, zu verrichten. Wenn kein *saʿy* durchgeführt wurde, wird diese nachgeholt. Mit diesen Riten des 10. *dū l-ḥiğğā* und der großen Entweihung sind die *arkān*, die notwendigen Riten des *ḥağğ*, beendet, aber zwischen dem 11. und 13. des *dū l-ḥiğğā* müssen die Pilger wieder nach Minā zu den *ayyām at-taṣrīq* gehen. Das Fleisch wird an der Sonne getrocknet und unter den Pilgern verteilt. An den drei Tagen gehen die Pilger zu den drei Pfeilern, um die restlichen Steine zu werfen. Jeden Tag nach Mittag werfen sie sieben Steine auf jeden der Pfeiler und beginnen dabei beim *al-Ġamra al-Ūlā*, dem ersten Steinhäufen nahe der Moschee. Dann folgt der *al-Ġamra al-Wuṣṭā*, der "mittlere" Haufen. Als letztes folgt der "*Ġamrat al-ʿAqaba*" oder *aṣ-ṣayṭān al-*

kaḅīr. Nach den drei Tagen geht man wieder nach Makka, um den Abschieds *ṭawāf*, den *ṭawāf al-wadāʿ*, zu verrichten. Meistens lassen die Pilger wieder einen *saʿy* folgen. Es ist üblich, daß die Pilger nach der Wallfahrt auch die Stadt des Propheten Madīna besuchen.

4 Vergleich der Elemente des ḥağğ im armenischen Text mit der islamischen Durchführung

Eine Aufstellung der im armenischen Text genannten Elemente des ḥağğ und jener Riten, die jetzt die Teile der Wallfahrt bilden, zeigen gegenübergestellt, wie genau der Autor des armenischen, bzw. des *karšūnī* Textes die einzelnen Elemente der islamischen Wallfahrt kannte, auch wenn er später Erklärungen gibt, die nicht richtig sind.

ARMENISCH/KARŠŪNĪ TEXT

sie rufen: *lbayk lbayk*
 sie gehen in das Haus und machen einen Rundgang
 sie werfen sich auf den Boden und springen um die Fußspur

DER ḤAĞĞ

Vorbereitende Riten
ihrām (*ğusl* + *ṣalāt*)
niyya
talbiya (*labbayka Allāhumma*)
ṭawāf al-qudūm

I. ʿUMRA

- A. ṬAWĀF
1. *niyya*
 2. *talbiya*
 3. Kaʿba: *ṭawāf* (7x) ab *al-ḥağar al-aswad* (3x in *ramal*)
 4. Maqām Ibrāhīm: *ṣalāt* (2 *rakʿa*)
 5. Biʿr Zamzām
 6. *al-ḥağar al-aswad*

B. SA'Y

1. *niyya*
2. *talbiya*
3. aš-Şafā, al-Marwa (7x) *mas'ā*
(*harwal*) 2,5 km

Abschließende Riten

- a) *ifrād*: *ihrām* bleibt, *sa'y*
nicht verpflichtend
- b) *tamattu'*: *tahlīl*, *ḥalaq* (m) /
taqṣīr (f)
- c) *qirān*: *ihrām* bleibt, *sa'y*
nicht verpflichtend

II. HAĞĞ

sie überqueren das Tal

7. *dū l-ḥiğğā*: *ḥuṭba* (al-Masğid
al-Ḥarām, Makka)

8. *dū l-ḥiğğā*, *yawm at-tarwiya*:
Pilger in Minā, 8 km von
Makka, Übernachtung

9. *dū l-ḥiğğā*: *ṣalāt aš-ṣubḥ* (al-
Masğid al-Ḥayf)

sie überqueren das Tal

sie überqueren das Tal
Muzdalifa Richtung 'Arafāt
(15 km von Minā) dort *ṣalāt*:
zuhr + 'ašr, *ḥuṭba*, *wuqūf* bis
Sonnenuntergang

sie fliehen

ifāda nach Muzdalifa: *ṣalāt*:
mağrib + 'iṣā'

Sammeln der Steine (7,49,70)

10. *dū l-ḥiğğā*: *ṣalāt aš-ṣubḥ*,
ḥuṭba, *wuqūf*, *ifāda* (*harwal*)
von Muzdalifa nach Minā

	Ğamrat al- ^c Aqaba (<i>aš-šayṭān al-kabīr</i>)
sie opfern Tiere	^c <i>īd al-adhā</i> , <i>at-tahallul as-ṣagīr</i> Makka: <i>ṭawāf al-ifāda</i> (verpflichtend) und <i>sa^cy</i>
sie werfen Steine	11-13. <i>dū l-ḥiğğā</i> , <i>ayyām at-tašriq</i> : al-Ğamra al-Ūlā al-Ğamra al-Wuṣṭā Ğamrat al- ^c Aqaba
sie gehen zwischen zwei Steinen 7x	Makka: <i>ṭawāf al-wadā^c</i> und letzter <i>sa^cy</i> , Madīna

Wie man aus der Aufstellung sieht, sind die einzelnen Elemente des *ḥağğ*, der Umgang der Ka^cba, die Hinwendung zum "Schwarzen Stein", das rituelle Gebet, bei dem der Muslim mehrmals mit der Stirn den Boden berührt, also sich "hinwirft", die Bedeutung der Fußspur am Maqām Ibrāhīm, der heute als kleines Denkmal überdacht ist und in dessen Nähe das Gebet stattfindet, ferner das Überqueren des Tals, die "Flucht", das Tieropfer und das Laufen zwischen den Hügeln dem Autor bekannt. Auch die Reihenfolge der Riten stimmt mit dem islamischen Brauch überein. Manches ist ihm aber nicht ganz richtig bekannt, so sind die Namen "Sofa" und "Emra" eine entstellte Form, ebenso die der *talbiya*. Es ist ihm offenbar nicht bekannt, das das Gebet mehrmals verrichtet wird und die Pilger mehrmals ein Tal überqueren. Dasselbe gilt auch für die Flucht, die *ifāda*. Andererseits kennt er wieder Einzelheiten, z.B. bezüglich der Kleidung. Das *avasikem* der *talbiya* ist offenbar die armenische Übersetzung von "Da bin ich" (mein Gott), allerdings ebenfalls entstellt von *ahawasik em*. Zwei Orte, nämlich *makalhasa* und *vodnal hamam* kommen in der islamischen Überlieferung so nicht vor. *Makalhasa* wird von Küleserian als arabisch "Maqām al-Ḥaṣṣ" aufgelöst (Küleserian 1930:202, Anm. 5), was durchaus stimmen kann, weil das Tal von Muzdalifa auch al-Maš^car al-Ḥarām, also die "heilige Kultstätte" (Jomier "Ḥadīdī", Watt & Welch 1980:337) genannt wird und

folglich ein Maqām al-Hass ist. Das *vodnal hamam* löst Küleserian (1930: 202, Anm. 4) als Wādī al-Hennān auf.

Im großen und ganzen kann man sagen, dem Autor sind die wichtigsten Elemente der islamischen Wallfahrt, diese sogar in der richtigen Reihenfolge, bekannt, auch wenn er nicht in der Lage ist, eine ausführliche Beschreibung des *hağğ* und damit ein anschauliches Bild dessen zu geben, was ja allerdings auch nicht seine Intention ist.

5 Die Erklärungen zu den Riten im armenischen Text⁸

Sosehr auch die Beschreibung des *hağğ* den Tatsachen entspricht, sind die Erklärungen des armenischen Textes nicht jene der islamischen Überlieferung. Zunächst einmal sollen diese Erklärungen vorgestellt werden, um später ihre Herkunft zu befragen. Das Haus, das sie Abrahams Haus nennen, ist dem Götzen- und Schlangenkult geweiht, und weder Abraham noch Ibrahim waren jemals dort. Die Götzen des Hauses waren zur Zeit Trajans durch die Plünderungen der Ägypter nach Alexandrien gebracht worden, weil sie aus Kupfer waren. Die Araber fanden aber den Götzen Raman von Damaskus als Ersatz für ihre alten Götzen. Als die Gegend von Damaskus christlich wurde, flohen die heidnischen Priester aus Angst vor der Zerstörungswut der Christen mit ihrem Götzen in die Wüste, wo er von den Arabern entdeckt wurde. Diese brachten den Götzen in Begleitung der Priester nach Makka, aber weil die Priester des Schlangenkultes weder die neuen Priester noch den Götzen akzeptierten, wurde Raman vor das Haus gestellt, allerdings nur auf einem Fuß stehend. Diese Statue wurde in der Folge von äthiopischen Händlern gestohlen, weshalb zwischen ihnen und den Ägyptern Krieg ausbrach. Die Fußspur, die Abraham zugeschrieben wird, stammt vom Götzen Raman, als er auf einem Fuß vor die Ka'ba gestellt wurde, aber das ist den Arabern nicht bekannt.

Die Araber wissen auch nicht, weshalb sie den Boden küssen und schreien, Steine werfen und zwischen den Hügeln laufen. Ebenso wenig

⁸ Küleserian 1930:204-208.

wissen sie warum Abraham lief, wem sie die Tiere opfern und vor wem sie fliehen.

Mahmet war im Tal isoliert. Als ihm Dämonen erschienen, lief er erschrocken davon. Daher töten sie Tiere und machen es so wie Mahmet und laufen davon. Sie gehen auch in Erinnerung an Mahmets Tat zwischen den zwei Steinen – gemeint sind die Hügel –, die eigentlich Götzen waren. Damals erschienen nämlich Mahmet diese Dämonen und zwangen ihn zur Anbetung. Er war verwirrt und ging ratlos von einem zum anderen. So kam es, daß man heute zwischen den zwei Steinen hin und her geht. Als er mit der Verehrung des Hauses beschäftigt war, begegnete er einem Hund, der ihn bedrohlich anbellte. Mahmet warf wieder mit Steinen und floh, weshalb seine Nachfolger es heute auch tun. Soweit der armenische Text. Ob der *karšūnī*-Text ganz genau diese Erklärungen hat, kann man nicht mit Sicherheit sagen, aber einige dieser Erklärungen sind heute noch unter den Armeniern bekannt.

6 Religionshistorischer Hintergrund der Erklärungen im armenischen Text

Die im armenischen Text gegebenen Erklärungen haben sowohl verschiedene Hintergründe als auch Herkunft.

Daß Muḥammad den ihn angreifenden Hund mit Steinen beworfen hat, und dies der Grund des Steinwerfrituals ist, wird heute noch von der Armeniern tradiert⁹. Andererseits gibt es eine volkstümliche islamische Überlieferung, derzufolge Abraham, wohl nicht bei der Ka'ba, aber im Tal von Minā, wo heute die Ğamras stehen, Dämonen erschienen seien, die ihn vom Opfer seines Sohnes abbringen wollten, die er mit Steinen beworfen habe; nach einer anderen Legende soll hier Adam zum ersten Mal die Dämonen mit Steinen vertrieben haben (Gibb & Kramers 1974:122). Daher auch der Name des Pfeilers *aš-šayṭān al-kabīr*. Dieses Motiv verbindet der Autor mit Muḥammad, den er von Dämonen bedrängt sein läßt. Seine Erklärungen sind die Dämonen, die man steinigt

⁹ Noch vor einigen Jahren (1990) habe ich persönlich von einem hohen armenischen Geistlichen diese Erklärung gehört.

oder von denen man davonläuft, weil auch Muḥammad es so getan habe. Religionsgeschichtlich stimmt es, daß die alten Araber hier heidnische Gottheiten angebetet haben, und Reiseberichte überliefern tatsächlich, daß die *ifāda* mit einem gewissen Durcheinander beim Rennen verbunden war und ist, aber die Tradition berichtet, daß Muḥammad dieses Rennen verboten und den Gläubigen den langsamen Rückzug nach Sonnenuntergang geboten habe (Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥad̄jdi" 32, 36).

Was die zwei Hügel as-Ṣafā und al-Marwa betrifft, so weiß der Autor hier um den heidnischen Ursprung. Beide Hügel waren nämlich Standort zweier heidnischer Gottheiten, die in Form einer Säule dargestellt waren. Die islamische Tradition erzählt, sie wären eigentlich ein Mann und eine Frau gewesen, die wegen ihrer Unzucht in der Ka'ba zu Stein wurden (Watt & Welch 1980:344; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Joel "al-Ṣafā"). Hier findet der Leser Anklänge an die Geschichte Lots vom Alten Testament, dessen Weib wegen ihres Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Wort in eine Salzsäule verwandelt wurde (Gn 19, 26), und die Sage dieses Ereignis mit einem Salzkegel im Südwesten des Toten Meeres in Verbindung bringt (Beek "Lot", *Bibel-Lexikon* 1062-1063).

Ähnlich ist es mit dem Schlangenkult. Auch hier ist das Wissen des Autors der heidnische Hintergrund. Die Ka'ba war nicht nur selber ein Heiligtum, sondern machte das ganze Gebiet heilig, sodaß dort ein Ort des Friedens war. Diese Idee des Friedens erstreckte sich auch auf Pflanzen und Tiere. Tiere, ausgenommen sehr gefährliche wurden nicht vertrieben und hielten sich im Heiligtum auf. Daher berichtet der Autor von Schlangen, die sich durch die Menschen hindurchschlängelten, ohne ihnen einen Schaden zuzufügen und leitet davon einen ihnen zugedachten Kult ab¹⁰. Eine weitere Quelle, aus der der Autor schöpft, scheint die Legende zu sein, derzufolge die Ka'ba nach Abrahams Zeit mehrmals geplündert wurde, weshalb Gott eine Schlange beauftragt habe dort zu

¹⁰ Küleserian 1930:198, 200, 204; Wensinck & Jomier "Ka'ba" = Gibb & Kramers 1974:197; "Himā" in Höfner 1965:438.

wohnen und die Schätze der Ka'ba zu hüten (Gibb & Kramers 1974: 196). Die Textpassagen, Muḥammad habe eine Geschichte erfunden, um den Ort des Schlangenkultes zum Haus Gottes und Abrahams zu erklären, haben ihren Hintergrund in der religionsgeschichtlichen Tatsache der Übernahme des Kultes um die Ka'ba in den Islam, die auch in der *sūra* 2.125. reflektiert wird. Hier erklärt Muḥammad den Maqām Ibrāhīm zur Gebetsstätte, indem er den Gläubigen aufträgt, den Ort zu reinigen und zum Ort des Gebetes zu machen, wobei die einzelnen Kult- und Gebetshandlungen *'umra*, *rukū'* und *suğūd* namentlich erwähnt werden. Die Fußspur, die als die von Abraham gedacht wird, ist hier zwar nicht erwähnt, aber die islamische Tradition nimmt an, daß die zwei Fußabdrücke am Maqām Ibrāhīm – heute ein überdachter Pavillon – entstanden sind, als Abraham mit seinem Sohn die Ka'ba erbaute, weil der Qur'ān in der *sūra* 2.127 durchaus von der Erbauertätigkeit Abrahams und Ismaels berichtet (Wensinck & Jomier "Ka'ba" = Gibb & Kramers 1974:194).

Eine weitere Stelle aus dem Qur'ān finden wir im Text angesprochen, wo der Autor schreibt, daß die Muslime dort, nämlich in Minā, keine "Warmblütler, Kriechtiere und Raubtiere töten" (Küleserian 1930: 204). Der Autor weist auf den "Widerspruch" hin, aber der Qur'ān verbietet in *sūra* 5.95-97 die Jagd denen, die sich im Zustand des *iḥrām* befinden, was sich natürlich vom Opfer unterscheidet und keinen Widerspruch darstellt. Außerdem war es, wie bereits erwähnt, den heidnischen Arabern verboten, im Bezirk des Ḥaram Tiere zu töten oder Bäume zu fällen, eine Gepflogenheit, die auch vom Islam übernommen wurde (Wellhausen 1897:78; Gibb & Kramers 1974:197).

Interessant ist die Erwähnung des Raman von Damaskus. Der Name Raman¹¹ ist verbunden mit jenem von Adad, dem babylonischen Sturm-, Wetter- und Regengott, der Symbol der Fruchtbarkeit wie der Vernichtung ist. Adad verschmolz später mit dem assyrischen Ramman (Hadad-Rimmon in Sach 12.11) und ist verwandt mit Baal, dem Gott

¹¹ Vgl. Adad und Baal, in: Bertholet 1985:7.70; Wettergott, in: Edzard 1965:135; Baal-Hadad, in: Pope & Röllig 1965:253-264.

der Kanaaniter. Auch er ist ursprünglich ein Regengott und wird später zum Gewittergott in der Gestalt eines brüllenden Stieres. Auch Ramman von Damaskus¹² ist ein Gott der Vernichtung. Die im Hintergrund stehende Gottheit ist Jupiter, der griechische Zeus, ein Himmels- und Wettergott. Er hat nicht nur verschiedene Beinamen, z.B. Jupiter tonans als Donnerer usw., sondern je nach Ort der Verehrung heißt er auch Jupiter Amon in Ägypten oder Jupiter Heliopolitanus in Baalbek. In Damaskus wurde er als Jupiter Damascenus verehrt, wo er auch einen Tempel hatte, an dessen Stelle ca. 400 n.Chr. eine Kirche erbaut wurde. Vor der Jupiter-Kultstätte bestand an derselben Stelle ein Baal oder Rimmon-Heiligtum (2. Kön 5,18), ein gutes Beispiel für die Kontinuität und den Zusammenhang dieser Gottheiten aufgrund ihrer gleichen Eigenschaften z.B. als Wetter- oder Gewittergott.

Daß dieser Ramman-Tempel, wie viele auch, zerstört wurde, klingt im Text indirekt an, der berichtet, daß die heidnischen Priester, als die Stadt christlich wurde, aus Angst vor der Zerstörungswut der Christen mit dem Götzen geflohen seien. In der Tat wird auch im Text Theodosius der Große (347-395) erwähnt, in dessen Regierungszeit das Christentum Staatsreligion wurde und viele Tempel von Christen zerstört wurden¹³. Ob hier auch die Legende, daß Hubal, der Götze in Menschengestalt in der Ka'ba aus Moab gebracht worden sei¹⁴ mit anklingt, ist schwer zu sagen, aber nicht unwahrscheinlich. Etwas schwieriger ist die Zeitangabe mit Trajan (2. Jh. n.Chr.), zu dessen Regierungszeit die ursprünglichen Götzen der Ka'ba gestohlen worden seien. Wie erwähnt, erzählt die Legende von mehreren Plünderungen, weshalb die Schlange als Hüterin der Ka'ba beauftragt wurde.

Wie man sieht, verbindet der armenische Text heidnische und volkstümliche Überlieferungen, um die Riten zu erklären. Zwar ist es in der Religionsgeschichte, aber auch Muslimen bekannt, daß Riten,

¹² Vgl. Damaskus und Jupiter in Bertholet 1985: 134, 298.

¹³ Vgl. Theodosius in LA 568.

¹⁴ Vgl. Hubal in Höfner 1965:438; Wellhausen 1897:75.

nämlich auch jene des *ħağğ*, ihren Ursprung im Heidentum haben. Wohl ist das eine neuzeitliche Erkenntnis, aber gerade den Armeniern war das Phänomen nicht unbekannt, denn als sie zu Beginn des 4. Jh. das Christentum annahmen, wurden alle heidnischen Tempel gründlichst zerstört und ihre Priester gezwungen das Christentum anzunehmen. Dennoch gibt es bis heute in der armenischen Kirche Bräuche, die rein heidnisch sind und auch beibehalten werden, obwohl ihr heidnischer Ursprung bekannt ist. Noch heute ist es in der armenischen Kirche Brauch, anlässlich des Festes "Darstellung des Herrn" (*teārñ andyaraġ*), welches allerdings nicht am 2. sondern am 14. Februar gefeiert wird, im Kirchhof Feuer anzuzünden und drum herum zu tanzen bzw. zu schreiten (Manookian 1986:43, 1984:59-60). Feuer ist zwar in allen Religionen ein bekanntes Symbol, aber die Armenier scheinen diesen Brauch ihrer religiösen Verwandtschaft mit den Zoroastern und dem Mithraskult zu verdanken (Manookian 1986:44, 1984:60), wobei Mithras bekanntlich ein Lichtgott vedisch-iranischer Herkunft ist¹⁵. Im Westen kam die Kerzenweihe und Lichterprozession zum Fest später dazu, und hat wahrscheinlich andere Herkunft¹⁶.

Ein weiteres Beispiel ist das Fest "Verklärung des Herrn" (*vardavar*). An diesem Tag besprengen sich die Gläubigen gegenseitig mit Wasser. Ein unmittelbarer Bezug zum kirchlichen Feiertag besteht nicht, sondern der Hintergrund ist die Verehrung des Wassers, was ebenfalls indo-iranische Bezüge aufweist. Man versucht den Brauch, als "Verklärung des heidnischen Festes" umzuinterpretieren (Manookian 1986:90-93, 1984:179f.).

Ähnliche Beispiele haben wir natürlich auch in der abendländischen Kirche und auch in anderen Religionen. Dennoch bleibt es höchst verwunderlich, weil gerade der mittelalterliche Autor des armenischen Textes absolut kein Verständnis für den heidnischen Ursprung der Riten des

¹⁵ Vgl. Mithras in Bertholet 1985:396-397; Mithra in Colpe 1965:393-405; Mestree 1982:93 ff.

¹⁶ Schott 1984:1570 "2. Februar - Darstellung des Herrn".

hağğ aufzubringen vermag, sondern ganz im Gegenteil diese als Beweis für die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit hervorhebt.

*7 Religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Betrachtung der hağğ-Riten*¹⁷

Was man unter "Wallfahrt nach Mekka" versteht, sind eine Reihe von Ritualen in und um Makka. Alle wichtigen Rituale kommen im Qur'an vor, und in direkten oder indirekten Zusammenhängen lassen sie erkennen, daß diese Praktiken nicht islamischen Ursprungs sind und dieses Faktum den Arabern bekannt war. In Arabien und im ganzen Nahen Osten waren in der alten Zeit jährliche und halbjährliche Wallfahrten üblich. Angehörige von Nomadenstämmen feierten den Beginn des Frühlings, indem sie Lämmer als Opfer darbrachten. Das taten sie in der Nähe des Heiligtums. Ebenso machten es auch die Ackerbau treibenden Völker. Viele solcher Rituale haben bis heute überlebt. Auch die Hebräer und Kanaaniter übernahmen mit dem Ackerbau verbundene Wallfahrten und gaben ihnen später eine jüdische Bedeutung. Ähnliches geschah auch bei den Arabern. Sie übernahmen altarabische Rituale und gaben ihnen eine islamische Bedeutung. Selbst die Namen einiger heidnischer Gottheiten überlebten in islamischer Tradition. Diese ursprünglichen voneinander unabhängigen altarabischen Rituale waren schon vor dem Islam in zwei Zeremonien der *umra* und den *hağğ* zusammengefaßt gewesen. Die genaue Natur und die Elemente der alten Riten sind zwar schwer bestimmbar, doch die wesentlichen Grundzüge sind bekannt.

Die *umra* fand im Monat *rağab* statt und konzentrierte sich auf die Ka'ba. Nomadenstämme aus dem ganzen Hiğaz kamen nach Makka, um dort zum großen Frühlingsfest Märkte abzuhalten. Noch vor Muḥammad übernahmen einige Stämme die Ka'ba als religiöse Kultstätte an und

¹⁷ Vgl. Watt & Welch 1980:341 ff.; Wensinck "Hadjidi"; Wensinck, Jomier & Lewis "Hadjidi"; Paret "Umra"; Buhl "Minā"; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Juynboll "Pilgrimage"; Wellhausen 1897:73 ff.

gaben so den wirtschaftlichen Reisen einen religiösen Sinn. Jeder Stamm brachte in die Ka'ba einen heiligen Stein, einen Zweig von einem heiligen Baum oder eine Darstellung seiner Gottheit. Die Gottheit Hubal erhielt eine besonders große Statue. Andere Stämme glaubten an einen Hochgott Allah. Jeder Stamm hatte zwar einen anderen Brauch, aber die wichtigsten Rituale hatten sie gemeinsam. Einer davon war der *tawāf*, das siebenmalige Umschreiten der Ka'ba. Da diese oft nackt durchgeführt wurde, gebietet der Qur'ān (7.31) sich zu kleiden (Wellhausen 1897:110). Gemeinsam waren auch der *wuqūf* das "Stehen" bzw. "Verweilen", die *rukū'*, "die Verbeugung" und der *suğūd*, "die Prostration". Der *wuqūf* wurde in das Ritual des *ḥağğ* aufgenommen und *rukū'* und *suğūd* fanden Eingang in den *ṣalāt*. Die entsprechende Textstelle aus den Qur'ān ist die *sūra* 2.125, wo Muḥammad die Übernahme der Kult-handlungen des Heidentums in den Islam verkündet.

Auch das Tieropfer bildete einen Teil der *'umra* und wurde als islamischer Brauch im Qur'ān erwähnt, wie wir in Q. 22.26-37 lesen. Der Stein am Maqām Ibrāhīm, der nach islamischer Tradition die Fußspuren Abrahams enthält, soll, wie aṭ-Ṭabarī überliefert, erst unter 'Umar an die Stelle gerückt worden sein (Wellhausen 1897:76). Auf den Hügeln aṣ-Ṣafā und al-Marwa befanden sich Idole heidnischer Gottheiten in der Form von Steinsäulen. Während auf aṣ-Ṣafā eine männliche Gottheit Isāf verehrt wurde, war al-Marwa Sitz einer weiblichen Gottheit namens Nā'ila, von denen, wie gesagt die Legende erzählt, sie wären in Stein verwandelt worden, die man mit Opferblut beschmierte¹⁸. Der Qur'ān erwähnt in der *sūra* 2.158 beide Hügeln als Kultstätte.

Der alte *ḥağğ* zum 'Arafāt begann und endete in Minā und dauerte vierundzwanzig Stunden, vom Sonnenaufgang des 9. *dū l-ḥiğğā* bis zum Sonnenaufgang des 10. *dū l-ḥiğğā*. Die Riten waren begleitet durch strenges Fasten und Enthaltensamkeit. Die Eröffnung dürfte eine Libation gewesen sein, die an einen Donner- oder Regengott gerichtet war. Dieser Brauch hat in der Bezeichnung *yawm at-tarwiya*, "Tag des Feuchtma-

¹⁸ Isāf und Nā'ila in Höfner 1965:439; Watt & Welch 1980:344; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Joel "al-Ṣafā"; Wellhausen 1897:77.

chens" im *hağğ* überlebt. Heute wird an diesem Tag Wasser für sich selbst und die Tiere nach Minā mitgenommen. Auch der Zamzam-Trunk wird mit dieser Libation in Verbindung gebracht, obwohl manche Wissenschaftler in den Ritualen dieses Tages einen alten Regenritus erblicken (Watt & Welch 1980:345; Wensinck & Jomier "Ḥadīdj"; Buhl "Muzdalifa" = Gibb & Kramers 1974:427; Juynboll "Pilgrimage").

Die Pilger im alten Arabien gingen zum 'Arafāt, und verweilten dort im *wuqūf* (Wensinck "Ḥadīdj"; Paret "Wukūf" = Gibb & Kramers 1974:636). Der Berg war der Sitz einer heute unbekannten Gottheit, vielleicht eines Sonnen- oder Feuergottes. Die Zeremonie dauerte von Sonnenaufgang bis -untergang. Dann erfolgte die *ifāda*, die Flucht nach Muzdalifa. Diese *ifāda*, vermutet man, wurde als "Verfolgung der sterbenden Sonne" verstanden und war von viel Lärm begleitet (Wensinck "Ḥadīdj"; Juynboll "Pilgrimage"). Der Berg war Stätte des Donnergottes Quzaḥ. Die Pilger standen vor der Säule, die diesen Gott darstellte, verrieten einen *wuqūf*, der von Rufen begleitet war und einen sympathetischen Zauber darstellte. Quzaḥ "erschien" dann in der Säule aus Feuer, das die ganze Nacht hindurch brannte, ein Ritual, dessen Reste wir in der Beleuchtung der Moschee finden¹⁹. Nach manchen Wissenschaftlern ist das Feuer als Opfer zu verstehen (Wellhausen 1897:82), andere wiederum glauben, das Feuer sollte die Sonne zwingen, das ganze Jahr hindurch zu scheinen (Juynboll "Pilgrimage" 10).

Am frühen Morgen traten die Pilger die abschließende *ifāda* nach Minā an und liefen singend dem Berg *Ṭabīr* entgegen, wo später die Tieropfer stattfanden. Danach wurde das Fasten gebrochen. Der Nachmittag war dem Steinwerfritual gewidmet, der aber nur an der Aqaba-säule ausgeführt wurde. Diese Zeremonie wurde in den *tašrīq* Tagen fortgesetzt und fand an mehreren Säulen statt; heute sind es drei, früher dürften es sieben gewesen sein. Die Steine waren gegen den Sonnendämon gerichtet, während manche glauben, daß es sich um einen allgemeinen semitischen Brauch handelt, andere wiederum meinen, daß man da-

¹⁹ Wensinck "Ḥadīdj"; Quzaḥ in Höfner 1965:462.

mit die Sünden und die damit verbundenen Strafen vertreiben wollte²⁰. Diese Tage der *tašrīq* wurden in die islamische Tradition übernommen und finden Erwähnung in der Q. 2.198-200. Daß die Anzahl der Tage weniger als drei sein können, kann man aus Q. 2.203 schließen. Das Steinwerfritual ist zwar im Qur'ān namentlich nicht erwähnt, wurde aber ins islamische Brauchtum übernommen, da es einerseits in den genannten Versen anklingt, andererseits die *tašrīq* Tage als Ganzes in den Islam übernommen wurden. Ebenso fehlt eine Erwähnung des großen Opfers am 10. *dū l-ḥiǧǧa* im Qur'ān, aber war auch vom Heidentum übernommen und im Islam mit dem Opfer Abrahams in Verbindung gebracht, der laut Tradition seinen Sohn an dieser Stelle zum Opfer vorbereitet habe, eine Tat, in deren Gedenken heute noch geopfert wird (Jomier "Hadjdi"). Auch wenn es nicht ganz sicher ist, soll *tašrīq* "Fleisch an der Sonne trocknen" bedeuten, weshalb heute noch das Opferfleisch getrocknet und mit nach Hause genommen wird²¹.

Die Übernahme der heidnischen Riten in die islamische Religion ist nichts Ungewöhnliches. Wie bereits erwähnt, haben das auch die Armenier und andere christliche Kirchen gemacht. Solche Übernahmen sind abgesehen vom Christentum auch in anderen Religionen üblich, nicht zuletzt weil die Riten oft ähnliche symbolische Bedeutung haben.

Das hier erwähnte Hauptritual ist die Wallfahrt (Leeuw 1956:455-456 (§ 57.5); Kötting "Wallfahrt"; Hasenfuss & Kötting "Wallfahrt"; Sausser "Wallfahrt"; Heiler 1979:142-145; Guth 1986). Sie wird bekanntlich in fast allen Religionen praktiziert. Man denke an die Tibeter oder die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische Kirche und die Orthodoxen. In manchen Religionen gehört sie zur religiösen Pflicht (Islam), in anderen zum Wesen der Glaubenspraxis (Christentum). Dahinter steckt der Gedanke, daß Gott sich unter bestimmten Umständen an bestimmten Orten erfahrbar macht. Was einmal im Mythos ge-

²⁰ Wensinck "Hadjdi"; Juynboll "Pilgrimage" 10; Watt & Welch 1980:347; Wellhausen 1897:80, 88, 111 f., 210, 212; Buhl "Minā"; Buhl "al-Djāma"; Jomier "Djāma"; Chauvin 1902.

²¹ Wensinck "Hadjdi"; Juynboll 1912; zu *tašrīq* vgl. dieselben Artikel in der *Et*.

schah, wiederholt sich am heiligen Ort. Man zieht dorthin in die "Fremde", aber sucht dort gleichzeitig Heimat bei Gott oder beim Heiligtum. Die Sehnsucht nach Haus, Hof, Vaterland und Stadt verweisen auf die Sehnsucht der Menschen nach Heil. "Die Wallfahrtstätte, der Gnadenort ist eine Art Heimat zweiter Potenz" (Leeuw 1956:456). Hinpilgern ist ein Gemeinschaftserlebnis und hilft auch seelisch dem Notleidenden. Was allerdings die Hochreligionen von den Gläubigen erwarten, ist, die Geisteshaltung mit der man zum Wallfahrtsort geht, nämlich der Glaube an Gott. Der Christ darf sich freuen, daß die Heiligen ihre Vollendung in Christus erreicht haben, ein Ziel, das jedem noch offen steht. Die Wallfahrt symbolisiert somit auch die pilgernde Kirche.

Auch im Islam finden wir diesen Aspekt des gemeinschaftlichen Suchens nach Gottes Nähe, vielleicht sogar stärker als es im Christentum der Fall ist und über den persönlichen Kontakt mit Gott und dem Gemeinschaftserlebnis hinaus, insbesondere die Armen, Bedürftigen und Benachteiligten mehr einschließt und durch das Verteilen des Opferfleisches unter diesen den sakralen Aspekt der Gemeinschaft unterstreicht und hervorhebt.

Wallfahrten finden zu Orten statt, wo sich Gott oder die Gottheit auf eine bestimmte Weise offenbart. Manche Orte gelten als besonders günstig für eine Theophanie. Berge (Leeuw 1956:41-42, § 5.2; Heiler 1979:37-38) und Flüsse (Lanczkowski "Quellen"; Heiler 1979:39-42) gehören zu den ältesten Kultstätten der Menschheit. Der Berg galt als Urbestand der Welt, und Berge wirkten auf die Menschen immer unheimlich und mit Macht besetzt. Bekannte Berge sind der Fuji in Japan und der Olymp in Griechenland. Wasser gehört zu den vier Elementen und ist ein Symbol der Fruchtbarkeit und Reinigung. Völker des Altertums verehrten heilige Quellen wie die Kelten und Germanen. In anderen Religionen steht die Quelle oder der Brunnen in unmittelbarer Nähe des Heiligtums wie z.B. der Zamzam Brunnen bei der Ka'ba.

Ein weiteres Symbol der Reinigung ist das Feuer (Closs "Feuer"; Heiler 1979:43-49). Darüber hinaus symbolisiert es auch Licht, Erneuerung und Zeugung, also neues Leben. Der Feuerkult ist besonders im

indo-iranischen Kulturkreis verbreitet. Man denke an Agni, den Feuergott der vedischen Religion und den Feuercult der Parsen.

Durch den Kult tritt der Mensch am heiligen Ort mit Gott oder der Gottheit in Beziehung, aber auch mit dem Kultort selbst. Die Umschreitung (Röhrich "Umgang"; Heiler 1979:179-180) eines Heiligtums gehört zu den verbreitetsten Ritualen und gehört zu den magischen Umkreisungsritualen mit dem Ziel sich an den Kultort zu binden, gelegentlich auch zu lösen. Der Umgang kann um ein Heiligtum, ein Grab, eine Quelle und alles sein, was als heilig betrachtet wird. Der Umgang um ein Land symbolisiert die Besitzergreifung. Umgänge können zu bestimmten Festen oder Jahreszeiten, wie Neujahr, Pfingsten u.ä. stattfinden. Im Christentum hat das Ritual in den Prozessionen überlebt. Umgänge von heiligen Gräbern und Kirchen sind unter Christen und Muslimen im Vorderen Orient stark verbreitet und werden heute noch praktiziert (Kriss & Kriss 1960-62; Hasluck 1973).

Ein weiteres verbreitetes, aus dem Heidentum stammendes Ritual ist das Opfer (Leeuw 1956:393-406 § 50; Schimmel "Opfer"; Heiler 1979: 204-225) und läßt sich von keiner Religion trennen. Man unterscheidet Gaben- und Mahlopfere. Das Opfer ist "die heilige Handlung par excellence, der Akt, in dem der Mensch die höchste Bestätigung seines Glaubens leistet und seine Religion aufs deutlichste realisiert"²². Die Entstehung des Opfers kann nicht aus einer einzigen Wurzel erklärt werden. "*Do ut des*" ist die einfachste Erklärung. Man opfert aber auch, um der Gottheit Macht zuzufügen, die einem wieder zugute kommt. So opferten Azteken der Sonne Menschenherzen, um sie zu neuem Lauf zu stärken. Oder man tötet ein Tier stellvertretend für die Sünden der Gemeinschaft. Andere Opfer sollen Geister, Götter und sonstige Numina günstig stimmen. Am wichtigsten ist der Gabencharakter. "Dare ist sich in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhaben an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein 'Gegenstand' ist, sondern ein Stück des eigentlichen selbst. 'Geben' ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so, daß ein festes

²² Loisy, zit. in Schimmel "Opfer" 1637.

Band geknüpft wird" (Leeuw 1956:395). Obwohl in den Hochreligionen blutige Opfer weitgehend zurückgedrängt wurden, sind sie nicht ganz beseitigt. Tieropfer sind unter der Bezeichnung *matat* insbesondere unter den Armeniern verbreitet, z.B. werden heute noch in Istanbul im Bezirk Balat in einer Kirche Hähne geopfert, und ähnliche Opfer finden auch zu bestimmten Zeiten in anderen armenischen Kirchen statt. Zu besonderen Anlässen wie Hochzeiten oder Grundsteinlegung eines Baues opfern Muslime Hammeln, ein Brauch, den auch die Christen im Vorderen Orient wie z.B. die Armenier auch pflegen (Conybeare 1898). Das Opfer im Rahmen des *hagġ* trägt mehr Erinnerungscharakter an das Opfer Abrahams.

Auch das Fasten (MacCulloch "Fasting") kann im Rahmen einer Wallfahrt, oder auch eigenständig geschehen. Wie das Opfer hat auch das Fasten verschiedene Entstehungswurzeln und Intentionen. Es kann geschehen mit magischer Intention als Stärkung zu einem Übergangsritus, als Vorbereitung auf ein religiöses oder wichtiges Ereignis, als Zeichen der Trauer, als Buße oder als asketische Übung. Fasten gilt auch begünstigend für Visionen und ähnliche mystische Zustände. Man findet Fasten von den primitiven Völkern bis in den Hochreligionen und der Mystik. Im Islam trägt es den Charakter des Bußfastens (ebd. 763), aber bei den vorislamischen Arabern hatte es, wie auch in anderen heidnischen Religionen, magische Intention (Juynboll "Pilgrimage").

Das Haare schneiden oder den Kopf rasieren ist ebenso Zeichen des Fastens, der Entsagung und der Trauer; kann aber auch ihr Ende symbolisieren (Heiler 1979:216-217). Eine weitere Bedeutung finden wir als Zeichen für den Beginn eines gottgeweihten Lebens wie bei buddhistischen Mönchen und Nonnen im Christentum. In manchen christlichen Nonnenklöstern werden heute noch die Haare geschnitten oder symbolisch eine Locke, während die Tonsur (Barion "Tonsur") bei den Männern in ihrer alten Form ihre praktische Bedeutung verloren hat.

Stehen und Prostration als Gebetshaltungen sind in verschiedenen Religionen bekannt, insbesondere bei den Israeliten. Eines der ältesten Beispiele dürfte das Stehen auf dem Sinai sein (Ex 19). Auch in der katholischen Messe (II. Hochgebet) finden wir Spuren dieser Haltung,

wo es heißt: "Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen". Auch das Gegenteil, die Prostration, ist in der katholischen Kirche bekannt und kommt z.B. am Karfreitag in der Liturgie der Kreuzverehrung vor, aber ebenso bei der Priesterweihe und gelegentlich auch bei Ordensprofessen, besonders, wenn es sich um feierliche Gelübde handelt. Ein ebenso bekanntes Beispiel finden wir in Tibet, wo die Gläubigen sich auf den Boden werfend einem Heiligtum nähern.

Laufen ist in unseren Hochreligionen nicht so bekannt, aber die Religionsgeschichte kennt durchaus Beispiele. Laufen ist eine Variante zum Gehen, Schreiten und zum Tanzen, einem Ritual das insbesondere in nichtchristlichen Religionen praktiziert wird und im Zuge der Inkulturation bei afrikanischen Völkern und Indern Eingang in den katholischen Gottesdienst gefunden hat, besser gesagt, wieder Eingang gefunden hat, weil der Tanz auch in der Kirche beheimatet war, bis er auf dem Konzil von Toledo 589 verboten wurde. Dennoch gab es noch im Mittelalter Beispiele für den Tanz in der Kirche. Ursprünglich verfolgte auch der Tanz magische Intentionen²³. "Der primitive Mensch tanzt und betet zugleich" (Bertholet 1985:600). Er dient zur Abwehr böser Geister und Mächte (Abwehrzauber) oder zur Anlockung guter Geister und Götter (Ähnlichkeitszauber). Der Tanz kann auch magisch zur Förderung der Fruchtbarkeit eingesetzt werden oder als Opfer verstanden werden. Auch Mythen werden getanzt. Im ekstatischen Tanz versucht der Mensch direkte Verbindung mit Gott oder der Gottheit. Diesen Tanz finden wir in primitiven Religionen genauso wie in der Mystik der Hochreligionen wie z.B. bei den tanzenden Derwischen der Mewlewis in Konya.

Küssen von heiligen Gewändern ist in der katholischen Kirche üblich, und beschränkt sich auf die liturgischen Gewänder oder Bücher. Im Orient ist der Brauch ausgedehnter. Die Hand von hochstehenden Persönlichkeiten oder Geistlichen, manchmal sogar ihr Gewand zu küssen

²³ Vgl. "Tanz" in Bertholet 1985:600; Schimmel-Muchow "Tanz"; Heiler 1979:239-243; Berger 1985.

ist nicht außergewöhnlich. Daß Ikonen, Kreuze u.ä. in Ost und West geküßt werden, muß nicht extra erwähnt werden. Dieses "taktile Element" (Reifenberg 1985) kann nicht nur magische Bedeutung als Übertragung von Kräften haben, sondern bildet ein konstitutives Element der Symbolik der kirchlichen Liturgie.

Die Farbsymbolik (Heiler 1979:122-127) ist zwar in allen Religionen ähnlich, doch es gibt auch Unterschiede, die oft bis zum Gegenteil werden können. Weiß bedeutet z.B. sowohl Reinheit als auch Trauer. Ein Pilger fastet, was ebenfalls eine Art von Trauer ist. Er hat auch im Zustand der Reinheit zu sein, sowohl rituell, als auch moralisch im Herzen.

8 Moderne islamische Auslegung der hağğ Riten

Wie bereits gesagt wurde, übernehmen Hochreligionen sehr oft Rituale einer heidnischen Religion, deren Ursprünge sehr weit zurückreichen und geben ihnen eine neue Bedeutung. Nachdem die heidnische Herkunft der Wallfahrtsrituale im Islam aufgezeigt und auf Parallelerscheinungen ihrer Symbolik in anderen Religionen hingewiesen wurde, soll nun eine moderne islamische Auslegung zur Sprache kommen (Guellouz 1987).

Die ganze Haltung des Pilgers wird gekennzeichnet durch den Pilgergott *labbayka Allāhumma*, das soviel bedeutet wie "Da bin ich mein Gott, da bin ich". Die weiße Farbe seiner *ihrām* Kleidung, als Symbol seiner völligen Hingabe an Gott, unterstreicht diese Haltung (ebd. 54, 72). Diese Haltung der Gotteshingabe und die Absicht jeder Versuchung Widerstand leisten zu wollen, wird in Gebeten oder Qur'ān Versen, wie z.B. in der *sūra* 112, genannt *al-Ihlās* zum Ausdruck gebracht (ebd. 74). Dieses Bestreben in einer ewigen Hingabe an Gott verweilen zu wollen, bringt der Pilger zum Ausdruck, wenn er seinen Körper, nach dem Umgang der Ka'ba, zwischen Ost und Tür an die Wand drückt. Hier am "Ort des Anhaftens", genannt *multazam*, bekundet der Pilger sein "Festhalten" am Glauben (ebd. 104, 124). Und wie versteht der moderne Gläubige den "Schwarzen Stein"? Daß die Gebetsformeln ihn nicht er-

wähnen, deutet er damit, daß die Gebete ohnehin an Gott gerichtet werden und nicht an den Stein (ebd. 120). ‘Umar soll sogar gesagt haben “Hätte ich nicht gesehen, daß der Prophet dich küsste, so würde ich nimmermehr küssen” (al-Buḥārī I, 211, zit. in Wellhausen 1897:109). Nichts natürlicher ist nach den erschöpfenden sieben Umgängen der Ka‘ba aus dem Zamzam Brunnen das erfrischende Wasser zu trinken, was allerdings kein Muß des Rituals ist, aber allein schon wegen der guten Wirkung gern getan und symbolisch auch nach Hause gebracht wird (Guellouz 1987:132).

Der *wuqūf* ist das “Stehen vor Gott” (Ibrāhīm Rifāt, zit. in Gibb & Kramers 1974:636), der wichtigste Gottesdienst, die Bereitschaft in seiner Gegenwart zu sein. Der *wuqūf* in ‘Arafāt geschieht aber auch “im Zeichen [der] brüderlichen Vereinigung und Übereinstimmung”, denn heute pilgern alle, unabhängig von ihrem sozialen Status zum ‘Arafāt; im Gegensatz zu den Oberschichten der vorislamischen Araber, die sich das Vorrecht in Anspruch nahmen, die *ifāda* nur von Muzdalifa nach Minā zu vollziehen (Guellouz 1987:146, 150). Der ‘Arafāt ist nicht “der Schlußpunkt einer geistig-religiösen Wanderung, sondern der eigentliche Ausgangspunkt eines Neuen Lebens, der Geburtsort eines Neuen Menschen” (ebd. 155).

Auch Muzdalifa ist Symbol für die Gleichheit aller Menschen und nicht mehr jener privilegierten Schichten der heidnischen Araber. In Muzdalifa wurde der Kult des Quzah, – ein arabischer Jupiter –, der nur der Kult einer privilegierten Minderheit war, zum Kult des Gottes aller Menschen, wo auch die Verwandlung der Herzen geschieht, denn Muzdalifa ist “der Ort, wo man liebenswürdig wird” (ebd. 158). “Denn der Prophet hat kraft seiner Gebete und in Anbetracht seiner Verdienste für uns zu erreichen versucht, daß Gott den Ausdruck seiner Barmherzigkeit endlich zur Vollendung brachte; in Arafat hat er, so sagt man, die Vergebung unserer Sünden zugesprochen erhalten, außer was «das Unrecht» betrifft, «das wir einander gegenseitig zugefügt haben könnten»; in Dschum’ aber (ein anderer Name für Muzdalifa) hat er erwirkt, daß Gott einverstanden war, die Beleidigten für die erlittenen Beleidigungen zu entschädigen, was ihm erlaubte, den Beleidigern in aller Form zu ver-

geben. Das bedeutet nichts anderes, als daß sich der Neue Mensch in Muzdalifa, wo er die erste Etappe auf dem Weg des Neuen Lebens beendet, die Zeit nimmt, sich eine Vorstellung seines Glücks zu machen und daß er angesichts dieser unermäßlichen Glückseligkeit jenen Zorn gegen seine Beleidiger als eine kleinliche Haltung verurteilen muß. Das größte Geschenk, das Gott dem Propheten in Muzdalifa gewährte, war es, diese Herzen, die seine Gnade soeben von jeder Sünde gereinigt hatte, auch von jeder Rachsucht und Verbitterung zu reinigen (ebd. 158).

Und durch das Steinwerfritual in Minā – der Begleitsatz lautet: “Gott ist groß. Es gibt keinen Gott außer Gott. Gott allein gebührt Lob” – sollen nun die Gläubigen “symbolisch ihrer Entschlossenheit Ausdruck geben, jener Versuchung Widerstand zu leisten, von der sie wissen, daß sie im Laufe ihres ganzen Daseins nie von der Seele weichen wird” (ebd. 159).

Diese geistlichen Worte eines intellektuellen Pilgers von heute zeigen, wie man Rituale heidnischen Ursprungs umdeuten und den lebendigen Glauben des Monotheismus eingliedern kann. Die Worte eines anderen bekannten Vertreters des Islam mögen das vielleicht mit anderen Worten verdeutlichen und zusammenfassen. “Das diffuse, zufällige und hierarchistische Heilige der Heiden ersetzt der Koran durch ein geläutertes, transsoziales und transhistorisches Sakrales, das ganz auf den Einen, transzendenten und dennoch in der Geschichte anwesenden Gott ausgerichtet ist. ... Der Haddsch im Koran hat ... das arabische Bewußtsein zu einer ontologischen Erfahrung erhoben, bei der sich der Mensch der Transzendenz öffnet.” Denn “in der heiligen Raum-Zeit des Haddsch vollzieht sich für das Bewußtsein die Wandlung des materiellen in geistige Wirklichkeiten” (Arkoun 1987:24, 26, 24).

9 Die Wallfahrt – ein Ritual²⁴

Sowohl die Wallfahrt als Ganzes als auch die einzelnen Kulthandlungen während einer Wallfahrt sind Rituale. Was aber ist das Ritual,

²⁴ Ausführlicher dazu vgl. Arat in Druck/b.

diese religiöse Erscheinung, die soviel Faszination und Widerspruch auslöst?

9.1 Begriff und Natur des Rituals

Das Ritual scheint ein sehr zentrales Element der Religion zu sein. Was aber ist Religion? Es gibt mehr als hundert Definitionen und diese hängen wieder vom dahinterstehenden Gottesbegriff ab. Allgemein kann man sagen, daß Religion die Überschreitung des Selbst zum Transzendenten ist, was allerdings nicht unbedingt als ein personaler Gott gedacht sein muß. Diese Überschreitung des Selbst, die Hinwendung zum Transzendenten, wird aber sichtbar in Aktionen und diese sind gewöhnlich rituelle Handlungen. Der Grund dafür ist, daß das Ritual die "zentrale Manifestation des Symbolsystems" ist (Stolz 1989:61).

Wir finden dieses System der Symbole auf der Ebene der Sprache wie Gebet und Mythos (Lanczkowski "Mythos"; Gardner "Mythology"), oder auf der Ebene des Visuellen wie Bilder und Farben, oder auf der Ebene der Handlung. Insbesondere auf der Ebene der Handlung finden wir die Symbole in ihrer konzentriertesten Form, wobei sie von Symbolen der visuellen und der sprachlichen Ebene unterstützt werden können, z.B. wenn Mythen getanzt oder gesungen werden. "Das Symbol, ... , weist über sich hinaus auf einen noch jenseitigen, unerfaßlichen, dunkel geahnten Sinn, der in keinem Wort unserer derzeitigen Sprache sich genügend ausdrücken könnte" (Jung 1931:397, zit. bei Trilhaas 1988:66). Eine einzige körperliche Geste kann durch ihren Symbolgehalt die kompliziertesten und komplexesten gedanklichen und emotionalen Inhalte besser zur Sprache bringen als tausend Worte. Der Mensch handelt dabei mit seiner ganzen Seele und seinem ganzen Körper, also vollständig, wenn er an einer Prozession teilnimmt, ein Opfer darbringt, singt oder ähnliche Handlungen ausführt. Er handelt durch seinen ganzen Körper und seine ganze Persönlichkeit.

Da der Mensch kontingent ist, benötigt er die Symbole, denn nur diese können durch ihren dualen Charakter die Kluft zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt sowie abstrakten Begriffen über-

brücken. Weil ein Symbol ein sichtbares Zeichen ist, gehört es zu unserer Welt, weil es aber gleichzeitig für etwas anderes steht, gehört es in die abstrakte und transzendente Welt und repräsentiert diese in unseren sichtbaren Welt, macht es präsent. Entsprechend der Wortbedeutung *συμβάλλειν* wirft es zwei Welten zusammen, die sichtbare und die unsichtbare, die immanente und die transzendente; das Bewußte und das Unbewußte, das Konkrete und das Abstrakte (Trillhaas 1988:69). Gerade im Unbewußten haben die emotionalen Inhalte, also auch die religiösen Empfindungen, ihren Sitz. "Das Unbewußte ist die uns zunächst faßbare Quelle religiöser Erfahrung. Damit ist keineswegs gesagt, daß das, was als Unbewußtes bezeichnet wird, sozusagen mit Gott identisch oder an Stelle Gottes gesetzt sei. Es ist das Medium, aus welchem für uns die religiöse Erfahrung zu entspringen scheint. Welches die fernere Ursache solcher Erfahrung ist, dies zu beantworten liegt jenseits der menschlichen Erfahrungsmöglichkeit"²⁵. Es muß allerdings gesagt werden, daß diese "religiösen Gefühle bzw. Empfindungen" nicht ident sind mit dem Inhalt einer Religion, denn "religiöse Qualität" kann, wie Guardini (Stenger 1985:30) sagt, "an allen Daseinsbestimmungen auftauchen und sich mit ihnen verbinden". Selbst Kunst und Eros können solche Daseinsbestimmungen sein, die die religiöse Qualität – andere nennen es "ursprüngliche Erfahrung" (Wucherer-Huldenfeld 1976:368f.) – erfahren wird²⁶.

Die Leiblichkeit gehört essentiell zum Mensch-Sein. Sie gehört zu dieser Welt, aber der Mensch versucht durch seinen Leib diese Welt und sich selbst zu transzendieren. Auch der Mensch, weil er gerade aus Leib und Seele besteht, hat einen dualen Charakter, was ihm ermöglicht Symbole zu schaffen und ihnen Bedeutung zuzuschreiben. Er ist nicht nur ein "*animal symbolicum*" (Splett 1983), sondern wird selbst zu einem Symbol. In einem Ritual steht der ganze Mensch mit seinen ganzen Gefühlen, Sorgen, Ängsten und Hoffnungen im Mittelpunkt. Im Ritual

²⁵ Jung 1983:308 f., zit. auch in ders. 1987:28-29. Zum Verhältnis Gott und das Unbewußte bei Jung vgl. Gloria in profundis Deo in Stenger 1985:13-21.

²⁶ Stenger 1985:29. Vgl. auch Ledergerber 1974.

wird die Interaktion zwischen Gott und Mensch sichtbar. Wo keine religiöse Handlung sichtbar wird, kann es schwerlich Religion geben, wahrscheinlich nicht einmal die bereits angesprochene "Primärerfahrung" oder "Ursprüngliche Erfahrung".

Wenn wir die Geschichte betrachten, sehen wir, daß es keine Kultur ohne Religion gibt. Religion zu haben, gehört zur menschlichen Natur. Sogar jene, die behaupten sich zu keiner Religion zu bekennen, weil sie nicht an Gott glauben, glauben an etwas; was für sie die Stelle der Religion annehmen kann. Solche Phänomene handeln nicht immer um einen Religionsersatz, sondern die Wissenschaft spricht von "*civil religion*"²⁷.

9.2 Funktionen des Rituals

Das Ritual hat verschiedene Funktionen. Es stiftet Gemeinschaft. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen, er braucht den Zusammenhalt in der Gemeinschaft. Rituale kommen diesem Bedürfnis entgegen und stiften Gemeinschaft, aber leider schließen sie auch jene aus, die nicht dazu gehören. Es gibt keine Religion ohne Gemeinschaft.

Eine weitere Funktion des Rituals liegt in der Kontingenzbewältigung. Gerade in den Krisensituationen sucht der Mensch nach sichtbaren Zeichen einer Zuwendung eines ihn übersteigenden "Hoffnungsträgers". Besonders zu großen Änderungen im Leben wie Geburt, Eintritt ins Erwachsenenalter, Heirat und Tod suchen die Menschen sichtbare Zeichen, was uns die Übergangsriten der primitiven Völker bis zur "Praxis" der Taufscheinchristen wenigstens zu diesen Lebenswenden sich an die Kirche zu wenden, gut belegen.

Vielleicht der wichtigste Aspekt des Rituals ist es ein sichtbares Symbol für die Gotteshingabe zu sein und diese zu pflegen.

²⁷ Der Begriff geht auf J. J. Rousseau zurück, aber im heutigen Sinne wird er seit Bellahs Thesen verwendet. Vgl. Bellah 1967; vgl. auch Zivilreligion bei Lübke 1986:306 und LWB Dokument Nr. 12 "Civil Religion" Genf 1982 zit. in Mecking 1986:85-87; Gimpf 1988.

Kurz, das Ritual stiftet Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, Gott und Mensch und gibt Halt in Krisensituationen.

9.3 Die variablen und abhängigen Faktoren des Rituals

Wo die Kontingenzerfahrung groß ist, ist auch das Bedürfnis nach Ritualen groß. Daher auch die Bedeutung der Übergangsriten. Ebenso parallel verhält sich das Ritualbedürfnis zur Gotteshingabe. Wo ein echter Glaube ist, finden wir reichhaltige symbolische Ausdrucksweisen. Werden diese aber von dem sie produzierenden Glauben getrennt, werden sie entweder zu magischen Handlungen oder leeren Formeln. Besonders die Intellektuellen distanzieren sich bald von den "sinnlosen" Praktiken, aber je weniger Ausdrucksmöglichkeiten praktiziert werden, umso leichter kann sich ein Glaube verflüchtigen, da ihm die "Sprache" fehlt. Auf der anderen Seite gleitet das einfache Volk in ein magisches Verständnis der Riten ab, weil ihm das Fragen und Ergründen der Riten nicht geläufig ist.

Entgegengesetzt verhalten sich Bildungsniveau und Ritual. Je gebildeter und intellektueller der Mensch, umso weniger Rituale benötigt er. Daher hat die Volksreligiosität das meiste Ritual. Auch zu Hochreligionen verhält sich das Ritual entgegengesetzt; sie enthalten weniger Rituale als Religionen primitiver Völker. Beides hat mit dem ausgebildeteren Sprachniveau und dem sprachlichen Ausdrucksvermögen zu tun, doch ganz ohne Rituale kommen weder die Intellektuellen noch die Hochreligionen aus. Man spricht sogar von "intellektuellen Ritualen" (Lang 1984). Auch die Volksreligiosität²⁸ hat eine Aufwertung erfahren, und wird sogar von katholischen Theologen (Rahner 1979:14) als die eigentliche Religion der Menschen betrachtet, denn sie ist die "Religion des Herzens"²⁹. In ihr leben nämlich die religiösen Bilder und Erfahrungen der gesamten Menschheit (Jung), die weit in die Ge-

²⁸ Dommann "Volksreligiosität"; Kriss-Rettenbeck 1963; Schmidt-Klausing "Volksfrömmigkeit"; Baumgartner 1979.

²⁹ Vrijhof 1979:227. Zu den Ansichten von Audet und Cox, zit. ebd. 218 und 220.

schichte zurückreichen und in der menschlichen Psyche verankert sind. Symbole, Riten und Mythen sind "die Konstanten der Religionsgeschichte" (Welte 1980).

9.4 Die Ambivalenz des Rituals

Das Ritual hat dualen Charakter, was ihm ermöglicht sprachliche Barrieren zu überwinden und mehr auszudrücken, als das was wir sehen oder aussprechen können. Diesem dualen Charakter verdankt es aber auch seine negativen Aspekte. Sowohl die positiven als auch die negativen Aspekte des Rituals lassen sich in zwei Richtungen klassifizieren. Positiv und negativ für den Glauben des einzelnen sowie positiv und negativ für die Beziehungen zwischen den Religionen.

Die positiven Aspekte für den einzelnen Gläubigen sind, die gemeinschaftsbildende Funktion, die Kontingenzbewältigung und Ausdruck und Pflege der Gotteshingabe. Diese wichtige Funktion soll mit einem Zeugnis aus dem islamischen Bereich verdeutlicht werden: "Was anders als Rührung, als Erschütterung kann man empfinden, wenn man den Glauben zum Ausdruck kommen sieht - und sei auf eine noch so ungeschliffene und ungeschickte Art!" (Guellouz 1978:124). Aber diese Rührung macht nicht halt vor dem Intellektuellen. "Die Tränen sind da. Sie sind plötzlich einfach da. Ich bin nicht mehr derselbe Mensch. Den Ungläubigen und Gleichgültigen, in dessen Haut ich - leider - ab und zu steckte, habe ich völlig abgestreift. Aber nicht nur den. Auch den abstrakten Gläubigen, der ich vor kurzem, vor wenigen Augenblicken noch, war. Jenen Pedanten, der ständig versucht, die anderen und sich selbst zu verstehen und zu analysieren, um den Inhalt seines Menschseins, die Bedeutung seiner Gesten zu ermitteln und wer weiß - jene überzeugenden Formeln zu finden, die es ihm erlauben werden, später einmal seine Erkenntnisse weiterzugeben, sie seinen Kollegen, den Intellektuellen, zu erklären. Auch diesen Philosophen-Gläubigen erkenne ich nicht wieder, ich erkenne mich in ihm nicht wieder" (ebd. 116).

Negativ hingegen ist, wenn Symbole mit Realität verwechselt werden, weil dieses zum magischen Verständnis der Rituale führt. Diese Ge-

fahr ist besonders bei nicht gebildeten Schichten sehr groß. Solche Auswüchse wirken abstoßend und rücken auch das Ritual ins schlechte Licht. "Meine erste Reaktion beim Anblick dieser Auswüchse war, ehrlich gesagt, eine unbeschreibliche Entrüstung" (ebd. 174) schreibt derselbe Autor des Buches über die Pilgerfahrt nach Makka.

Diese Ambivalenz des Rituals zeigt sich auch in den Beziehungen zwischen den Religionen. Sie können sowohl bindend als auch trennende Wirkung haben. Da Rituale auf ähnliche Symbole zurückgreifen und diese insbesondere im selben Kulturkreis gleich sind und daher die Gläubigen ihren Glauben auf ähnliche Weise zum Ausdruck bringen, wirken Rituale bindend, besonders in der Volksreligiosität. Daher genießt die Volksreligiosität einen besonderen Stellenwert in der Verständigung der Religionen. Rituale können aber auch eine große Gefahr sein, weil einerseits Rituale für den Außenstehenden nicht verständlich sind, andererseits in der Volksreligiosität leicht zu Auswüchsen kommen kann, was der Außenstehende sofort als lächerlich, abstoßend und sinnlos empfindet.

9.5 Stellungnahmen der Vertreter der offiziellen Religion zum Ritual

Das Ritual ist ambivalent, doch gehört es zum wesentlichen Bestandteil der Religion, insbesondere aber zur Volksfrömmigkeit. Repräsentanten der offiziellen Religion wußten schon immer von den Gefahren, aber auch vom geistlichen Nutzen der Volksfrömmigkeit, dh. z.B. den Wallfahrten und den mit ihr verbundenen Praktiken. Die Kritik aus kirchlichen Kreisen richtete sich nicht gegen die Wallfahrt, sondern ihre Praxis. Gregor von Nyssa (4. Jh.) sagte: "Wenn du voller schlechter Gedanken bist, so bleibst du noch weit von Christus entfernt, auch wenn du nach Golgotha, zum Ölberg oder zur Auferstehungsstelle pilgerst"³⁰. Ähnlich äußerten sich auch andere Kirchenväter wie Augustinus, Hieronymus oder Johannes Chrysostomus. Dennoch hat die Wall-

³⁰ Gregor von Nyssa (Ep. 2,17). Ed. G. Pasquali VIII, 2.18. Zit. in Kötting "Wallfahrt" 945. Vgl. auch Kötting 1962.

fahrt immer die Billigung der kirchlichen Behörden erfahren, sofern gute Vorbereitung, geistliche Begleitung und die richtige Einstellung zur Wallfahrt gegeben waren (Kötting "Wallfahrt" 946), denn man akzeptierte, daß die Wallfahrt im Bereich der religiösen Emotionalität wurzelt und diese dem Christlichen vorgegeben ist. Ebenso andere Erscheinungsformen der Volksfrömmigkeit fanden unter denselben Voraussetzungen die Billigung der Kirche.

Der neue Katechismus erwähnt die Wallfahrt nicht als eigenen Punkt, aber widmet einige Stellen den Riten und ihrer Bedeutung innerhalb der christlichen Glaubenspraxis. Die Voraussetzung für die Begründungen ist die Erkenntnis: "Die nach dem Bilde Gottes erschaffene menschliche Person ist zugleich körperliches und geistiges Wesen" (*Katechismus* 1993:124, Nr. 362). Daraus folgt: "Das Bedürfnis, die äußeren Sinne am inneren Beten zu beteiligen, entspricht einer Forderung unserer menschlichen Natur. Wir sind Leib und Geist und empfinden das Bedürfnis unsere Gefühle nach außen kundzutun" (ebd. 678, Nr. 2702). "Dieses Bedürfnis entspricht auch einer göttlichen Forderung. Gott sucht Anbeter im Geist und in der Wahrheit und folglich im Gebet, das voll Leben aus der Tiefe der Seele emporsteigt. Gott will aber auch, daß das Gebet ausgedrückt und so der Leib mit dem inneren Beten vereinigt wird" (ebd. 678, Nr. 2703).

Nach diesen Erklärungen wird auch auf die Wirkungsweise der Zeichen und Symbole hingewiesen, die die konstitutiven der Rituale sind. "Im menschlichen Leben nehmen Zeichen und Sinnbilder einen wichtigen Platz ein. Da der Mensch ein zugleich leibliches und geistiges Wesen ist, äußert und gewährt er die geistigen Wirklichkeiten durch materielle Zeichen und Symbole. Als gesellschaftliches Wesen benötigt der Mensch Zeichen und Sinnbilder, um durch die Sprache, durch Gesten und Handlungen mit anderen verbunden zu sein. Das gleiche gilt für seine Beziehung zu Gott" (ebd. 325, Nr. 1146). "Die großen Religionen der Menschheit zeugen oft eindrucksvoll von diesem kosmischen und symbolischen Sinn der religiösen Riten" (ebd. 325, Nr. 1149). Aber diese Zeichen und Symbole wirken nicht von selbst wie man es von magischen Handlungen erwartet, denn ohne den dahinter stehenden Glauben

sind sie wertlos und werden zum Aberglauben. Auf diesen Sachverhalt weist ausdrücklich auch der neue Katechismus hin. "Wer die Wirksamkeit von Gebeten oder von sakramentalen Zeichen dem bloß äußerlichen Verrichten zuschreibt und dabei von der inneren Haltung, die sie erfordern absieht, verfällt dem Aberglauben. ... Der Aberglaube ist eine Entgleisung des religiösen Empfindens und der Handlungen, zu denen es verpflichtet. Er kann sich auch in die Verehrung einschleichen, die wir dem wahren Gott erweisen. So wenn z.B. bestimmten, im übrigen berechtigten oder notwendigen Handlungen eine magische Bedeutung beigegeben wird" (ebd. 544, Nr. 2111). "Sämtliche Praktiken der Magie und Zauberei, verstoßen schwer gegen die Tugend der Gottesverehrung" (ebd. 545, Nr. 2117).

Auch der Islam verlangt die sittliche Haltung. Die Sünden müssen bereut, gute Vorsätze gefaßt werden. Schulden und Verpflichtungen müssen beglichen, Beleidigungen gutgemacht werden. Darüber hinaus sind die Familie und die Schutzbefohlenen für die Zeit der Abwesenheit zu versorgen (Balic "Wallfahrt (Islamisch)"). Auch im Islam wird die innere Umwandlung des Menschen verlangt, und das ist nur möglich, wenn der Mensch über den bloßen Vollzug der Riten hinaus im Herzen Gott sucht, wie auch in der Q. 22.37 zu lesen ist: "Weder ihr Fleisch noch ihr Blut erreicht Gott, aber Ihn erreicht eure Frömmigkeit". Die Riten sind nur das Medium und die Hilfe, aber niemals Selbstzweck.

9.6 Umgang der Hochreligionen mit der Übernahme heidnischer Riten

Wenn wir die Wirkung und Stellung eines Rituals in einer anderen Religion, in die sie aufgenommen und integriert wurde, betrachten, können wir zwei Problemkreise herauskristallisieren. Erstens die Übernahme heidnischer Riten in eine Hochreligion, nämlich in die eigene, also vertikal und intern, zweitens die Existenz dieser heidnischen Rituale in der Volksreligiosität einer anderen Religion als die eigene, also horizontal und extern.

Wie man aus der Religionsgeschichte weiß, haben alle Hochreligionen heidnische Riten aufgenommen und uminterpretiert. Einige Beispi-

le aus der armenischen Kirche wurden gebracht. Man weiß um den heidnischen Ursprung und die Bedeutung eines Rituals, spricht dieses offen aus und neutralisiert dieses "profane Wissen" durch die Uminterpretation im Sinne des eigenen Glaubens. Der Islam hält am meisten von allen Offenbarungsreligionen am "Undenkbareren" und "Verborgenen" den *gayb* fest, das nur im unzulänglichen Allwissen Gottes zugegen ist und lehnt jede Anwendung der positiven, historischen und anthropologischen Grundlagen auf den religiösen Bereich ab. Allerdings sind solche Bestrebungen auch im Christentum neu und beschränken sich auf gewisse Theologenkreise der abendländischen Konfessionen, wobei extreme Beispiele nicht unwidersprochen bleiben. Sogar muslimische Denker sehen es nicht gern, wenn der christliche Glaube mit "innerweltlichen Methoden zerpflückt" wird (Arkoun 1978:13). Der Islam geht solchen Fragestellungen eher aus dem Weg und bevorzugt eine übertragene, mystische oder allegorische Interpretation. Für so eine Interpretation läßt sich im sunnitischen Islam al-Ġazzālī (gest. 505/1111) zitieren, der den *hağğ* mit den letzten Stunden des irdischen Lebens und dem Tod eines Gläubigen vergleicht. Indem der Pilger seine Heimat verläßt, löst er sich von den Fesseln dieser Welt wie am Tag seines Todes. Seiner Wegzehrung entspricht der Vorrat, den er mit ins Grab nehmen wird, seinem Reittier die Tragbahre, dem *ihrām* der *kafan*, sein Leinentuch. Die Gefahren auf der Reise werden mit den Leiden zwischen Tod und Auferstehung verglichen, und beim Hersagen der *talbiya* kommt er Gottes Ruf nach, wie er es tun wird, wenn die Posaune des Jüngsten Gerichts erschallt. Bei den rituellen Umgängen gleicht er den Engeln, die Gottes Thron umkreisen, denn es ist nicht der Körper, sondern das Herz, welches die Umgänge vollzieht. Durch das Berühren des "Schwarzen Steins" erneuert der Pilger jedesmal den Bund zwischen Gott und Mensch³¹.

Im schiitischen Islam hat dafür ein Autor, Qādī Sa'īd al-Qummī (1049-1113/1639-1693) versucht die kubische Gestalt der Ka'ba mit den vier Elementen, den geistlichen Persönlichkeiten des Islam, wie des Al-

³¹ al-Ġazzālī, *Ihya' 'ulūm ad-dīn* Kairo 1939, I, 220-244. Zit. in Arkoun 1978:30.

ten Testaments und Jesus, sowie den archetypischen Gegebenheiten des Makrokosmos wie Geist, Natur, Seele und Materie in Einklang zu bringen und allegorisch zu deuten, indem er von den "verborgenen Wahrheiten" der Ka'ba und des *hağğ* spricht³².

Nun soll auch ein zeitgenössischer islamischer Autor zur Sprache kommen, der versucht den Kult um die Ka'ba neu auszusagen, indem er nach den Faktoren fragt, die eine Verwandlung heidnischer Kulte in die Glaubenspraxis einer Hochreligion möglich machen.

"Beim Versuch, ihr auf den Grund zu kommen, wird mir klar, daß der eigentliche Gegenstand meines Fragens die Bedingungen sind, welche die Wandlung des einstigen arabischen Pantheons mit seinen Götzen zum Tempel des Monotheismus - des wohl unnachgiebigsten Monotheismus überhaupt - möglich gemacht hat.

Die Antwort finde ich in mir, in den Tiefen meiner eigenen Person. Menschlich, nur allzu menschlich waren die Bedürfnisse, welche die Götzenanbeter der Zeit Muḥammads mehrere und verschiedenartige Gottheiten verehren ließen. In jedem Menschen schlummern Kräfte der intellektuellen und religiösen Trägheit, die nur auf eine günstige Gelegenheit warten, um die Macht zu übernehmen und unsere mühsam erworbenen Überzeugungen durch Vorstellungen des Aberglaubens zu ersetzen. Zu diesen Gottheiten ... gehören nicht nur al-Lāt, al-ʿUzza, Hubal, Isāf oder Nā'ila, die Götter der vorislamischen «Zeit der Unwissenheit», sondern auch Jupiter, Apollo, Minerva oder Merkur und die besonders heimtückischen Idole Geld, Macht, Ruf und Ehrgeiz.

Das ist es eigentlich, was uns der Kult der Kaaba beibringt. Als Religion des Wahren und des Wirklichen leugnet er nicht die Existenz noch die Beständigkeit dieser polytheistischen Tenden-

³² Eine genaue Untersuchung und Darstellung bietet H. Corbin zitiert von Mohamed Arkoun 1978:32. Skizze dazu ebd. S. 33.

zen im Menschen, sondern versteht sich in ihrer wahren Bedeutung von Äußerungen einer ganz allgemeinen Sehnsucht des Individuums: seiner Suche nach einer jenseits des persönlichen Erfahrungsbereich liegenden Wirklichkeit. Als solche sind sie auch durchaus ehrenwert, müssen aber verurteilt werden, sobald sie zum Ziel religiöser Bestrebungen und dadurch zu Formen eines Götzendienstes gemacht werden, der den Menschen von sich selbst und von seinem Schöpfer, dem Einzigem Gott, abwendet.

Hier liegt der eigentliche Grund für die Entstehung des heutigen Kaabakultes, von dem man oft sagen hört, der Islam habe ihn vom Heidentum «übernommen», während es richtig heißen sollte: dem Heidentum «wieder weggenommen, von ihm zurückerobert» – und ihm die von Abraham selbst gewollte Bedeutung eines Kultes des Einzigem Gottes zurückgegeben” (Guellouz 1978:136-137).

Was den Götzendienst betrifft, sind die Worte des muslimischen Autors identisch mit denen im Katechismus, der schreibt: “Götzendienst kommt nicht nur in den falschen Kulturen des Heidentums vor. Er bleibt auch für den Glauben eine beständige Versuchung. Es ist Götzendienst, wenn der Mensch anstelle Gottes etwas Geschaffenes ehrt und verehrt ob es sich nun um Götter oder Dämonen (z.B. Satanismus) oder um Macht, Vergnügen, Rasse, Ahnen, Staat, Geld oder ähnliches handelt.” (*Katechismus* 544, Nr. 2112.)

10 Zusammenfassende Gedanken

Es fällt dem Gläubigen nicht schwer, heidnische Riten in die eigene Religion zu integrieren und diese geistlich, allegorisch oder symbolisch umzuinterpretieren. Das Material, die Symbole, sind ja gleich, nur die Definition ist neu. Die Sache wird schwieriger, wenn er dasselbe Phänomen in einer anderen Religion betrachtet. Noch dazu handelt es sich um die Volksreligiosität, da hier die Übernahme und Praxis der Riten leicht-

ter vor sich geht. Wie der Autor unseres Textes stellt er sofort fest, daß hier heidnische Riten gefeiert werden. Er sieht nur vordergründig die Riten in ihrer heidnischen Prägung und versucht daraus die Sinnlosigkeit des Islam abzuleiten. Der Grund liegt darin, daß der Gläubige zur eigenen Religion ein anderes Verhältnis hat als zu einer anderen. Die andere Religion sieht er von außen gegenständlich, während er an die eigene existenziell glaubt. Dieser Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Betrachtung einer Religion und dem existentiellen Glauben bleibt selbst bei größter Toleranz, Achtung und Kenntnis der fremden Religion bestehen. Fehlt noch dazu die Toleranz und der Respekt, kann diese Außenansicht der Religion leicht negative Züge annehmen. Dieser Tatsache begegnen wir auch im Vorwort zum hier mehrmals zitierten Buch "Pilgerfahrt nach Mekka", wo Mohamed Arkoun diese ihm bekannte Problematik aufgreift, und gleichzeitig auf die Mangelhaftigkeit der Artikel "hağğ", "Ka'ba" in der *Encyclopaedia of Islam* hinweist, die, wie er sagt, aus "orientalistischer Sicht" schreiben, nämlich gegenständlich "von außen", weshalb sie für den gläubigen Muslim nicht akzeptabel sind. (Arkoun 1978:13) An einer anderen Stelle räumt er jedoch ein, daß die Wissenschaft, richtig angewandt, wie die Mystik eine vorteilhafte Wirkung auf die Religion ausgeübt und sie "von allen Schlacken gereinigt" hat (ebd. 38).

Wir unterscheiden prinzipiell zwischen der Außenansicht der Religion und ihrer Innenansicht. Die Außenansicht ist der Religionswissenschaft zuzuordnen, einer Wissenschaft, die wie viele andere auch im 19. und 20. Jahrhundert Gestalt angenommen hat, zunächst als Religionsgeschichte und dann mit den Unterdisziplinen der Religionsphänomenologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie usw. Die Religionswissenschaft konnte sich dort entfalten, wo die Trennung von Wissenschaft und Glaube vollzogen war, nämlich in einem säkularisierten Europa. Auch diese Entwicklung hat ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe. Dennoch will die Religionswissenschaft keine "glaubens-lose" Wissenschaft sein, denn gerade die ersten Religionswissenschaftler waren selbst Theologen, ein Phänomen, das nachhaltig die Religionswissenschaft und den ihr zugrundegelegten Gottesbegriff beeinflusst hat. Die Religionswis-

senschaft untersucht das Phänomen der Religion sowie die einzelnen konkreten Religionen mit Hilfe der ihr zugeordneten positiven und empirischen Wissenschaften, bleibt selber allerdings eine "Geisteswissenschaft". Sie geht dabei vom glaubenden Menschen als Subjekt aus, und setzt voraus, daß neben den soziologischen, psychologischen und anthropologischen Erklärungen eine methaphysische Deutung der Religion existiert und versucht diese so herauszuarbeiten, wie der Gläubige der jeweiligen Religion es versteht und glaubt. Auf die Frage, in welcher "richtigen" Form sich die natürliche Religiosität verwirklichen soll, darf und kann die Religionswissenschaft nicht antworten. Sie kann nicht einmal sagen, daß der Monotheismus, die "richtige" und "vollentwickelte" Glaubensweise eines vernünftigen und zeitgemäßen Menschen ist, weil sie damit sofort einen Gottesbegriff voraussetzt. Die Religion ist ein System, innerhalb dessen der Mensch sein Leben nach einem den Menschen und seine innerweltliche Erfahrung übersteigenden Absoluten ausrichtet. Die Antwort auf die Frage, welches dieser Systeme "richtig" ist, gibt nur der persönliche Glaube, und der Inhalt dieses Glaubens ist die Theologie, die Innenansicht einer Religion. Was den Absolutheitsanspruch betrifft, so ist dieser in der Theologie und im persönlichen Glauben verankert. Der Absolutheitsanspruch ist nicht ein aufzugebendes Hindernis für die religiöse Toleranz; ganz im Gegenteil, er ist sogar die Bedingung dafür. Indifferentismus, Relativismus und Agnostizismus sind keine Aspekte der Toleranz, sie heben sie auf und machen sie geradezu unmöglich, da der Ausgangspunkt Glaube nicht mehr voll existent ist, von dem und auf den Toleranz sich beziehen soll. Man kann sagen, die Toleranz verpflichtet sogar zum Absolutheitsanspruch. Die Toleranz besteht darin, daß man akzeptiert, daß andere Religionen sich gleichwertig oder gar überlegen betrachten können und dürfen. Toleranz zu üben heißt, zu versuchen, den anderen zu verstehen und seine Ansprüche gelten zu lassen, auch wenn man am eigenen Absolutheitsanspruch festhält, ja festhalten muß. So eine Toleranz ermöglicht ein möglichst faires Verständnis der fremden Religion, an die man nur durch ein positiv-wissenschaftliches Instrumentarium herankommen kann, wobei man immer vor Augen halten muß, daß eine absolute Objektivität eine Illusion ist. Die Dis-

krepanz zwischen Objektivität, Wissenschaftlichkeit und der "gläubigen" Beschreibung einer fremden Religion ist zwar nicht gänzlich aufzuheben, aber mit redlichem Bemühen zu verringern.

Unser syrisch-armenischer Text belegt noch eine Problematik gut, nämlich die Wirkung der positiven und negativen Auswirkungen der Volksreligiosität – gemeint sind der Glaubensausdruck und der Aberglaube – auf den außenstehenden Beobachter. Über die negative Auswirkung wurde schon hingewiesen. Sie wirkt sogar abstoßend innerhalb der eigenen Reihen, doch hier versucht man noch Verständnis aufzubringen, indem man, wie auch der muslimische Autor tut, auf den Wert einer "unbeholfenen Ausdrucksweise" hinweist und vermeidet dem Gläubigen abergläubisches Verhalten zu unterstellen. Der Außenstehende zeigt weniger Verständnis, erst recht, wenn er ohnehin Vorurteile hat, wie unser christlicher Autor. Bei mangelnder Toleranz und gutem Willen, hilft nicht einmal die positive Auswirkung der Volksreligiosität. Ver zweifelt schreibt der christliche Autor über den Grund des Textes: "Damit ihr lernt und ihren Worten nicht glaubt, oder meint, sie wären gläubig, weil sie dauernd Gott erwähnen" (Küleserian 1930:194, 204). Dasselbe wiederholt er später noch einmal bei der Beschreibung des Ka'ba Umganges. Denn er wußte: das gute Beispiel eines Gläubigen wirkt anziehend! Auch heute nehmen viele Christen in Europa den Islam an, weil sie vom gläubigen Beten der Muslime und ihrer brüderlichen Gemeinschaft beeindruckt sind³³. Der Glaubensinhalt folgt meist nachher. "Echte" Konversionen um der "Dogmen" willen, sind die Ausnahme.

Aus dem Gesagten geht hervor: die Volksreligiosität ist ein wichtiges Phänomen. Sie ist eine echte Chance für den Gläubigen, da er den eigenen Glauben pflegen und ausdrücken, und darüber hinaus aufgrund der gemeinsamen Symbolik der Volksreligiosität zu einer echten Quelle der Verständigung von Religionen werden kann. Vorausgesetzt, die Volksreligiosität wird sachgemäß gepflegt und der Glaubenshintergrund

³³ Diese Begründung habe ich selber von Österreichern gehört, die den Islam angenommen haben.

klar hervorgeholt, damit ein Ableiten ins magische Denken erst gar nicht gegeben sein kann.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arat, M. K. 1992. "Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam". Bernard Lewis & Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter*. (= *Wolfenbüttler Mittelalter Studien* 4.) 275-287. Wiesbaden: Harrasowitz, 1992. Auch in: Frederick De Jong, Hg., *Miscellanea Arabica et Islamica. Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC*. (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 52.) Leuven: P. Peeters, 1993. 221-235.
- . In Druck/a. *Bishop Sebēos and the first statements of the Armenians on Islam*.
- . In Druck/b. "Religion als auf Transzendenz bezogenes rituelles Handeln". *Kongressbeiträge von IAHR in Rom* 3.-8. September 1990.
- Arkoun, M. 1978. "Vorwort". Guellouz 1978.
- Balic, S. "Wallfahrt (Islamisch)". *LRG* 1126-1127.
- Barion, H. "Tonsur". *RGG* 6.949-950.
- Baumgartner, J. Hg. 1979. *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Regensburg: F. Pustet.
- Beek, M. A. "Lot". *BHH* 2.1105-1106.
- Bellah, N. 1977. "Civil Religion in America". *Daedalus* 96.1-21. Auch in: H. Kleger & A. Müller, Hg., *Religion des Bürgers*. 19-41. München 1986.
- Bertholet, A. 1985. *Wörterbuch der Religionen*. 4. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- BHH* = B. Reicke & Leonhard Rost, Hg., *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. 4 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-1979.
- Bibel-Lexikon*. Herbert Haag, Hg., Zürich, Köln: Benziger, 1968.
- Buhl, Fr. "Minā". *HI* 506-507 (= *EF* 7.65-66).
- . "Muzdalifa". *HI* 562 (= *EF* 7.825).
- . "al-Djamra". *HI* 110.

- Chauvin, V. 1902. "Le jet des pierres et le pèlerinage de Mecque". *Annales de l'Academie d'Archéologie de Belgique*. 5.4.272-300.
- Closs, A. "Feuer". *LThK* 4.106-107.
- Colpe, C. 1965. "Altiranische und Zoroastrische Mythologie". *WBM* 1.4. 161-488.
- Conybeare, F. C. 1898. *Animal Sacrifices in the Armenian Church*. No place.
- Dommann, F. "Volksreligiosität". *LThK* 10.850-851.
- Edzard, D. O. 1965. "Die Mythologie der Sumerer und Akkader (Mesopotamien)". *WBM* 1.1.17-139.
- EP* = H. A. R. Gibb et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1960-.
- ERE* = James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. T. Clark, 1918.
- Gardner, E. A. "Mythology". *ERE*. 9.117-121.
- Gaufrey-Demombynes, M. "Sa'y". *HI* 654.
- Gibb, H. A. R. & J. H. Kramers, eds., 1974. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Gimpf, H. 1988. "Zur Frage der Volksreligiosität". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110.163-179.
- Guellouz, E. 1978. *Pilgerfahrt nach Mekka*. Mit einem Vorwort von Mohamed Arkoun. Zürich: Atlantis.
- Guth, K. 1986. "Die Wallfahrt. Ausdruck religiöser Kultur". *Liturgisches Jahrbuch* 36.180-201.
- Hasluck, F. W. 1973. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. New York.
- Hasenfuss, J. & B. Kötting. "Wallfahrt". *LThK* 10.941-942.
- Heiler, F. 1979. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. (= *Die Religionen der Menschheit* 1). Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer.
- HI* = Wensinck, A. J. & J. H. Kramers, eds. *Handwörterbuch des Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1941.
- Höfner, Maria. 1965. "Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabien in vorislamischer Zeit". *WBM* 1.1.407-481.
- Joel, B. "al-Şafā". *HI* 632.
- Jomier, J. "Ka'ba". *EP* 4.317-322.
- . "al-Djamra". *EP* 2.438.

- . "Hadidi". *EP* 4.33-37.
- Jung, C. G. 1931. *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher.
- . 1983. *Lesebuch*. Ausgewählt von Franz Alt. Olten & Freiburg: Walter.
- . 1987. *Von Religion und Christentum. Einsichten und Weisheiten*. Ausgewählt von Franz Alt. 2. Aufl. Olten & Freiburg: Walter.
- Jung, C. G. & K. Kerényi. 1982. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Hildesheim.
- Juynboll, T. W. 1910. *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leyden.
- . 1912. "Über die Bedeutung des Wortes Taschrîk". *Zeitschrift für Assyriologie* 27.1-7.
- . "Pilgrimage". *ERE* 10.10-12.
- Kamal, A. 1964. *The Sacred Journey*. London.
- Katechismus = Der Katechismus der Katholischen Kirche*. München, Wien, Leipzig, Freiburg, Linz: Oldenburg, Benno, Paulus, Veritas, 1993.
- Kötting, B. "Wallfahrt". *RGG* 6.1537-1539.
- . "Wallfahrt". *LThK* 10.945-946.
- . 1962. "Gregor von Nyssa Wallfahrtskritik". *Studia Patristica* 5.360-367. Berlin.
- Kriss, R. & H. Kriss. 1960-62. *Volks Glaube im Bereich des Islam*. 2. Bde. Wiesbaden.
- Kriss-Rettenbeck, L. 1963. *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. Münster.
- Küleserian, B. 1930. *Islamə Hay Matenagrut'ean mēj* (Der Islam in der armenischen Literatur). (= *Azgayin Matenadaran* 123). Wien: Mechitharisten Druckerei.
- Lanczkowski, G. "Quellen". *LThK* 8.931-932.
- . "Mythos". *LThK* 7.746-750.
- Lang, B. 1984. "Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Frühjudentum, im Christentum und in den östlichen Religionen". B. Lang, Hg., *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*. 15-49. München 1984.
- Ledergerber, K. 1974. "Eros als religiöse Daseinserfahrung". *Orientierung* 38.15-17.
- Leeuw, G. van der. 1956. *Phänomenologie der Religion*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- LA = *Lexikon der Antike*. 1986. Johannes Irmscher. 7. Aufl. Bindlach: Gondrom Verlag.
- LB = *Lexikon der Bibel*. 1990. Christian Gerritzen. Eltville: Bechtermünz Verlag.
- LRG = Adel Th. Khoury, Hg., *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*. Graz, Wien & Köln: Styria, 1987.
- LThK = Josef Höfer & Karl Rahner, Hg., *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. 10 Bde. Freiburg, Basel & Wien: Herder, 1957-65. Erg.-Bd. 1-3: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg 1966-68.
- Lübbe, H. 1986. *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien & Köln 1986.
- MacCulloch, J. A. "Fasting Introductory and non-Christian". *ERE*. 5. 759-765.
- Manookian, A. 1984. *Hay Ekelec'u tonerə* (Die Feste der armenischen Kirche). 3. Aufl. Tehran.
- . 1986. *The Armenian Church Feasts*. Trans. Georg Khachatoorian. Glendale CA: New Hye.
- Mecking, B. 1986. "Bilder und Symbole einfachen Glaubens. Beispiele säkularer Frömmigkeit in unserer Zeit". *Symbolon* (NF). 8.75-92. Köln.
- Mestree, Kh. P. 1982. *Zoroastrism*. Bombay: Good Impressions.
- Paret, R. "Umra". *HI* 764-766.
- . "Wukūf oder wakfa". *HI* 801.
- Patkanian, K. 1879. *Mxit'aray Anec'woy Patmut'iwən*. (Die "Geschichte" des Mxit'ar von Ani). St. Petersburg.
- Pope, M. H. & W. Röllig. 1965. "Die Mythologie der Ugariter und Phönizier (Syrien)". *WBM* 1.1.217-312.
- Rahner, K. 1979. "Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion". K. Rahner, *Volksreligion – Religion des Volkes*. (= *Urban* 643). Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz: Kohlhammer.
- Reifenberg, H. 1985. "Berührung als gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phänomenologische Aspekte des taktilen Elements". *Archiv für Liturgiewissenschaft* 27.1-34.
- RGG = Kurt Galling, Hg., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. (Studienausgabe). 6 Bde. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986.

- Röhrich, L. "Umgang". *RGG* 3.6. 1116-1117.
- Sauser, E. 1969. "Wallfahrt". Karl Rahner, Adolf Darlap u.a., Hg., *Sacramentum Mundi*. 4.1243-1249. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Schimmel, A. "Opfer". *RGG* 4.1637-1641.
- Schimmel, A. & H. H. Muchow. "Tanz". *RGG* 6.612-615.
- Schmidt-Clausing, F. "Volksfrömmigkeit". *RGG* 6.1451-1458.
- Schott, Anselm. 1984. *Das Messbuch der heiligen Kirche*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Splett, J. 1983. "Animal Symbolicum". *Lebendiges Zeugnis* 38.3.5-18.
- Stenger, H., Hg. 1985. *Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade*. Salzburg: Otto Müller.
- Stolz, F. 1988. "Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft". H. Zinser, Hg., *Einführung in die Religionswissenschaft*. 55-72. Berlin: G. Reimer.
- Tat'ewac'i, G. *HS = anddēm Tačkac'*. (Gegen die Muslime). Jerusalem. St. Jakob. HS Nr. 1155 aus dem Jahre 1415.
- Thomson, R. W. 1986. "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition". D. Kouymjian, Hg., *In memoriam Haig Berberian*. 829-958. Lissabon.
- Trillhaas, M. 1988. "Das Symbol in der analytischen Psychologie C. G. Jung's". *Symbolon* (NF) 9.63-72. Köln.
- Troupeau, G. "Karshūnī". *EP* 4.671-672.
- Vrijhof, P. H. "Twentieth Century Western Christianity". Peter H. Vrijhof & Jacques Waardenburg, eds., *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. (= *Religion and Society* 19.) 217-243. The Hague, Paris & New York: Mouton, 1979.
- Watt, W. M. & A. T. Welch. 1980. *Der Islam. Mohamed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben*. (= *Die Religionen der Menschheit* 25.1.) Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- WBM = Hans Wilhelm Haussig, Hg., *Wörterbuch der Mythologie*. 1.1: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart: Klett, 1965; 1.4: *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart: Klett, 1986.
- Wellhausen, J. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. 2. Aufl. Berlin: Georg Reimer.

- Welte, B. 1980. "Christentum und die Weltreligionen". Franz Böckle, F. X. Kaufmann u.a., Hg., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 26.49-54. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Wensinck, A. J. "al-Masǰid al-Harām". *HI* 463-464 (= *EL*² 6.708-709).
- Wensinck, A. "Hadǰidj". *HI* 152-157.
- Wensinck, A. J. "Ka'ba". *HI* 236-244.
- Wensinck. "Ihrām". *HI* 199-201.
- Wensinck. "Talbiya". *HI* 726.
- Wensinck, A. J., J. Jomier. "Ka'ba". *EL*² 4.317-322.
- . "Ihrām". *EL*² 3.1052-1053.
- Wensinck, A. J., J. Jomier & B. Lewis. "Hadǰidj". *EL*² 3.31-38.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. 1976. "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung". *Diakonia* 7.365-381.

LIST OF PARTICIPANTS AT THE COLLOQUIUM

Arat, M. Kristin

Fuchsthallergasse 14/9

A-1090 Wien, Austria

Buitelaar, Marjo W.

Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap

Rijksuniversiteit Groningen

Nieuwe Kijk in 't Jatstraat 104

9712 SL Groningen, The Netherlands

Buskens, Léon

Rijks Universiteit Leiden

Van Vollenhoven Institute

Rapenburg 33, 2311 GG Leiden, The Netherlands

Corrao, Francesca M.

Istituto Universitario Orientale

Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi

Piazza S. Domenico Maggiore, 12 (Palazzo Corigliano)

80134 Napoli, Italy

Dorpmüller, Sabine

Linckensstr. 56.

D-48165 Münster, Germany

Errazki-Van Beek, Mariette

Van Assendelftshof 7

2312 PJ Leiden, The Netherlands

Fodor, Alexander

Eötvös Loránd University

Arabic Department

Múzeum krt. 4/B

1088 Budapest, Hungary

Fröhlich, Ida
Eötvös Loránd University
Department of Ancient History
Pesti Barnabás u. 1.
1052 Budapest, Hungary

Heinen, Anton
Zuccalistraße 16
D-80639 München, Germany

Kákosy, László
Eötvös Loránd University
Department of Egyptology
Múzeum krt. 4/B
1088 Budapest, Hungary

Mahgoub, Mohamed Abdo
University of Alexandria
Faculty of Arts, Vice-Dean
Alexandria, Egypt

Maróth, Miklós
Pázmány Péter Catholic University
Faculty of Arts, Dean
1118 Ménesi út 27.
Budapest, Hungary

Nabti, Patricia Mihaly
Professor of Anthropology
Chairman of the Department of Social and Behavioral Sciences
American University of Beirut
Jesup Hall 103A, Beirut, Lebanon

Ormos, István
ELTE Arabic Department
Múzeum krt. 4/B
1088 Budapest, Hungary

Repp, Hanna

Landesinstitut für Arabische Sprache
Stiepeler Str. 129
4630 Bochum 1, Germany

Saber El-Adly

ELTE Arabic Department
Múzeum krt. 4/B
1088 Budapest, Hungary

Shawki Abd El Kawi Uthman Habib

3, Omar Str. El-Haram, Giza
Cairo, Egypt

Shivtiel, Avihai

Dept. of Modern Arabic Studies
University of Leeds
LS2 9JT, United Kingdom

Winter, Michael

Tel Aviv University
Faculty of Humanities
Department of Middle Eastern and African History
P.O.B. 39040, Ramat Aviv, 69978 Tel Aviv, Israel

CONTRIBUTORS UNABLE TO ATTEND THE COLLOQUIUM

Beller-Hann, Ildiko

University of Kent at Canterbury
Eliot College
Canterbury, Kent CT2 7NS
United Kingdom

Manal Abd al-Moneim Gadallah

University of Alexandria
Faculty of Arts
Institute of Mediterranean Studies
Alexandria, Egypt

Sturm, Dieter

Willy-Lohmann Straße 21
D-06114 Halle/Saale
Germany

PARTICIPANTS NOT PUBLISHING IN THE PROCEEDINGS

Buskens, Léon (Leiden)

Contract and Consummation: Marriage in Islamic Law and in Popular
Ritual in Morocco

Repp, Hanna (Bochum)

How to be a Holy Man in the Eyes of the Coptic Believer

VOLUMES 1-12 OF THE ARABIST
(BUDAPEST STUDIES IN ARABIC)

- Vol. 1. (1988) 157 p.
Eleven studies presented by K. Czeglédy, K. Dévényi, A. Fodor, G. Fodor, T. Iványi, E. Juhász, G. Lederer, A. M. Moukhtar, I. Ormos and Saber El-Adly.
- Vol. 2. (1990) 192 p.
A. Fodor, *Amulets from the Islamic World*.
- Vol. 3/4. (1991) 375 p.
K. Dévényi & T. Iványi (eds.), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar, Budapest, 1-7 September 1991*.
- Vol. 5. (1992) xviii + 147 pp.
K. Dévényi, *Al-Farrā's Ma'ānī l-Qurān: Index of Qur'ānic References*.
- Vol. 6/7. (1993) x + 260 p.
K. Dévényi, T. Iványi & A. Shvitiel (eds.), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography, Budapest, 1-7 September 1993. Part One (Studies in English)*.
- Vol. 8. (to appear in 1994)
Eight studies presented by K. Dévényi, A. Fodor, I. Hajnal, T. Iványi, B. Le Calloc'h, G. Lederer, G. Mihályi, F. Ohan.
- Vol. 9/10. x + 385 (1994)
A. Fodor & A. Shvitiel (eds.) *Proceedings of the Colloquium on Popular Customs and the Monotheistic Religions in the Middle East and North Africa, Budapest, 19-25 September 1993*.
- Vol. 11/12. (to appear in 1995)
K. Dévényi, T. Iványi & A. Shvitiel (eds.), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography, Budapest, 1-7 September 1993. Part Two (Studies in Arabic)*.

