LEIPZIGER PROMOTIONSSCHRIFT.

UEBER

DEN FATALISMUS

DER

VORISLAMISCHEN ARABER.

VON

W. L. SCHRAMEIER.

I.

EINLEITUNG.

BONN,
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON CARL GEORGI.
1881.

SEINEM THEUREN VATER

WIDMET DIESE SCHRIFT

DER VERFASSER.

VORWORT.

Obwohl es bereits mehrere Werke und Abhandlungen namhafter Gelehrter — ich brauche nur die Namen Chwolson, Osiander, Krehl zu nennen — über die religiösen Verhältnisse des vorislamischen Heidenthums der Araber gibt, so sind doch unsere Anschauungen von denselben zum grössten Theil sehr unklar und verworren. Hauptsächlich beruht dies darauf, dass bis jetzt noch niemals der Versuch zu einer, wenn auch noch so oberflächlichen Sichtung der Quellen gemacht worden ist, aus denen wir unsere Kenntniss zu schöpfen haben. Ein kleiner, allerdings noch sehr unvollkommener Versuch dazu soll die Schrift sein, zu der das vorliegende Heft die Einleitung bildet.

Der Endzweck dieser Schrift ist die Lösung der Frage: in wie weit der Islâm auf die religiösen Anschauungen des arabischen Heidenthums gegründet ist; wie weit dessen Einfluss auf die Lehre Muhammeds sich erstreckt und wie weit bei solchem Einfluss eine Berührung mit den Vorstellungen des Juden- und Christenthums angenommen werden kann. Die Grundlage der ganzen Ausführung bildet der Nachweis, dass die Religion der vorislamischen Araber einen fatalistischen Charakter trägt, an welchen sich die Untersuchung über Berechtigung und quellenmässige Bezeugung der Annahme vom Gestirn- und Götzendienste derselben anschliesst. Indem ich mir durchaus nicht verhehle, dass ich meine Arbeit in sehr unvollendeter und unvollkommener Gestalt aus den Händen gebe, empfehle ich vorliegenden Theil einer wohlwollenden Beurtheilung.

Zum Schlusse erlaube ich mir, meinen hochverehrten Lehrern, den Herren Geh. Hofrath Prof. Dr. Fleischer und Prof. Dr. Krehl für das Interesse, das sie diesem meinem Erstlingsversuche zugewendet haben, meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Wilhelm Schrameier.

Zu denjenigen Parteien, an welche Muhammed im Ḳur'ân sein Wort richtet, um sie auf die Verkehrtheit ihres Thuns aufmerksam zu machen und sie zur Annahme des Islâm zu bewegen, gehören auch die Anhänger des *dahr* (دهر). Der Prophet sagt[1]: „*Sie* (die Gegner) *sprechen: es existirt nur unser irdisches Leben, wir sind todt und leben, und nur der dahr vernichtet uns* (مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ); *doch nicht haben sie eine bestimmte Kenntniss davon, sondern sie vermuthen nur. Und wenn unsere deutlichen Zeichen* (Verse) *ihnen vorgetragen werden, so besteht ihr einziges Beweismittel darin, dass sie sagen: bringet doch unsere Väter her, wenn ihr die Wahrheit redet. Sprich: Gott ist es, welcher euch zum Leben bringt, alsdann sterben lässt und darauf euch versammelt zum Tage der Auferstehung; daran ist kein Zweifel — und doch erkennen die meisten Menschen es nicht.*"

Aus diesen Worten geht unzweifelhaft hervor, dass vor dem Entstehen des Islâm eine Ansicht in Arabien Verbreitung gefunden hatte, welche auf eine nicht sehr tiefe Auffassung des menschlichen Lebens gegründet war: man sah, dass der Mensch in der Welt lebt, darum glaubte man an seine Existenz; man sah ferner, dass mit dem Tode seine Existenz zu Ende ist, darum nahm man in dem Unvermögen, es sich auf anderem Wege erklären zu können, eine höhere Macht an, welche dieses bewirke, und nannte dieselbe dahr (دهر); nach vollständiger Auflösung dieses Lebens gibt es natürlich für die Anhänger dieser Meinung auch kein Fortleben mehr — sie bestreiten also die Ansicht von der Fortdauer nach dem Eintritt des Todes, den Glauben an die Unsterblichkeit.

Allen Widerlegungsversuchen Muhammeds wussten sie nichts anderes entgegen zu stellen, als dass sie ihn aufforderten, ihre

1) Sur 45, 22 ff.

verstorbenen Väter herbei zu bringen: wenn sie durch deren Anblick von der Nichtauflösung überzeugt würden, so würden sie glauben. Für sie war dieses Verlangen leicht zu stellen; die Gegner Muhammeds — und nicht nur sie, sondern auch der Prophet selbst — bedienten sich gern solcher unmöglichen Forderungen, um aus deren Nichterfüllung ihre Schlüsse zu ziehen; man vgl. nur Sur. 2, 26 oder 29, 28. 46, 21, ferner den der besprochenen Stelle ganz ähnlichen Vers [1]: *„Sie sagen, es gibt für uns nur einen ersten Tod und wir werden nicht auferweckt. So bringet doch unsere Väter herbei, wenn ihr die Wahrheit redet!“* Muhammed begnügte sich, wenn er so bedrängt wurde, damit, seine Gegner Ungläubige und Frevler zu nennen und sie dann darauf aufmerksam zu machen, dass es eine Strafe der anderen Welt und eine Vergeltung im jenseitigen Leben gebe — allerdings mit sehr zweifelhaftem Erfolge; konnte er sich doch selbst sagen, dass seine Feinde sich unmöglich durch den Hinweis auf etwas, dessen Vorhandensein und Denkbarkeit sie bestritten, einschüchtern lassen würden.

Wenn wir aus dem ernsten Tone und den scharfen Worten, ferner aus der Menge der Stellen, wo der Prophet gegen die Leugner der Auferstehung nach dem Tode und der Belohnung im jenseitigen Leben eifert, wenn wir aus dem Umstande, dass er immer wieder auf die Berechtigung des Unsterblichkeitglaubens und der Begründung desselben durch Beispiele aus der Natur zurückkommt — wenn wir daraus auch auf die Verbreitung jener Irrlehre und die Zähigkeit und Hartnäckigkeit ihrer Bekenner schliessen dürfen, so müssen wir uns eingestehen, dass wir hier eine Thatsache vor uns haben, die bei einer Darstellung der vorislamischen Religion vorzugsweise in Betracht zu ziehen ist.

Um diese Thatsache zu würdigen und ihrem Umfang und ihrer Bedeutung nach zu erforschen, wird es das beste sein, dass wir zunächst uns vorhalten, was die Araber selbst, sofern sie eine Darstellung der Religion ihrer Voreltern geben, im Anschluss an die zuerst citirte Ḳur'ânstelle über diese Erscheinung sagen; vergessen wir aber dabei nicht, dass es verhältnissmässig sehr späte und in Folge dessen sehr trübe, sehr unlautere Quellen sind, aus denen wir schöpfen müssen.

---

1) Sur. 44, 33.

Denn nehmen wir selbst an, dass die späteren Araber zur Zeit, wo sie anfingen, sich mit der Erforschung des Alterthums abzugeben, auf dem Wege der Tradition nach eine genaue und ungefälschte Kenntniss der Gottesanschauung ihrer Vorfahren erhalten konnten, so haben wir doch Grund zu zweifeln, dass sie den guten Willen hatten, sich der Geringschätzung, zu welcher sie sich als das durch den Islâm erleuchtete Volk der Zeit der Ǵâhilîja (جاهلية Unwissenheit) gegenüber berechtigt glaubten, zu entschlagen und an dieser, Muhammeds Lehre zum Trotz, einige Vorzüge mit ungetrübtem Blick aufzusuchen und als solche anzuerkennen. Der Begriff der Unwissenheit für die Zeit vor Muhammed hat ursprünglich nur die Bedeutung des Nichtglaubens an Gott (الله) und seine Propheten vor dem Auftreten Muhammeds, man vgl. z. B. Pococke[1]): الجاهلية الحال التى كانت عليها العرب قبل الاسلام من الجهل بالله [2]) ورسله وشرائع الدين والمفاخرة بالانساب والكبر والتجبر وغير ذلك — *„al-ǵâhilîja ist der Zustand, in welchem sich die Araber vor dem Islâm befanden in Bezug auf Nichtanerkennung Gottes, seiner Gesandten und der religiösen Gesetze, auf Prunken mit Geschlechtsstammbäumen, Hoch- und Uebermuth u. s. w.“* Dieser ursprünglich nur eine relative Unvollkommenheit involvirende Begriff erhielt nach und nach einen schlimmen Inhalt; es kam so weit, dass die islamischen Araber sich ihrer tapferen und zum Theil sehr edel denkenden Vorfahren schämten, im Gegensatz zu anderen Nationen, die mit Stolz auf die Bestrebungen ihrer Ahnen zurückblicken.

Wie mit der Phrase: „da trat Luther auf“ noch jetzt häufig die dunkle Periode des Mittelalters abgeschlossen wird — so ist es nach Ansicht der Muslimen Muhammed, dessen Erscheinen gleichsam einen Riss in die Geschichte macht. Fern liegt es dem islamischen Gelehrten, zu bedenken, dass jeder Mensch ein Produkt seiner Zeit ist, Muhammed so gut, als alle anderen grossen Reformatoren, die sich um Aufklärung der Welt verdient gemacht haben; dass die Geschichte des menschlichen Glaubens und Wissens nichts zeigt, als eine unauflösliche Mischung von Irrthum und Wahrheit; dass der Weg zur Erreichung eines relativ sehr hohen Zieles

---

1) Pococke: specimen hist. Arab. p. 53.

2) Es ist sicher ورسله zu lesen; ورسوله wäre allein von Muhammed gesagt, stände aber im Gegensatz zu dem Ḳur'ân.

durch zahlreiche Zwischenstufen geht. In Folge dessen ist ihre Auffassung der alt-arabischen Religion eine sehr schiefe und diese schiefe Auffassung finden wir nicht nur bei den spätarabischen Gelehrten, sondern durch sie veranlasst hat sie sich fortgepflanzt bis auf unsere Tage.

Besonders stark finde ich diese irrthümliche Ansicht ausgedrückt in einer Stelle bei Schmölders[1]), die ich eben desshalb, weil sie die fast allgemein herrschende Ansicht wiedergibt[2]), hier anführen will: „Ainsi les Arabes manquaient de toute doctrine qui eût pu sérieusement diriger les esprits vers les hauts problèmes de notre existence, lorsqu'ils reçurent le Coran et avec lui la doctrine d'un seul être suprême, spirituel, infini, et le dogme de l'immortalité de l'âme. La conscience humaine s'éveilla u. s. w.“ [3]) Was Schmölders sich wohl unter conscience denken mag? Sollte er wirklich geglaubt haben, dass die Araber vor dem Auftreten des Propheten dasselbe nicht besessen hätten!

Es dürfte an der Zeit sein, mit diesen vagen Urtheilen aufzuräumen und ohne Voreingenommensein die vorislamische Religion zu untersuchen — ich zweifle durchaus nicht, dass dann unser Urtheil über die religiösen Zustände der vorislamischen Araber ein anderes und besseres werden wird, als das bis jetzt herrschende.

Denn schon der Gedanke allein, dass aus ganz verkommenen Verhältnissen heraus auf einmal sich eine so ausgebildete und verhältnissmässig so hoch stehende Religion, wie der Islâm, hätte entwickeln und in so kurzer Zeit zur Alleinherrschaft aufschwingen können, ist ganz unnatürlich; ein so ausgebildetes, so consequent durchgeführtes System, wie es Muhammed gegeben hat, erforderte nothwendigerweise bedeutende Vorstufen, die bereits überschritten sein mussten; es erforderte empfängliche und für die Annahme vorbereitete Gemüther, die im Stande waren, diese Gedanken mitzudenken und die Erhabenheit der Ideen zu empfinden. Andrerseits ist unbegreiflich, dass ein geistig reich begabtes Volk, wie

---

1) Schmölders: essai sur les écoles philosoph. chez les Arabes p. 90.

2) Man vgl. auch Weil: Muhammed der Prophet p. 400.

3) Auf der vorhergehenden Seite behauptet Schmölders in einer der angeführten Stelle nicht ganz entsprechenden Weise: „Sant doute il y avait aussi parmi eux (les Arabes avant Mohammed) quelques tribus qui, adonnées à une sorte de sabéisme croyaient à la métempsycose, et partout à l'immortalité de l'âme, à l'existence d'un être suprême etc.

wir aus den uns aus jener Zeit überlieferten Dichtungen sehen — Dichtungen, welche in den unvergleichlichen Uebersetzungen Rückerts und andern auch den der arabischen Sprache Unkundigen erfreuen — dass dieses Volk in ethischer Hinsicht auf einer so niedrigen Stufe gestanden und einen so wenig religiösen Sinn gehabt haben soll, wie man gewöhnlich annimmt.

Stand doch auch das Judenthum gegen das Christenthum sehr zurück — aber erreicht das Judenthum nicht schon einen sehr hohen Grad religiöser Erkenntniss und bildet es nicht die Wurzel des Christenthums? Und während wir die Ueberzeugung haben, dass gerade eines der wesentlichsten Momente in der Culturentwicklung aller semitischen Völker die Höhe und Erhabenheit ihrer religiösen Anschauungen war, sollen da allein die vorislamischen Araber ausgeschlossen gewesen sein? sollen sie allein gegen ihre Stammesgenossen so zurückgestanden haben? Ich denke, man wird die Berechtigung aller dieser Einwürfe schon a priori zugeben und die Forderung gelten lassen, auf eine vorurtheilsfreie Erforschung der Cultur-, besonders der religiösen Verhältnisse der vormuhammedanischen Araber, und auf eine Sichtung der Anschauungen und Urtheile der durch den Islâm beeinflussten spätarabischen Schriftsteller hinzuarbeiten.

Und dies kann mit um so grösserem Rechte verlangt werden, da es eingestandenermaassen nicht allein diese ihre Beeinflussung durch den Islâm, der durch denselben entstandene Hochmuth ist, welcher sie an einer gerechten Betrachtung hindert, sondern noch viel mehr der Mangel an gesundem historischem Sinn, den sie mit den anderen semitischen Völkern theilen und der zu gross war, als dass sie im Stande gewesen wären, eine Mehrheit einzelner Thatsachen in ihrer durch eine Idee vermittelten Einheit aufzufassen und darzustellen. „Wollte man“, sagt Krehl[1]), „die kärglichen Nachrichten, welche uns die meisten arabischen Schriftsteller über die religiösen Zustände der vorislamischen Araber mittheilen, auf Treu und Glauben wörtlich annehmen, so würde diese alte Religion . . . . . nur ein grober, gedankenloser Fetischismus sein, der Geist und Herz leer liesse.“

Um einen festen Punkt für unsere Beurtheilung zu gewinnen, wenden wir uns jetzt zu der Aufzählung und Kritik der verschiedenen Ansichten, welche wir bei den arabischen Gelehrten über

---

1) Ueber die Religion der vorislamischen Araber.

die Form des Glaubens finden, deren Characteristik diese Blätter gewidmet sind. Fangen wir an mit al-Śahrastânî, der den Ruf hat, der „glaubwürdigste und besonnenste unter allen arabischen Philosophen“ zu sein, soweit sie sich über die vormuhammedanische Zeit ein Urtheil erlauben. In seinem kitâb-al-milal wa'l-niḫal (herausg. von Cureton) theilt er Seite 2 die Religionen ein in 2 Hauptklassen: *„in Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssecten und in solche, die ihrem eigenen Kopfe folgen und den philosophischen Systemen anhängen. Zu den Bekennern der Religionen in weiterer Bedeutung gehören die Magier, die Juden, die Christen und die Anhänger des Islâm; zu den Anhängern loser Meinungen und subjektiver Ansichten die dahritischen Philosophen, die Ṣabier, die Verehrer der Gestirne und Götzen und die Brahmanen“* (واهل الاهواء[1] والاراء مثل الفلاسفة الدهرية والصابية وعبدة الكواكب والاوثان والبراهمة). Von denselben spricht er S. 24: *„Zu denjenigen, welche weder eine Offenbarungsschrift, noch gesetzliche Bestimmungen und Satzungen haben, gehören die alten und dahritischen Philosophen, die Verehrer der Gestirne und der Götzen und die Brahmanen“* (وممّن ليس له كتاب ولا حدود واحكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والدهرية وعبدة الكواكب والاوثان والبراهمة).

Etwas ausführlicher kommt al-Śahrastânî auf die دهريّون zu sprechen im zweiten Theile seines Buches, in welchem er über die Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und die Anhänger der philosophischen Systeme sein Urtheil abgibt. Er eröffnet diesen Theil mit den Worten (p. 201): *„Es gibt irreligiöse, denkfaule Menschen, deren Denkvermögen ihnen durchaus keinen Nutzen bringt, die durch Vernunft und Speculation weder zu irgend einer religiösen Ueberzeugung, noch durch Nachdenken und Einsicht zur Annahme eines Lebens nach dem Tode geführt werden, indem sie sich an das sinnlich Wahrnehmbare halten, sich darauf verlassen und der Meinung sind, dass es keine Welt gebe ausser der,*

---

1) Der Ausdruck أَهْلُ الأَهْوَاءِ ist dem Ḳur'ân entlehnt; اهواء steht im Gegensatz zu عِلْم, wie subjektives Meinen zu objektivem Wissen; es findet sich z. B. Sur. 6, 119: وَإِنَّ كَثِيرًا لَيَضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ, wozu Beiḍ. bemerkt: بتشهّيهم من غير تعلّق بدليل يُفيد العلمَ.

welche ihnen Gaumengenüsse und Augenweide gewährt, und dass keine Welt jenseits der Sinnenwelt vorhanden sei; das sind die Naturalisten, die Dahriten, welche nichts Intelligibles annehmen" (فمن مُعَطِّلٍ بطالٍ لا يردّ عليه فكره براءة ولا يهديه عقله ونظره الى اعتقاد ولا يرشده فكره وذهنه الى معاد قد الف المحسوس وركن اليه وظن انه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى ولا عالم وراء عالم المحسوس وهولاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولا). Um allen falschen Ansichten vorzubeugen und uns keinen Zweifel darüber zu lassen, dass er hier die vorislamischen Araber im Sinne hat, versichert uns der persische Philosoph auf der folgenden Seite (mit Beziehung auf die Seite 1 Z. 6 erwähnte Klasse): *„er meine nicht diejenigen, welche ihr Wissen aus der Lichtnische der Prophetie empfangen, sondern nur diejenigen, welche in der früheren Zeit gelebt hätten."* Seite 432 endlich gewährt er der ausführlichen Darstellung unserer Sekte einen eigenen Abschnitt und nachdem er die Araber aus der Zeit der Unwissenheit (جاهلية) wiederum in zwei Klassen geschieden, in *die völlig irreligiösen und in diejenigen, welche wenigstens eine Art von religiöser Erkenntniss sich angeeignet haben* (ومنهم معطّلة ومنهم محصّلة نوعَ تحصيل), definirt er die دهريّون nach der negativen und positiven Richtung hin also: *„sie leugneten den Schöpfer, die Auferstehung und die Rückkehr (zu Gott) und behaupteten andrerseits, dass die Natur Leben schaffe und der dahr Seiendes vernichte"* (انكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المحيى والدهر المفنى). Die bereits im Anfange von uns angeführte Stelle des Ḳur'ân (Sur. 45, 23) erklärt er nach seiner Weise so, dass sie hinweise *„auf die sinnlich wahrnehmbaren Naturstoffe in der niederen Welt, und darauf, dass die Dahrijûn das Leben und den Tod lediglich als eine Zusammensetzung und Wiederauflösung jener Stoffe betrachteten* (wörtlich: *die Beschränkung des Lebens und des Todes auf u. s. w.), so dass das Vereinigende die Naturkraft und das Vernichtende der dahr sei"* (اشارة الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وقصر الحيوة والموت على تركّبها وتحلّلها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر).

Al-Śahrastânî bleibt nicht dabei stehen, dass er angibt, was sie glauben und was sie verwerfen — er sucht zugleich ihre Ansichten durch Ḳur'ânverse zu widerlegen und weist auf die Thorheit und Unhaltbarkeit derselben hin. Indem er den gewöhnlichen

kosmo-teleologischen Beweis antritt, schliesst er von dem Geschaffenen, das wir in der uns umgebenden Welt vor Augen haben, auf Gott als Schöpfer. Die Wechselbeziehung von Ursache und Wirkung sagt uns, dass das Dasein Gottes nothwendigerweise aus der Existenz der Welt erschlossen wurde, deren denkende Betrachtung den Menschen lehren müsse, dass sie nicht durch sich selbst entstanden sein könne und in Gott allein als dem Schöpfer des Alls ihre letzte und alleinige Ursache habe. In dieser weise und zweckmässig geordneten Welt nun herrsche ein Wille und so lehre die Anschauung der in ihr sichtbaren Ordnung zugleich, dass dieser Gott ein einiger sei; dieser einige Gott nun habe es in seiner Macht, in's Dasein zu rufen und zu vernichten, und wie er einerseits sterben lasse, so könne er andrerseits neu beleben. Diese Verquickung der beiden theils dem Aristoteles, theils dem Socrates zugeschriebenen Beweise findet er in den Worten des Kur'ân: أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ — أَوَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا خَلَقَ ٱللَّهُ:

„Haben sie nicht das Reich des Himmels und der Erde betrachtet, — haben sie nicht betrachtet was Gott geschaffen hat?“ Sur. 7, 184. 41, 8. 2, 19.

In der gewöhnlichen Weise der arabischen Philosophen weiss auch al-Śahrastânî sich weder über seinen Standpunkt zu erheben noch, indem er diesen für den einzig richtigen hält, das Rechte und Wahre in den übrigen zu würdigen. So übersieht er denn auch hier, dass es durchaus nicht logisch nothwendig ist, für alles Geschaffene einen Schöpfer zu statuiren; er übersieht vollständig, dass seine Forderung nichts weiter ist als ein Glaubenspostulat des Islâm, zu dessen Annahme er als ächter Muslim verpflichtet war und von dessen Wahrheit er auch vollständig überzeugt sein mochte; dass aber Glaubenspostulate niemals als wissenschaftliche Beweise gelten können. Ist denn für den Verstand als solchen die Uebertragung der Idee vom Kunstwerk und dem producirenden Künstler auf die Welt und einen mit Bewusstsein und Absicht handelnden Hervorbringer derselben etwa wahrscheinlicher als der Schluss aus dem Entstehen und Emporwachsen von Innen heraus, aus verborgenen Keimen und Trieben, wie wir es bei einzelnen Theilen der Welt, bei Pflanzen u. s. w. sehen, auf die natürliche Entwicklung des Ganzen?

Das erste ist die Lehre des Propheten — er betrachtet als ächter Supranaturalist die Welt so, wie sie existirt, als ein Pro-

dukt von Gottes Thätigkeit: so, wie sie steht, rührt sie von Gottes Hand her; erhalten wird sie nur von ihm; was entsteht und vergeht — Gott ist es, der den Befehl dazu von seiner Höhe herab gibt: der Regen, der die Saaten wässert, der Gluthwind, der sie vernichtet — sein Werk sind sie! Und so, wie er alles gemacht hat, liegt es auch in seiner Hand, das Geschaffene wieder aufzulösen und zu sich zurück zu nehmen.

Als Muslim stimmt Śahrastânî natürlich diesem Glaubensartikel bei; nichts berechtigt ihn aber, die philosophische Sekte, zu der nach ihm die vormuhammedanische Dahrijûn gehören, als geistig und wissenschaftlich beschränkt hinzustellen, weil sie nicht seiner Ansicht ist und nicht, wie er es thun muss, einen خالق annimmt. Gehen wir auf den letzten Grund zurück, so stehen beide Ansichten nicht über das „Was?“, sondern nur über das „Wie?“ des Entstehens und Vergehens mit einander im Gegensatz: während der Islâm sich den Akt des Entstehens auf übernatürliche Weise erklärt und überall ein höheres Eingreifen annimmt, bleibt der دهرىّ bei dem stehen, was er sieht, ihm ist die Welt stets sich selbst neuerzeugend; sie ist für ihn in einem fortwährenden Entwicklungs- und Auflösungsprocess begriffen und die Triebfeder dazu liegt in ihr selbst oder ist vielmehr die in ihr thätige Naturkraft الطبع[1]). Wenn der دَهْرِىّ von einem Hervorbringen und Entstehen spricht, so ist dies in der allgemeinsten Wortbedeutung ebenfalls ein خَلْق, ein Schaffen, aber ein unbewusstes und unabsichtliches, ausgehend von einem خالق, d. h. der unpersönlichen Naturkraft الطَّبْع. Diese ist von Ewigkeit her wirkend, hat keinen Anfang; von einem zeitlichen Beginn der Welt lässt sich also nach dieser Auffassung nicht reden — und gerade dieser Punkt ist es, über den al-Śahrastânî seine Missbilligung ausdrückt, wie wir es ersehen aus den Worten, die er der citirten Stelle folgen lässt (p. 432 bei Cureton): „*Eine andere Klasse von ihnen*“ — er spricht nämlich von den vorislamischen Arabern immer als von einer philosophischen Sekte, sagt stets الفلاسفة الدهريّة

1) Dasselbe Verhältniss, welches nach der Ansicht dieser Philosophen zwischen dem دهر und طبع einerseits und dem عالم andrerseits stattfindet, ist das zwischen Spinoza's natura naturans und natura naturata.

und stellt die übrigen Ansichten als species desselben genus dar — *„bekannte den Schöpfer und den zeitlichen Anfang der Schöpfung aus Nichts, leugnete aber die Auferstehung und die Rückkehr“* (وصنف منهم اقرّوا بالخالق وابتداء الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة) und weiter: *„Andere glaubten an den Schöpfer, den zeitlichen Anfang der Schöpfung und eine Art von Rückkehr des Menschen zu Gott, leugneten aber die Gottgesandten, beteten die Götzenbilder an und glaubten, dass diese einst in jenem Leben ihre Fürsprecher bei Gott sein würden u. s. w.“* (وصنف منهم اقرّوا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الاعادة وانكروا الرسل وعبدوا الاصنام وزعموا انهم شفعاء هم عند الله فى الاخرة لخ). Was aber diese Naturkraft eigentlich sei und auf welche Weise alles durch sie entstehe und bestehe, darnach fragen sie nicht und machen auch keinen Versuch zur Beantwortung dieser Frage; sie stehen in dieser Beziehung den gläubigen Muhammedanern ganz gleich, welche ja auch die bezüglichen Schwierigkeiten nicht lösen, sondern nur durch eine petitio principii umgehen. Ist auf diese Weise ein *δός μοι ποῦ στῶ* einmal gegeben, so ist es leicht, von da aus die Welt zu bewegen, resp. entstehen zu lassen. — Ich denke, die erste Ansicht ist mindestens eben so annehmbar als die zweite, vielleicht noch natürlicher, im Hinblick auf die dogmatischen Willkürlichkeiten, welche Muhammed zur Aufstellung seiner Schöpfungstheorie nöthig hatte. Wer sich vergewissern will, in welch anthropomorphischer Weise der Islâm Gott die Schöpfung ausführen lässt, der hat nur die darauf bezüglichen, aus dem Judenthum herüber genommenen, aber wunderlich gefälschten Stellen im Ḳur'ân oder die Traditionen zu lesen, welche z. B. in recht ausführlicher und für uns belehrender Weise al-Ṭabarî im ersten Bande seines grossen Geschichtswerkes mittheilt.

Dass nach jener Ansicht der دهريون nicht die Rede sein kann von einer Auferweckung der Todten, von einer Versammlung derselben zum Gericht und von ihrer Abführung an den Ort der Seligkeit oder an den der Verdammniss, wie es muhammedanische Lehre ist, braucht wohl kaum nachgewiesen zu werden. Erstens geht dies daraus hervor, dass sie nur mit solchen Sachen operirten, die sie vor Augen sehen und also deswegen, weil sie ausser der Erde nichts kannten, sich auch allen Urtheilens über irdische Dinge enthielten, zweitens, weil es für sie unmöglich war, auf natürlichem Wege die Weiterexistenz oder die Erneuerung des

Individuums als solchen nach seiner einmaligen Auflösung anzunehmen. Recht klar drückt der türkische Ḳamûs unter dem Artikel دهرى dieses aus: الدهرىّ دهرك بقاء وعدم فناسنى زعم واعتقاد ايدن محلده دينور كه آخرتى منكر اولور حيوان وانسان كيبان منزلنده در دهر ابدى البقاء ديرلر „*Thier und Mensch, so behaupten sie, sind wie Gras, nur der* دهر *dauert ewig*“. Gleich also, wie das einmal abgestorbene Gras nicht wieder als dasselbe aufblüht, obwohl die Gattung desselben niemals von der Erde verschwinden wird, so steht es auch mit dem Menschen — das Individuum stirbt und ist hin, wenn es eine Zeitlang gelebt hat, das genus Mensch aber wird weiter dauern, wird dauern, so lange der دهر dauert, d. h. ewig. Eine ganz ähnliche Erklärung gibt unter mehreren anderen auch Beiḍâwî zu Sur. 45, 23: قَالُوا مَا هِىَ إِلَّا حَيٰوتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا ٱلدَّهْرُ — dies erklärt er اى نكون امواتا نطفا وما قبلها ونحيا بعد ذلك او نموت بانفسنا ونحيا ببقاء اولادنا d. h. „*wir sind todt als Samentropfen (im Mutterschoosse) und noch vorher und alsdann leben wir*“ oder „*wir als Individuen sterben und leben nur weiter in der Fortdauer unserer Nachkommen*“.

Die anderen Erklärungen, welche der Commentator gibt, übergehen wir und fügen nur die letzte hinzu, welche lautet: ويحتمل ان ارادوا به التناسخ فانه عقيدة اكثر عبدة الاوثان „*es wäre möglich, dass sie darunter die Seelenwanderung verstehen, denn dieses ist der Glaube der meisten der Götzendiener*“. Es ist eigenthümlich, dass Beiḍâwî den dahriten den Glauben an eine Seelenwanderung beilegt, besonders, da al-Śahrastânî sie ausdrücklich als eine andere Gattung in seinem Berichte über die vorislamischen Araber hinstellt (p. 433): „Noch andere glauben an die Seelenwanderung (التناسخ) und behaupten, dass nach des Menschen Tode das Blut des Gehirnes sich mit einigen Theilen seines Körpers verbindet und aus dieser Verbindung der hâma entstehe, welcher alle hundert Jahre zum Grabe des Verstorbenen zurückkehre“ (ومن العرب من يعتقد التناسخ فيقول اذا مات الانسان او قُتِلَ اجتمع دم الدماغ واجزاء بنيته فانتصب طيراً هامة فيرجع الى راس القبر كلّ مائة سنة). Sollen wir annehmen, dass die, welche an die Seelenwanderung glauben, nur eine Abart der Dahriten gewesen seien und auf diese Weise die widersprechenden Ansichten beider ver-

einen? Aber dann wäre nicht zu begreifen, weshalb al-Śahrastânî die beiden, welche Beidâwî zusammenbringt, so streng von einander geschieden; denn dass er nicht Unterarten einer und derselben Gattung anführen wollte, geht aus der Schilderung der dritten Sekte hervor, welche unmöglich sich mit den dahriten vereinen lässt, vielmehr in ihren Anschauungen in direktem Gegensatz zu jenen steht (S. 433). Wir können nicht anders sagen, als dass wir hier einmal wieder eine von den Unklarheiten vor uns haben, an welchen die arabischen Berichterstatter so reich sind.

Es genügt übrigens, nachgewiesen zu haben, dass der Sinn von Sur. 45, 23 ein Leben des Individuums nach dem Tode nicht zulässt noch die Auferstehung, welche die Muhammedaner annehmen — dies ist unzweifelhaft und wird von den arabischen Exegeten allgemein bezeugt. Zu dem Zwecke führe ich nur noch den Artikel des muhîṭ-al-muhîṭ über دهرى an, der, wenn auch eine sehr moderne Quelle, doch aus den besten alten Schriftstellen seine Beweise holt. Er sagt: الدَّهْرِىّ ويُضَمُّ الملحد القائل ببقاء الدهر اى الذى يقول ان العالم موجودا ازلًا وابدًا لا صانع له وعليه فى سورة الأنعام وقالوا إنْ هى إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر ولا يشكل اعتقادهم المذكور بقولهم نموت ونحيا لدلالة على البعث المستلزم وجود الصانع لان الواو لمطلق الجمع فلا يتعيّن كون الحيوت بعد الموت كما لا يتعيّن كون المجئ زيدٍ بعدَ مجئ عمرٍو اذا قيل جاء زيد وعمرو.

Die einzelnen Nachrichten, welche sich noch hier und da bei den arabischen Schriftstellern finden, alle anzuführen, wäre nutzlos; sie enthalten im wesentlichen alle das Gleiche; alle begnügen sich, die Stelle des Ḳur'ân anzuführen und die bekannten und von den Exegeten angenommenen oder aufgestellten Erklärungen hinzuzufügen, ohne einen neuen Gedanken zu bringen; die Philosophen berichten meistens die Angabe al-Śahrastânî's und die Lexikographen citiren meist das Sammelwerk كليلت des ابو البقاء — fast alle aber stimmen in der Dürftigkeit und Unbestimmtheit ihrer Angaben überein. Verhältnissmässig das reichste Material gibt al-Śahrastânî an die Hand, dessen Notizen ich daher auch alle angeführt habe.

Hierbei muss ich mich gegen einen Vorwurf, der mir gemacht werden könnte, vertheidigen, nämlich den, dass ich von der Uebersetzung Haarbrücker's, der ich im übrigen gefolgt bin, in der Wiedergabe des Wortes دهرىّ abgewichen bin und seiner Substituirung eines unserer neuen philosophischen Ausdrücke mich nicht angeschlossen habe. Er selbst übersetzt zuerst Seite 3 Zeile 25 الفلاسفة الدهرية durch „fatalistische Philosophen", gibt aber unter den „Bemerkungen und Berichtigungen" an, dass richtiger „Materialisten" zu verstehen seien. Chwolson[1]), welcher in seinem Werke „Ssabier und Ssabismus" II. p. 416 die Uebersetzung Haarbrücker's acceptirt hatte, stimmt Seite 700 Anm. 3 der Correctur bei und bemerkt zugleich, dass Flügel in seiner Ausgabe des Hagi Chalfa I. p. 65 الدهريون durch κοσμικοι, materialistae wiedergibt. Fleischer tritt ebendaselbst II, 918 beiden Erklärungen entgegen: „weder Materialist noch Fatalist noch κοσμικος trifft das Wesen des Begriffs", doch fügt er hinzu, dass wir dafür in unserer Sprache kein entsprechendes Wort haben. „Man könnte für دهرىّ vielleicht mit Bildung eines neuen Wortes sagen Zeitvergötterer. Immer noch ein quidproquo, aber wenigstens ein berechtigtes, würde es sein, wenn man دهرىّ mit Naturalist übersetzte; denn in der That ist die nach der Vorstellung mancher Philosophen ewig zeugende und zerstörende Natur an die Stelle der orientalische دهر, דור getreten".

Dass unter den neueren Philologen über die Bedeutung und Wiedergabe dieses Begriffs geschwankt wird, ist nicht zu verwundern, da die Araber selbst, wenigstens die späteren, keine genügende Klarheit darüber gehabt haben und dadurch, dass sie die verschiedensten Sachen mit einander verwechseln, dem Irrthum selbst Vorschub leisten.

Wenn wir die Menge Uebersetzungen des in Rede stehenden Wortes einer näheren Prüfung unterziehen, so müssen wir die Uebersetzung „Materialist" sofort zurückweisen. Denn abgesehen davon, dass die Araber eine besondere Bezeichnung für diesen Begriff haben, nämlich الهَيُولَى oder الهَيُّولَى[2]) und sie dieses ohne Zweifel

---

1) Chwolson: Ssabier und Ssabismus. 2 Bd. St. Petersb. 1856.

2) Nicht Hîjoûlânîtes, wie Schmölders: essai p. 121 hat. Muhîṭ-

auch angewandt haben würden, wenn sie diese Sekte nennen wollten, muss sie vor allen Dingen desshalb fern liegen, weil sie etwas ganz anderes bezeichnet, als das Wesen der Sekte, die man دهريون nennt, zulässt. Dieses wird weiter unten klar werden. Uebrigens müssen wir zugeben, dass die Worte noch heutzutage alle Augenblicke verwechselt werden; und dass sie von den Arabern verwechselt worden sind, bezeugt Schmölders am angeführten Orte ganz ausdrücklich. Um das Resultat einer nachfolgenden Untersuchung bereits hier zu anticipiren, gestehe ich, dass mir „Naturalist" der einzige der Sache entsprechende Ausdruck zu sein scheint — wenigstens für die Stellen, für die Fleischer denselben hat aufstellen wollen.

Allerdings müssen wir eingestehen, dass ein anderes arabisches Wort sehr häufig durch „Naturalist" übersetzt wird und auch übersetzt werden muss, nämlich: طَبْعِيُّون. Wir scheinen also im Arabischen zwei Wörter für einen und denselben Begriff zu haben! und zwar in der philosophischen Sprache, wo es doch zur Erreichung der grösstmöglichen Klarheit durchaus nothwendig ist, mit einem Wort auch einen Begriff vollständig zu erschöpfen! Da es zu weit führen würde, sämmtliches Beweismaterial hier anzuführen, um so mehr, da der eigentlichen Aufgabe meiner Schrift gerade diese Untersuchung etwas ferner liegt, beschränke ich mich darauf, blos die Resultate, zu denen ich gekommen bin, hier kurz anzuführen. طَبْعِيُّون, طَبِيعِيُّون und طَبَائعيّون werden alle mit „Naturalisten" übersetzt. طَبْعِيُّون [1]) leitet sich als Nisbenbildung

---

al-muhîṭ sagt: الهَيُولَى والهَيُولَى بتشديد الياء مَضمومةً. Es ist das griechische ὕλη, zunächst aus der syr. Form ܗܝܘܠܐ arabisirt. Siehe Cast.-Mich. S. 220.

1) Das Verbum, von dem dieses nomen kommt, طَبَعَ bildet gewöhnlich den Gegensatz zu صنع; مَطْبُوع „mit etwas wie mit einem Stempel, einem Petschaft, einer Form u. dgl. ein- oder aufgedrückt, von Natur so oder so geeigenschaftet"; entgegengesetzt dem مَصْنُوع „künstlich gemacht, gekünstelt" heisst es also „natürlich, ungekünstelt, naiv"; später bedeutet es einfach „angenehm".

ab von طبع φύσις; nur insofern nach der Ansicht arabischer Philosophen dieses Wort die Stelle von دهر vertrat (cf. S. 15 Anm.), lässt sich die Nisbenbildung durch das deutsche „Naturalist“ wiedergeben. Anders ist es dagegen mit طبيعيّون und طبائعيّون; beide hängen zusammen mit طَبِيعة, pl. طبيعات oder طبائع *Natur, Wesen* (علم الطبيعات heisst Physik) und sind, wie Schmölders ganz richtig bemerkt, Uebersetzungen des griechischen *φυσικός*, so weit als dieses Leute bezeichnet, welche die Beschäftigung mit der Physik (der Naturwissenschaften) sich zur Hauptaufgabe gemacht haben. Die طبيعيّون sind *Naturforscher* und als solche ursprünglich durchaus nicht zu verwechseln mit *Naturalisten*. Jedoch gebe ich zu, dass im Orient nichts gebräuchlicher ist, als die Verwechselung dieser beiden Wort, wozu als drittes mit zu verwechselndes noch الهيولانى tritt. Es ist gut, dass es nicht mehr zu vertauschende ähnliche Begriffe gibt, so haben wir doch wenigstens unter dreien allein das richtige uns auszusuchen! Die Verworrenheit und Unklarheit der orientalischen philosophischen Schriftsteller ist eine unglaubliche. Grosses in diesem Punkte leistet al-Śahrastânî — auch al-ǵazzâlî stellt in dem angeführten Werke von Schmölders durchaus keinen klaren Unterschied zwischen دهريون und طبيعيون auf — esterer stellt auf Seite 201 die طبيعيون und die دهريون sogar ruhig neben einander in der Stelle وهولاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولا. Man könnte aus diesem Satze folgern und es ist auch gefolgert worden, das zweite sei die Erklärung des ersteren und nur zur näheren Specificirung oder Prädicirung des Begriffes hinzugesetzt, so dass es also hiesse: die ṭabîʿijiten nämlich die dahrijiten oder die dahrijitischen ṭabîʿijiten — wie könnte man aber damit die Stelle in Uebereinstimmung bringen, wo al-Śahrastânî (S. 202, l. 13 ff.) selbst folgenden Unterschied zwischen beiden aufstellt: ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود واحكام وهم الفلاسفة الدهرية. Dass der Philosoph hier von zwei verschiedenen Sekten spricht, denke ich, geht aus der letzten Stelle deutlich hervor, denn wozu macht er die genaue Trennung zwischen beiden, als damit sie nicht mit einander vermengt werden sollen? Man könnte vermuthen, dass an der ersten Stelle ein و zwischen طبيعيون und الدهريون ausgefallen sei und auf diese Weise die Conformität des Schrift-

stellers wahren — würden wir dieses einsetzen, so wäre wenigstens die Zweideutigkeit beseitigt.

Muss also an den letzterwähnten Orten دهرى durch *Naturalist* gemäss Fleischer's Angabe übersetzt werden — die Richtigkeit derselben wird später ganz unzweifelhaft sich darthun — so ist in der Stelle des Ḳur'ân, mit welcher wir unsere Abhandlung begannen, für دهر keine andere Bedeutung anzusetzen als *Fatum*. Nicht *Naturalisten*, sondern *Fatalisten* waren die vorislamischen Araber. Vor allem wird es nöthig sein, für diese Behauptung Beweise zu bringen — sind sie herbeigebracht und ist dadurch die Richtigkeit meiner Angabe bewiesen, so wird es leicht fallen, die Angaben der Philosophen und Lexikographen, die wir bereits in die Untersuchung hineingezogen haben, in ihrer Bedeutung und ihrem Werthe zu würdigen.

Zum Beweise, dass دهر bei den alten Arabern wirklich nichts anderes als das Fatum ist, werde ich Stellen aus den einzigen Originalquellen, die uns, abgesehen von dem Ḳur'ân, aus der alten Zeit überkommen sind, nämlich den alten Dichtern, anführen. Dadurch, dass wir die Dichter der vorislamischen Zeit durchforschen und aus ihren Sammlungen die auf die religiösen Verhältnisse ihres Zeitalters sich beziehenden Stellen, so weit sie für uns von Werth sind, herauslesen, wird es uns leicht sein, den Beweis, den anzutreten wir unternommen, zu führen. Man wird mir — davon bin ich überzeugt — von allen Seiten entgegenhalten, dass gerade aus diesen Quellen Beweise für eine religionsgeschichtliche Frage zu schöpfen, das trüglichste und undankbarste Geschäft sei. Viele bestreiten es sogar geradezu, dass hier für solche Untersuchungen irgendwie etwas passendes, richtiges und auf das Alterthum zurückgehendes zu finden sei; man vergl. nur Osiander: „Studien über die vorislamische Religion der Araber“ [1]) p. 464: „Aus der vorislamischen Zeit selbst besitzen wir allerdings noch einen reichen Schatz alter Poesie; allein so manchen Aufschluss uns auch diese Denkmäler über das Leben und Treiben des Volkes im Allgemeinen gewähren, so unergiebig sind sie doch gerade für Religionsgeschichte. Ueber einzelne religiöse Vorstellungen, namentlich über den Zustand nach dem Tode, finden sich in der Hamâsa bestimmte Andeutungen; aber für Kenntniss des Kultus und Götterglaubens selbst bietet sie gar nichts, so wenig als die Muallakât

1) ZDMG. VII, 463 ff. Lpz. 1853.

u. s. w.“ Man darf nur nicht suchen wollen, was man nicht finden kann; von etwas, von dem die alten Araber selbst nichts gewusst haben, werden sie uns nicht berichten können! In dasselbe Klagelied stimmt übrigens auch Renan: „Mahomet et les origines de l'islamisme“ [1]) p. 235 ein: „A peine trouve-t-on dans toutes les Muallakât et dans le vaste répertoire de la poésie antéislamique une pensée religieuse. Ce peuple n'avait pas le sens de choses saintes; mais, en revanche, il avait un sentiment très-vif des choses finies et des passions du coeur humain.“

Wie unrecht Ossiander mit jener Behauptung hat, hat bereits Krehl dargethan in seinem Werke über vorislamische Religion, wo er häufig z. B. Seite 6. 13. 25 u. s. w. Stellen aus alten Dichtern zum Beweis oder zur Begründung seiner Behauptungen citirt. Dass also in ihnen wirklich manche ihrer religiösen Anschauungen niedergelegt sind, wäre damit erwiesen. Und mit Recht betont de Lagarde in seiner Recension der Arbeit Ahlwardt's[2]), dass wir versuchen müssten, aus den Quellen uns ein Bild zu machen von der Gestaltung der alten semitischen Religionen; kann man daraus nicht schliessen, dass auch er die Ueberzeugung hegt, dass in den alten Dichterquellen wirklich solche Anschauungen zu finden seien? —

Doch ein anderer Einwurf könnte uns gemacht werden, nämlich der der Unächtheit aller uns angeblich aus dem Alterthum überkommenen Werke! — Es liegt mir fern, an diesem Ort die Frage nach der Aechtheit der alt-arabischen Dichter zu behandeln. Die Ansicht, welche sowohl Nöldeke[3]) als besonders Ahlwardt[4]) ausspricht, muss jetzt wenigstens jeder anerkennen. Nur eines möchte ich hinzufügen!

Es mag wahr sein, wie ja auch die beiden Kenner der altarabischen Gesänge behaupten, dass diese nicht die ursprünglichen Gedichte repräsentiren, sondern dass sie mit der Zeit mehr und mehr verändert sind; nichts desto weniger jedoch scheint mir die Alterthümlichkeit der Sprache, der Form, der ganzen Darstellungsweise, der grosse Abstand der Culturverhältnisse, welche uns in ihnen entgegentreten, von denen der späteren Zeit, ein genügen-

1) Renan: Études d'histoire religieuse. Par. 1857.

2) Ahlwardt: The six divans of the ancient Arabic poets.

3) Beiträge zur Kenntniss der alten Poesie der Araber. Göttingen. Einl. bes. IX ff.

4) Chalef el Achmar p. 20 ff.

der Beweis dafür zu sein, dass man nicht so frei mit den Gedichten geschaltet hat, als man wohl annehmen möchte. Wir finden an denselben einen Charakter, der von allen späteren Erzeugnissen weit verschieden ist; es ist ein ganz anderer Ton, der bei ihnen sich vorfindet; ganz andere Ideen und Lebensanschauungen bieten sich in ihnen uns dar. Unter diesen Umständen, denke ich, brauchen wir uns nicht zu scheuen, wenn wir das alt-arabische Leben kennen lernen wollen, auf die alt-arabische Poesie unsern Blick zu richten. Mag auch noch so viel verändert sein, so viel lässt sich mit Sicherheit behaupten und auch a priori voraussetzen, dass die Veränderungen sich nur auf Ersetzung eines den Muslims entweder unbekannten oder anstössigen Ausdrucks erstrecken, ferner auf Ausmerzung ganzer Gedichte, wenn sie den im Islâm veränderten Lebens- und Glaubensansichten oder dem Verständnisse Schwierigkeiten boten, vielleicht auch auf Einschiebung ganz neuer Verse, niemals aber solcher, in denen Gedanken sich vorfanden, welche im Islâm verpönt und von Muhammed selbst zurückgewiesen waren!

Nun haben wir gezeigt, wie sehr Muhammed gegen die Fatalisten eifert; bereits oben haben wir aus der Heftigkeit und der Energie seines Auftretens den Schluss gezogen, dass es eine sehr verbreitete und fanatische Lehre sein müsse, deren Anhänger er bekämpft — daraus schliesse ich, dass die Verse, welche Ansichten dieser Leute enthalten, sicher aus vorislamischer Zeit herrühren und den Volksglauben vor Eintritt des Islâm reproduciren, unmöglich aber von Späteren in die Diwane hineingefälscht sind.

Gehen wir nach der ausführlichen Begründung, warum wir unsere Belegstellen aus der alten arabischen Poesie hernehmen dürfen, an die Ausführung unseres Vorhabens, an den Nachweis, ob und mit welchem Recht wir دهر durch *Fatum* und also دهرىّ durch *Fatalist* übersetzen dürfen; wesshalb wir diese Fassung als die allein entsprechende für die vorislamische Zeit annehmen müssen. Ich leugne dabei nicht, dass die ursprüngliche Bedeutung von دهر *Zeit* gewesen ist und zwar *unendlich lange Zeit* und behaupte nur, dass dieser Begriff zuletzt in den des Fatum übergegangen sei. In der Bedeutung Zeit findet sich das Wort im Ḳur'an Sur. 76,1: هل اتى على الانسان حينٌ من الدهر لم يكن شيأً مذكورا *„ist nicht vorübergegangen an dem Menschen ein Moment der Zeit, wo er ein unbedeutendes Ding war?“* Es ist deutlich an dieser

Stelle zn erkennen, dass حين nur als Unterart von دهر angesehen wird, dass دهر der Oberbegriff ist, der unendlich viele حين in sich schliesst. Sehen wir unter den Lexikographen nach, so bezeugen diese die angegebene Thatsache vollständig. Muhîṭ-al-muhîṭ sagt: الدَّهْرُ الزمان الطويل والأمد الممدود *„die lange Zeit und der weit ausgedehnte terminus.“* In den كلّيات des ابو البقاء heisst es: (الدَّهْرُ) هو فى الاصل اسم لمدّة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه *„al-dahr ist dem Ursprung nach eine Bezeichnung für die Dauer der Welt von dem Beginne ihrer Existenz an bis zu ihrem Ende.“* Von dem Verfasser der taʿrîfâṭ fügt al-Bistânî hinzu; الدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد للحضرة الالهية وهو باطن الزمان [1] يتخذ الازل والابد *„und dadurch wird zusammengefasst die anfangs- und die endlose Ewigkeit.“*

Dieselbe Bedeutung finden wir in der Phrase على الدهر, welches *fortwährend, ohne Aufhören, ewig* bedeutet, eigentlich wohl *über die Zeit hinaus* bei verbis des *dauern, nicht aufhören* u. dgl., wie dies zahllose Beispiele bezeugen. Um aus der reichen Menge nur einige anzuführen, vgl. den diwan der Huḍailiten 2,4 oder Krehl: „Ueber die Religion der vorislamischen Araber“ S. 87 (arab. Text):

الا تلك المودّةُ لا تدوم

ولا يبقى على الدَّهْرِ النعيمُ

man vgl. ferner al-ṭabarî III S. ۴۳۴ lin. 11:

فسمّوا لنا من طحطح الناس عنكُمْ

ومن ذا الذى تُحنَى عليه الاصابع

وما زال منه قد علِمْتُم عليكم

على الدهر افضال يُرَى ومنافع

„So nennt uns denn einen Mann, welcher die Menschen vernichtete zu eurem Schutze und wer derjenige war, über den die

1) Richtiger يتحد, wie Flügel in seiner Ausg. der تعريفات hat.

Finger sich krümmten, und von dessen Seite niemals aufhörte, wie ihr wohl wisst, sichtbare Gunsterweisung an euch und Vortheilgewährung."

Auch على وجه الدهر scheint ebenso angewendet worden zu sein und auf die unendliche Zeit hinzuweisen, wie wir es z. B. sehen können in Abulfeda: Hist. anteislamica, herausg. von Fleischer p. 148: الدين الذى انتحله الصابيون اقدم الاديان على وجه الدهر, die Religion, welche die Ṣâbier bekannten, „fuit omnium in orbe terrarum antiquissima." (Fl.)

In der Bedeutung „Zeit" finden wir das Wort auch sehr häufig bei den alten Dichtern, man vgl. nur das herrliche Gedicht Ṭarafa 7 (etwas schwankend und von einer Bedeutung in die andere übergehend scheint mir Antara 26, 7 zu sein), fasst immer jedoch so, dass sie als eine bestimmte Macht darstellend gedacht ist; sehr selten ist es die Zeit allein, die Zeit an und für sich, die Zeit als Form der Anschauung, als Form des inneren Sinnes im Gegensatz zum Raume, sondern fast ohne Ausnahme wird sie personificirt als Glück oder auch Unglück verursachend, als der Menschen Dasein beherrschend und zwar so, dass es diesen unmöglich ist, dem, was sie verhängt, zu entgehen. Ist das nicht „Schicksal"?

Doch werde ich jetzt noch keine Erklärung abgeben, sondern diese erst dann folgen lassen, wenn ich meine Belegstellen angeführt habe. Dass mir natürlich nichts ferner liegt, als alle Beispiele, deren ich habhaft werden konnte, zu sammeln oder auch alle, die ich gesammelt, anzuführen, brauche ich wohl nicht zu versichern. Meine Absicht hier war nur, zwar ziemlich viele su geben, um die weite Verbreitung der Idee, deren Dasein ich nachweisen will, darzuthun, aber nur solche, die den verschiedensten Schriftstellern und Gedichtsammlungen entlehnt, in höchst prägnanter Weise das eigentlich charakteristische zur Darstellung bringen.

Zu den Angaben, die ich oben gemacht, vergleiche man Div. Huḏ. 2, 25:

فذلك ممّا أَحْدَثَ الدَّهْرُ أنّهُ

له كلّ مطلوبٍ حثيثٍ وطالبِ

Ganz denselben Ausdruck: *Das, was die Zeit herbeigeführt,* haben wir bei ʿurwa 27, 6:

وَلٰكِنَّ حَيْنَ المَرْءِ لا بُدَّ واقِعُ

فلا أنا مِمّا جَرَّتِ الحَرْبُ مُشْتَكٍ

فلا أنا ممّا أَحْدَثَ الدهرُ جازع

oder Ham. 288, 4:

والدهرُ يُحْدِثُ بعدَ المَرَّةِ الحَلا

Wie man nun sagt: die Zeit, die wirksame Zeit, das Schicksal führt herbei, so finden wir auch sehr häufig die Verbindung: das vom Schicksal herbeigeführte, die Führungen desselben, nämlich حوادث und حدثان. Verbunden sehen wir دهر mit حدثان, zum deutlichen Beweis, wie die beiden mit einander im Connex stehend gedacht sind z. B. Div. Huḍ. 116, 12:

وَالدَّهْرُ لا يَبْقى على حَدَثانِهِ [1]

بَقَرٌ بِناصِفَةِ الجِواءِ رُكُودُ

ظَلَّتْ بِبَلْقَعَةٍ وخَبْتِ سَمْلَقٍ

فيها يكون مَبِيتُها وتَرودُ

حَتّى كَأَنَّ مشاوِذًا رَبَعِيَّةً

او رَيْطَ كَتّانٍ لَهُنَّ جُلودُ

Dieselbe Redeweise findet sich Ham. 311, vorletzter Vers, wo es von einem zähen Greis heisst:

ولو أنّي لَبِثْتُ لَهُم قَليلًا

لَجَرُّونى إلى شيخٍ بطينِ

شديد مجامِعِ الكَتِفَيْنِ باقٍ

على الحَدَثانِ مُخْتَلِفِ الشُّؤونِ

1) Dasselbe miṣrâ' findet sich Mufaḍḍal. p. 14. 145ᵇ V. 16 des Codex.

In naher Beziehung stehend zu دهر kommt es vor Hārit Muʿallaka V. 25. 26:

فكأنّ المنونَ تَرْدِى بِنا أَرْ ...

عَنْ جَوْنًا يَنْجابُ عَنْهُ العَماءُ

مُكْفِهِرًّا على الحوادثِ لا تَرْ ...

تُرُهُ للدّهرِ مُوئِدٌ صَمّاءُ

Ferner kommt es vor Ham. 427, 3:

رَمَى الحدثانُ نِسْوَةَ آلِ حَرْبٍ

بمقدارٍ سَمَدْنَ له سُمُودَا

Aehnlich lautet es in der bereits oben angeführten Stelle bei Krehl: „Ueber die Religion der urislamischen Araber“ Seite 87.

Ganz genau wie حدثان kommt auch der Plural حَوادث von dem Singular حادثة vor, man vgl. Div. Huḍ. 72, 5:

ولَقَد تَوارَثنى الحوادثُ واحدًا

ضَرَعا صَغيرًا ثُمّ لا تَعْلونى

فَتَرَكْنَنى لمّا رأَيْنَ نواجذى

فى الرَوْق مِثْلَ مَعاوِلِ الزَيْتون

Der Commentator sagt zu der Stelle: تأتينى حادثةٌ ثُمّ تَأتينى أُخرى ثُمّ تَجِئُ وَأنا صَغيرٌ فما تَعْلونى.

Eine andere Stelle ist Ham. 376 V. 1:

نِعم الفَتَى فجعتْ به اِخْوانَه

يَوْمَ البقيعِ حَوادثُ الأَيّام

Aus diesem Verse darf man nicht den Schluss ziehen wollen, dass nicht vom *Geschick*, sondern nur von der *Zeit* die Rede sein

könne, weil in der gleichen Verbindung und Bedeutung, wie oben حوادث mit دهرٌ zusammenstand, so hier أيّام stehe. Jedoch habe ich bereits unzweifelhaft gezeigt, dass mit دهر der Begriff einer in ihm liegenden Macht verbunden sei, welche selbstwirksam Gutes oder Böses herbeiführt — und das ist eben das, was wir *Verhängniss* nennen! Weit eher also, als jener Schluss wäre der berechtigt, dass auch أيّام seine bloss zeitliche Bedeutung verloren, beziehendlich in diesem Falle aufgegeben und sich dem دهر assimilirt habe. Dass dies wirklich so ist, zeigen Beispiele, wie Div. Huḍ. 110, 1 ff.:

كلّ ٱمْرِئٍ بطَوالِ العَيْش مَكْذُوب

وكُلُّ مَن غالَبَ الأيّام مَغْلُوبُ

وكُلُّ مَنْ حَجَّ بَيْتَ اللهِ مِنْ رَجُلٍ

مُوَدٍّ فَمُدْرِكُهُ الشُّبّانُ والشِّيبُ

وكُلُّ حَيٍّ وَإِنْ طالت سلامَتُهم

يَوْمًا طَرِيقُهُمُ فى الشَّرِّ دَعْبُوبُ

Wenn man bei diesem Beispiele noch zweifeln könnte an der Wahrheit meiner Bemerkung, so ist folgende Belegstelle, die ich derselben Sammlung (Gedicht 16) entnehme, sicher im Stande, alle Bedenken zu zerstreuen. Das Gedicht beginnt:

أرِقْتُ فَبِتُّ لم أَذُقِ المَناما

ولَيْلِى لا أُحِسُّ له ٱنصِرَاما

لَعَمْرُكَ والمَنايا غالِبات

وما يُغْنِى التَّمِيمات ٱلْحِمَاما

لقد أَجْرَى لِمَصْرَعِهِ تَليد

وساقَتْهُ المَنِيَّةُ مِنْ أَدَاما

إلى جَدَثٍ بِجَنْبِ الجَوِّ راسٍ
به ما حلّ ثُمَّ به أقاما
أرى الايّام لا تُبْقِى كريمًا
ولا العُصْمَ الأوابِدَ والنّعاما

Einen deutlicheren Beweis dafür, dass ايّام nicht blos „Tage“ sondern einfach „Fatum“ bedeutet, lässt sich kaum verlangen; er ist um so deutlicher, da ايام hier nur als Synonymon vorkommt und vom Dichter blos desshalb gesetzt ist, um zu wechseln mit مَنِيّة, منايا u. s. w., bei welchen die Bedeutung des „Todesgeschicks“ und „Geschickes“ überhaupt ausser Frage gestellt ist. Ebenso finden wir ايّام Div. Huḍ. 19, 5. Ferner Ham. 395 V. 3.

لا تَهْلِكى جزعا فإنّى واثِقٌ
بِرِماحِنا وعَواقِبِ الأيّام

Das letzte وعواقب kann auch ohne allen weiteren Zusatz „Fügungen des Geschickes“ heissen, wie es z. B. vorkommt Div. Huḍ. 81, 10:

فلا تجزعوا إنّا أُناسٌ كَمثلكم
خَدَعْنا ونَجّتْنا المُنَى والعَواقِبُ
كُمُجْزِكم يَوْمَ الرجيع حِسابَنا
كَذَلِكُمُ إنَّ الخُطُوبَ نَوائِبُ

Der Schol. erklärt: والعَواقِبُ اى بقيّة من عيشنا ورُوِىَ نجّتْنا المنا اى الأقْدار والعواقب ايضا نجّتنا لانّا تذاكرنا عواقبَ الدهرِ بيننا وبينكم وأَسْدَيتم الينا خيرا لنُكافِئَكم به. Zu خطوب im 11. Verse vgl. auch Abulfedae hist. anteisl. p. 134: وكان بامرىء القيس قرحة قد طالت به وفى ذلك يقول ابياته التى منها

وبُدِّلْتُ قرحا داميا بعد صحّة

لعلّ منايانا تحوّلنَ ابؤسا

فمات امرؤ القيس بعد عوده من عند قيصر في بلاد الروم عند جبل يقال له عسيب ولما علم بموته هناك قال

أجارتَنا إنّ الخطوب تنوب [1]

وانّي مقيم ما اقام عسيب

Vgl. auch Ham. 109 V. 2:

ما تَعْتَرينى من خُطوبٍ مُلِمَّة

إلاّ تُشَرِّفْنى و تُعْظِمُ شانى

Der Scholiast bemerkt zu خطب: واصل الخطب الطلب يقال خطبت كذا فاخطبنى كما يقال طلبته فاطلبنى فكأنّه اراد اوائل ملمة واسبابا لها يطلبه و يقال هذا خطب امر عظيم وهذا خطب امر يسير.

Eine ganz ähnliche Erklärung gibt der Schol. zu der Stelle ʿUrwa 4, 4:

له خَلّةٌ لا يَدْخُلُ الحقُّ دونَها

كريمٌ أصابتْه خُطوبٌ تَجَرَّفُ

wo der Schol. خطوب einfach durch أُمور umschreibt. Einen Beweis dafür, dass ich خطوب recht gefasst habe, indem ich es übersetze durch „die vom Fatum herbeigeführten Erscheinungen“, gewährt eine Variante in der Hamâsa, wo derselbe Vers vorkommt p. 752, 1, nur mit der Veränderung, dass der Schluss lautet: كريم اصابته حوادثُ تجْرُف — Diese Vertauschung von خطوب und حوادث führt auf das Richtige — und was حوادث sei, haben wir bereits auseinandergesetzt.

In gleicher Weise steht نوائب z. B. Ham. 418, 2 oder نائبات Ham. 275, 2. Zuh. 4, 7, ebenso in dem schönen Trauergedicht der Barra auf ihren Vater ʿAbd-al-Muṭṭalib des Ibn Saʿd [2]):

1) Bei Slane a. IV. Var. المزار قريب.

2) Chrest. Arab. von Arnold p. 179. Mit ziemlich bedeutenden Var. findet sich dasselbe Gedicht bei Hisʿâm (herausgegeben von Wüstenfeld I. S. 10).

أَعَيْنَىَّ جُودا بِدَمْعٍ دِرَرْ
على طَيِّب الخيم والمعتصر
على ماجدِ الجَدّ وارى الزناد
جميل المحيّا عظيمِ الخطرْ
على شَيْبَة الحَمْد ذى المكرمات
وذى المجد والعزّ والمفتخر
وذى الحِلم والفضل فى النائبات
كثيرِ المَكارِم جَمّ الفخَرْ
له فضلُ مَجْدٍ على قومه
مُبينٍ يَلُوح كَضَوْءِ القَمَرْ
أتته المنايا فَلَمْ تُشْوِهِ
بصرف اللّيالِى وريْب القَدَرْ

Wir haben دهر bis jetzt blos betrachtet in der Verbindung mit solchen Wörtern, seien es verba oder substantiva, welche nichts weiter besagten, als dass dasselbe — aufgefasst als das Fatum — im Stande sei, etwas herbeizuführen, etwas eintreten zu lassen. Führt es ein Gutes oder Böses herbei? oder ist es unberechenbar? steht es sowohl in seiner Hand, Wohlthaten dem Menschen zuzufügen, als auch ihm Schaden anzuthun? Ham. 141, 4 ff. heisst es:

أَنْزَلَنى الدهرُ على حُكْمِهِ
من شامخٍ عالٍ الى خَفْضِ
وغالنى الدَّهْرُ بوَفْرِ الغِنَى
فَلَيْس لى مالٌ سِوَى عِرْضِى

أبكانِيَ الدَّهْرُ ويا رُبَّما

أَضْحَكَنى الدّهْرُ بما يَرْضِ

ebendaselbst S. 271 V. 2 infr.

ولا تُبْقِى صروف الدَّهْ...

..ر إنسانا على حالِ

Ham. 145, 5:

أَعانَ عَلَىَّ الدَّهْرَ اذ حَكَّ بَرْكَهُ

كَفَى الدَّهْرُ لو وَكَّلْتَه بِىَ كافِيَا

Ham. 383, V. 3:

بَزَّنى الدَّهْرُ وكان غَشُوما

بِأَبِيِّ جارُه ما يُذَلّ [1]

Ham. 406, V. 5:

وقفتُ على قَبْرِ ٱبْنِ لَيْلَى فَلَمْ يَكُنْ

وقوفى عليه غَيْرَ مَبْكَى وَمَحْزَعِ

عَنِ الدَّهْرِ فاصفحْ إنهُ غيرُ مُعْتِبٍ

وفى غيرِ مَنْ قد وَارَتِ الأَرْضُ فاطْمَعِ

In ganz ähnlicher Weise wird von dem دهر gesprochen Ham. 471 oder 472, 3:

. . . وغالهم

مِنَ الدّهْرِ أسبابٌ جَرَيْنَ على قَدْرِ

1) Wenn schon das Gedicht höchst wahrscheinlich von Ḥalaf-al-Aḥmar, also aus dem 2. Jahrh. d. H. stammt, so lässt es sich doch hier anführen, weil es einen Beweis gibt für die Zähigkeit, mit der die neueren Dichter an dem ihnen von den alten vorislamischen Dichtern überkommenen Material und deren Ideenkreis festhielten.

ferner 478, 461. 479 u. s. w. u. s. w. Es heisst 507, 1 ff:

والفَتى

لِلدّهْرِ والدّهْرُ ذو فُنُونِ

والعُسْرُ كاليُسْرِ والغِنَى

كالعُدْمِ والحَيُّ للمَنُون

Auf gleiche Stufe mit أيّام gestellt, finden wir es Tar. Muʿall. 66:

أرى المَوْتَ يَعْتامُ الكِرامَ ويَصْطَفِى

عَقيلةَ مالِ الفاحِشِ المُتَشَدِّدِ

ارى العَيْشَ كَنْزًا ناقصًا كُلَّ لَيْلةٍ

وما تَنْقُصِ الأيّامُ والدَّهْرُ يَنْفَدِ

Dîvân d. ʿAntara 26, 13 (cf. The Divâns etc. ed. by Ahlwardt p. ٥٣) heisst es:

تعالَوْا الى ما تَعْلَمون فإنّنى

أَرَى الدَّهْرَ لا يُنْجِى من المَوْت ناجيا

Der Chrest. arab. von de Sacy II p. ١٥٣ (قصيدة الاعشى V. 20) entnehme ich folgende Belegstelle:

أأنْ رَأَتْ رجلا أَعْشَى أَضَرّ به

رَيْبُ المنون ودَهْرٌ مُفْنِدٌ جَبِلُ

Dîvân d. Zuh. 4, 9 lesen wir (Ahlw. l. c. p. ٨١):

حَدِبٌ على المَوْلَى الصريكِ إذا

نابت عليه نَوائبُ الدَّهْرِ

ebenso 16, 59:

وَمَن لَمْ يَزَل يَسْتَحْمِل النَاسَ نَفْسَه

ولا يُغْنِها يَومًا مِن الدّهرِ يُسْأَمِ

Ebenso nun, wie دهر ursprünglich die Zeit heisst, aber dadurch, dass man sie als unendliche, als überdauernde dachte, in Folge dessen ihr eine gewisse Macht, eine Bestimmungsfähigkeit beilegte, so dass „Fatum“ der Hauptbegriff wurde, welcher in dem Worte lag, ebenso ist es mit زمان gegangen, dessen Bedeutung „Zeit“ ebenso wenig abgeleugnet werden kann, wie die des Uebergangs in „Geschick“. Vielleicht ist diesem letzteren زمان keine weitere Wichtigkeit und kein anderer Ursprung beizulegen, als dass es die Aufgabe hat, überall da, wo der Dichter wechseln wollte oder unter dem Verszwang litt, دهر zu vertreten; als Synonymon von demselben in der zeitlichen Bedeutung legte man die Synonymität in der fatalistischen ihm bei — später ist es denn einfach nach Analogie von دهر behandelt worden. Um für die Bedeutung „Zeit“ aus der unendlichen Zahl nur ein Beispiel anzuführen, wähle ich Zuhair Divân 4, 1. 2 (ed. Ahlw. p. ٨١):

لِمَنِ الدِيارُ بِقُنَّةِ الحِجْرِ

أَقْوَيْنَ مِن حِجَجٍ ومِنْ شَهْرِ

لَعِبَ الزَّمانُ بِها وغَيَّرَها

بَعدى سَوَافِى المُورِ وَالقَطْرِ

Mit Willen habe ich diese Stelle angeführt, weil aus ihr bereits der Uebergang aus der Bedeutung „Zeit“ in die „alles zerstörende Macht der Zeit“ hervorleuchtet. Nachdem dieser Uebergang einmal stattgefunden und das Wort auf diese Weise dem دهر assimilirt war, war es ein leichtes, auch den letzten Unterschied aufzuheben und die beiden Wörter ganz gleich anzuwenden. Für die Bedeutung „Fatum“ von زمان führe ich folgende Beispiele an. Ham. 375 V. 1. 2 heisst es:

نَهِلَ الزَّمانُ وعَلَّ غيرَ مُصَرَّدِ

مِنْ آلِ عَتّاب وآلِ الأَسْوَدِ

مِنْ كلّ فَيّاضِ اليَدَيْنِ إذا غَدتْ
نَكْباءُ تُلْوِى بالكَنيفِ المُوصَدِ

in ähnlicher Weise heisst es Ham. 430 V. 4:

أَخَنَى على واحِدِى رَيْبُ الزمانِ وما
يُبْقِى الزمانُ على شَىْءٍ ولا يَذَرُ

Der bei زمان nachgewiesene Bedeutungsübergang findet auch bei حين statt; es ist eigenthümlich, dass drei so verschiedene Wörter wie دهر, زمان und حين nachher so mit einander vertauscht werden. Ueber den Unterschied und die Verwechslung dieser drei spricht ʾAbû-l-bakâ in seinem كلّيات unter dem Worte دهر — وقال ابو يوسف ومحمد هو يستعمل بمعنى الحين ويناوبه فيكون له حكمه والحين يقع على ستة اشهر معرفا ومنكرا الا ان هذه المدة اعدل محامله لكونه وسطا كما فى قوله تعالى تُؤْتِى أُكُلَها كلَّ حينٍ قال ابن عبّاس المراد ستة اشهر وقد يذكر ويراد به مدة قصيرة كوقت الصلاة كقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ويذكر ويراد به اربعون سنة كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر على قول بعض المفسرين فالحق بالموضوع لهذه المدة وهو لفظة ستة اشهر حتى لم يزدد قدره بالتعريف بل هو والمنكر سيان لان ما كان معرفا وضعا اوعرفا يستوى فيه لام التريعف وعدمه لان فائدة للام التعريف وهو معرف فى نفسه عرفا فكان كالمعرف وضعا والزمان فى الاستعمال يناوب الحين معرفا ومنكرا حتى اريد بالزمان ما اريد بالحين وقد اجمع اهل اللغة على ان الزمان الطويل من شهرين الى ستة اشهر والازمنة تصرف الى الكلّ عرفا وهو العمر وكذا الدهور والسنين هذا عندهما لان الالف واللام فيها للجنس اذ لا معهود لها والايام تصرف الى الاسبوع والشهور الى السنة تقديما للعهد على الجنس لئلا يلغو حرف التعريف بغير ضرورة والمعهود فى الايام هو السبعة وفى الشهور اثنا عشر شهرا لان حساب الايام ينتهى بالاسبوع والشهور بالسنة u. s. w.

Dass حَيْن (wohl zu unterscheiden von حِين) auch die Bedeutung „Verhängniss“ hat geht aus folgenden Beispielen klar hervor. Bereits oben haben wir angeführt ʿUrwa ibn alward 27, 6:

ولكنّ حَيْنَ المرء لا بدّ واقعُ

فلا انا مِمّا جرّتِ الحربُ مشتكٍ

ولا أنا ممّا أحدثَ الدهرُ جازع

Das Geschick ist unentfliehbar, so, wie es bestimmt ist oder vielmehr so, wie das Geschick selbst es bestimmt, trifft alles ein — seine Erfüllung ist eine nothwendige. Dieser Anordnung gegenüber vermag der Mensch nichts auszurichten — ihm bleibt nichts übrig als sich zu fügen — also: die unbedingte Ergebung und Unterordnung ist der Kernpunkt der religiösen Erkenntniss vorislamischer Zeit. Der Beweisstellen sind zu viele, als dass wir sie alle anführen könnten, nur eine möge neben der oben bereits citirten hier noch Platz finden. Hamâsa 44, 1 heisst es:

أقولُ لها وقد طارَتْ شَعاعًا

من الأبْطالِ وَيْحَكِ لا تُراعِى

فإنّكِ لَوْ سَأَلْتِ بقاءَ يومٍ

على الأَجَلِ الذى لَكِ لَمْ تُطاعى

فَصَبْرًا فى مَجالِ المَوْتِ صَبْرًا

فما نَيْلُ الخُلودِ بمستطاعِ

ولا ثَوْبُ البقاءِ بِثَوْبِ عِزٍّ

فَيُطْوَى عَن أَخِى الخَنَعِ اليَراعِ

سبيلُ الموت غايةُ كُلِّ حَىٍّ

فَداعيه لِأَهْلِ الأرضِ داعِ

ومَن لا يُعْتَبَطْ يَسْأَمْ ويَهْرَمْ

وتُسْلِمْهُ المَنُونُ الى انْقِطاعِ

Ham. 125, 1 ff. finden wir den gleichen Gedanken ausgedrückt:

تَعَزَّ فَإِنَّ الصَّبْرَ بِالْحُرِّ أَجْمَلُ
وَلَيْسَ على رَيْبِ الزَّمانِ مُعَوَّلُ
فَلَوْ كان يُغْنِى أَنْ يُرَى المرءُ جازِعًا
لِحادِثَةٍ او كان يُغْنِى التَّذَلُّلُ
لكان التَّعَزِّى عند كُلِّ مُصِيبَةٍ
ونائِبَةٍ بالْحُرِّ أَوْلَى وأَجْمَلُ
فكيف وكُلُّ لَيْسَ يَعْدُو حِمامَه
وما لِامْرِئٍ عمّا قَضَى اللّه مَزْحَلُ

In dem letztcitirten Verse sehen wir حِمام wechseln mit ما قضى الله; es ist einfach mit „Geschick“ zu übersetzen, wird gar häufig speciell für „Todesgeschick“ gesetzt, ist aber nichts weiter als ein wechselnder Ausdruck für die grosse Menge von Wörtern, die wir in vorislamischer Zeit für diesen Begriff haben. Die grosse Zahl derselben kann zum Beweise für die weite Verbreitung und Anwendung dieser Ansicht dienen. Muḥîṭ-al-muḥîṭ sagt über حمّ, von dem حِمام sich ableitet: حَمَّ التنّور يحُمّه حَمًّا سجره . واشحمَهُ اذابها . والماءَ سَخّنه وارتحالَ البعير عجّله . واللّه لهُ كذا قضاهُ لهُ . والامرُ فلانًا اهمّهُ . وحَمّ حمّهُ قصد قصدَهُ . وحُمَّ الامرُ على المجهول حمًّا قُضِىَ . والحِمام قضاءُ الموت وقدَرُهُ . ومنه قول ابن رواحة العبسّى هذا حمام الموت ويُحْتَمَل أن يكون معناهُ هذا الموت المقضىُّ المقدّر. Die Annäherung an die Bedeutung „Todesgeschick“ finden wir Lebîd. Mu'all. V. 56:

تَرّاكُ أَمْكِنَةٍ إذا لَمْ أَرْضَها
أَوْ يَرْتَبِطْ بَعْضَ النفوسِ حِمامُها

In gleicher Weise Ham. 406, ein Vers, der uns keinen Zweifel darüber lässt, dass wir es hier zu thun haben mit dem Tod, jedoch nicht mit dem Tod an und für sich, sondern mit der Todesmacht, dem Tod als etwas vom Schicksal bestimmten, der Todesmacht:

أَخِلّاءُ لَوْ غيرُ الحِمامِ أَصابَكم
عَتَبْتُ ولٰكِنْ ما على الموتِ مَعْتَبُ

حمام steht hier im Parellismus mit مَوْت und dass ich Recht habe, dieses in der angegebenen Weise zu fassen und حمام danach zu bemessen in seiner Bedeutung, beweist die Variante Ham. 464, 1, wo der Vers in folgender Fassung wiederkehrt:

أَخِلّاءُ لَوْ غيرُ الحِمامِ أصابكم
عتبتُ ولٰكن ما على الدَّهْرِ مَعْتَبُ

Wenn موت und دهر so die Stellen vertauschen können, wie dies hier geschieht, so ist daraus selbst schon klar, ohne dass es erst genauer erwiesen zu werden brauchte, dass sie dem Begriffe nach etwas gemeinsames in sich schliessen. Jedoch um mich in diesem wichtigen Punkte keiner Unterlassung schuldig zu machen und den Beweis, dass مَوْت wirklich nach der Darstellung der alten Araber ein fatalistisches Moment in sich schliesse, auf diese Weise abzubrechen, werde ich noch einige Stellen hinzufügen, aus denen das Gesagte in unverkennbarer Weise zum Vorschein tritt. Div. Huḍ. 117, 5. 6 lesen wir:

يُزِلُّ النُّسُورَ المَصْرَحِيَّةَ بعْدَ ما
دَنَوْنَ اليه باسِطاتِ القوادِمِ
إذَنْ لأَصابَ المَوْتُ حَبَّةَ قلْبِهِ
فما إن بهذا الموتِ من مُتعاجِمِ

ebendaselbst 23, 1 f.:

أَعَبْدُ اللّٰهِ يَنْذُرُ يا لَسَعْدِ

دَمِى إِن كان يَصْدُقُ ما يقولُ

متاما تَلْقَنى وَمَعِى سلاحى

تُلاقِ المَوْتَ لَيْسَ له عَدِيلُ

Auch Ham. 156, 2 ff. finden wir einen Ausspruch über die Unentfliehbarkeit dieses Todesgeschickes:

فَلَلْموتُ خَيْرٌ لِلْفَتَى من قُعودِه

عديمًا ومن مَوْلًى تَدِبُّ عَقارِبُهْ

ونائِبةِ الأَرْجاءِ طامسةِ الصُّوَى

خَدَت بأَبِى النَّشْناشِ فيها رَكائِبُه

لِيَكْسِبَ مَجْدًا او لِيُدْرِكَ مَغْنَمًا

جزيلا وهذا الدَّهْرُ جَمٌّ عجائِبُهْ

وسائلةٍ بالغيبِ عَنِّى وسائلٍ

ومَنْ يَسْأَلُ الصُّعْلُوكَ أَيْنَ مَذاهِبُهْ

فَلَمْ أَرَ مِثْلَ الفَقْرِ ضاجَعَهُ الفَتَى

ولا كَسَوادِ اللَّيْلِ أَخْنَقَ طالِبُهْ

فَعِشْ مُعْدِمًا أَوْ مُتْ كَرِيمًا فَإِنَّنِى

أَرَى المَوْتَ لا يَنْجُو من المَوْتِ هارِبُهْ

و لَوْ كان حَىٌّ ناجِيًا مِن مَنِيَّةٍ

لَكَان أَثيرا حِينَ جَدَّتْ رَكائِبُهْ

Durch den Islâm beeinflusst ist vielleicht die Stelle, welche wir Ham. 412, 3. 4 finden und welche einen ähnlichen Gedanken ausdrückt, wie die vorhin angeführte:

وقد كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أُمَلَّاكَ حِقْبَةً

فحال قَضَاءُ اللهِ دُونَ رَجائِيا

أَلا لِيَمُتْ مَنْ شاءَ بَعْدَكَ إِنَّما

عَلَيْكَ مِنَ الأَقْدَارِ كانَ حِذارِيَا

nicht als ob أَقدار nur islâmisch sein könnte, denn dieses findet sich auch an den Stellen wieder, die recht gut in der Zeit vor Muhammed aufgeschrieben sein können; man vgl. nur Ham. 423, Comment. Z. 12 f.:

لعمرك ما أُبالى حين جُرّت

علىّ الحرب بالقدر المُتاح

(متاح in der Bedeutung „vom Schicksal bestimmt“, findet sich häufiger, man vgl. unter anderen Huḍ. Div. 2, 11 أُتيح له يوما); ferner Ham. 381, 1:

أَبَى القَتْلُ إِلَّا آلَ صِعَّةَ إِنَّهم

أَبَوْا غيرَه والقَدْرُ يَجْرِى إِلَى القَدْرِ

desgl. Ham. 472. Die von قدر nicht weniger häufig vorkommende gebildete Form مِقْدار sehen wir z. B. Ham. 427, 3:

رَمَى الحَدَثانُ نِسْوَةَ آلِ حَرْبٍ

بِمِقْدارٍ سَمَدْنَ له سُمودا

Durch alle diese Beispiele, die ich angeführt habe, lässt sich erweisen, dass die alten Araber wirklich an ein Schicksal, das über die Welt erhaben war, das sie beherrschte, sie leitete und dem die Menschen nicht entfliehen könnten, geglaubt haben. Um die Aufführung der Wörter, durch welche sie diese „Schicksalsmacht“ auszudrücken pflegten, ziemlich vollständig zu machen, darf ich vor allen Dingen diejenigen nicht vergessen, welche verhältnissmässig am meisten von ihnen gebraucht wurden und welche

ihrer Wurzelableitung nach genau dem griechischen *εἱμαρμένη* etc. entsprechen, ich meine die von مَنَى gebildete Formen; wir sehen hier fast unterschiedslos angewandt die Formen مُنى, مَنِيَّة, مَنَايَا, منا, منون. Abgeleitet sind alle diese von dem verb. مَنَى[1]), welches in der Bedeutung „bestimmen" mit dem pass. مُنِيَ vorkommt. Zu dieser Bedeutung vgl. Div. Huḍ. 107, 19 ff.

يَسُلُّونَ السُّيُوفَ لِيَقْتُلُونِى
وقد أَبْطَنْتُ مُحْدَلَةً شِمَالِى
وفى قَعْرِ الكِنانةِ مُرْهَفَاتٌ
كَأَنَّ ظُبَاتِها شَوْكُ السَّيالِ
مَنَتْ لَكَ أَنْ تُلاقِيَنِى المَنَايا
أُحادَ أُجادَ فى شَهْرِ الحَلالِ
وما لَبِثُ القِتالِ اذا ٱلْتَقَيْنا
سِوَى لَفْتِ اليَمِينِ عَلَى الشِمَالِ

---

1) Die ursprüngliche Bedeutung von منى ist die des „Trennens, Theilens", vgl. das aethiop.; diese geht über in die „in besondere Theile vertheilen, fest bestimmen"; daher مَنِيَّة „das Zuertheilte".

Immerhin interessant ist es, dass auch der griechische Namen des Schicksals (bez. der Schicksalsgöttin: *Εἱμαρμένη*) mit *μείρομαι* „zutheilen" zusammenhängt und dass *Μοῖρα* und *Αἶσα*, die Bezeichnungen der Schicksalsgöttin, soviel wie das „Zugetheilte, Zugemessene" bedeuten, also = مَنِيَّة. Ueberhaupt bietet der bei den Griechen sehr ausgebildete Glaube an das Fatum, der neben dem Glauben an die Götter, wie bei den Arabern, nebenherging, sehr viele interessante Analogieen mit dem arab. Glauben. Das Schicksal war nach der Anschauung der griech. Dichter das oberste Naturgesetz und die Götter sind dessen völlige Vollstrecker, so dass die Ausführung der Schicksalsbeschlüsse von ihnen abhing, schon desshalb, weil sie es als gegen die Natur des Schicksals seiend ansehen, persönlich einzugreifen; z. B. *μοῖρα θεῶν* Il. 17, 321. Vgl. Preller: Mythologie der Griechen I, 432 ff.

Die Form مُنى findet sich häufiger, z. B. Ham. 433, 4:

وأعلَمُ أنْ لا زَيْغَ عمّا مُنى لَها

Div. Huḍ. 81, 10:

فلا تَجْزَعُوا انّا أُناسٌ كَمِثْلِكم

خدعنا ونجّتْنا المُنى والعَواقب

Um nicht gezwungen zu sein, durch eine zu grosse Zahl von Belegstellen von Ableitungen des Verbums منى — die fast bei jedem alten Dichter auf jeder Seite uns begegnen — noch mehr Raum zu füllen, als jetzt bereits durch die Ausschreibung der Verse hinweggenommen ist, werde ich mich begnügen, nur einige der besonders wichtige Stellen hier anzugeben. منيّة findet sich Tar. Muʿall. V. 57. Div. Huḍ. 2, 1—4; 16, 2. 3. 51, 2. ʿUrwa ibn alward 3, 21. Ham. 157, 4. Zuh. Muʿall. 54. ʿAnt. 13, 7. ʿAnt. 19, 17. 18. 20. ʿAnt. im Kitʿab-al-aġânî (Bulaḳer Ausgabe) II, 150 l. 10 infr. u. s. w. u. s. w. — أُمّ قَشْعَم in gleicher Bedeutung Zuh. Muʿall. V. 37. خُطّة im Div. Hud. 18, 18.

Fassen wir, um einen freien Ueberblick zu gewinnen, alles das, war wir gefunden, noch einmal zusammen. Wir sehen, dass Muhammed im Ḳurʾân gegen Leute, welche dem Glauben an den دهر anhängen, zu Felde zieht. Weil wir nun, obwohl ja einige Fälschungen in diesem Buche vorgekommen sein sollen (man vgl. nur Weil: „Muhammed der Prophet“ p. 350), doch annehmen dürfen, dass solche grossartige Einschaltungen und Verdrehungen[1]) bei dem Eifer, der bei den ersten Muhammedanern sich in der treuen Wiedergabe des von Muhammed gesprochenen Wortes zeigt, nicht vorgekommen sein können, so sind wir berechtigt, die Existenz des von dem Propheten gerügten oder zurückgewiesenen Glaubens anzunehmen. Auf diese Weise haben wir eine Basis gewonnen, die fest und unerschütterlich ist, zu deren Ausbau aber wir von den verschiedensten Seiten Material herbeischaffen mussten. Um dies zu können, wandten wir uns zuerst an die Philosophen und Commentatoren und führten ihre Ansichten über das Bestehen einer solchen religiösen Vorstellung vor der Zeit des

1) Dies bezeugt Nöldeke: Gesch. des Qorâns. Gött. 1860.

Islâm an — setzten aber hinzu, dass wir es mit durchaus trüben Quellen zu thun hätten, dass für die Richtigkeit ihrer Angaben von vorn herein sich nicht bürgen lasse. Hierzu gaben wir unsere Beweise.

Das wichtigste Hülfsmittel boten, wie wir zeigten, im Gegensatz zu der fast allgemein angenommenen Ansicht die Dichter aus der vorislamischen Zeit — ihre Werke sind es, aus denen wir schöpfen mussten, um zu einem klarrn Einblick in das Wesen der vorislamischen Religionszustände zu gelangen.

Vergleichen wir die verschiedenen Quellen, die wir angeführt haben, so fällt uns sofort ein grosser Widerspruch zwischen den einzelnen in's Auge. Muhammed streitet Sur. 45 gegen die Ansicht, es existire nur ein irdisches Leben und nur der Dahr vernichte. Der Glaube, der bisher in Arabien geherrscht und die Sinne der Beduinen gefangen genommen hatte, müsse aufhören und an seine Stelle der Glaube an den allmächtigen Gott (الله) treten [1]). In unzählichen Abschnitten führt der Prophet aus, dass Gott es sei, welcher Leben und Tod bringe und dass er die hier Gestorbenen zu einem anderen Leben versammle. Weil dieser Gedanke sehr oft im Ḳur'ân wiederkehrt, so hatten wir Grund, daaus den Schluss zu ziehen, dass jene von ihm getadelte Ansicht sehr weit verbreitet gewesen sei und viele Araber vor ihm — wenn nicht alle vollkommen beherrscht habe! Dass sie allgemein verbreitet gewesen sei, konnten wir aus der grossen Menge von Stellen der verschiedensten Dichter der alten Zeit belegen, die fast alle ausnahmslos diese Ansicht hegen — finden wir bei irgend einem eine solche Stelle nicht, so, glaube ich, müssen wir dieses für Zufall erklären, — besonders da keiner gegen diesen Glauben opponirt. Das Fatum ist bei ihnen der Gegensatz zu dem freien Willen des Menschen, es ist die in der Natur der Dinge liegende Nothwendigkeit, das unabänderliche Gesetz, die in äusserster Gleichmässigkeit sich bewegende Ordnung. Gegen das Fatum gibt es kein Anstreiten; wie es einmal bestimmt ist, so

1) Dass im Islâm trotzdem der Glaube an ein Fatum sich nicht ganz austilgen liess (vgl. z. B. Mutanabbî 149, 19. 181, 32. 185, 28. 29), beweist nichts weiter als die Zähigkeit, mit der die Araber dieser Lehre trotz des Verbots des Propheten immerfort anhingen — besonders bei den Dichtern zu entschuldigen, die sich an den alten bildeten — vielleicht auch der Umstand, dass dieselbe dem Wesen nach sich nicht recht mit dem Islâm vereinigen lässt.

tritt alles ein; es stellt den subjektiven Idealen und den Forderungen des persönlichen Willens eine unüberwindliche Schranke entgegen. Ergebung und nur Ergebung in das unabänderliche Walten des Geschicks — so lautet die Glaubenslosung in vormuhammedanischer Zeit, wie sie Ergebung in den unabänderlichen Willen Gottes lautete zur Zeit des Islâm.

Ganz im Gegensatz zu dieser allgemeinen Glaubensvorstellung, von der uns die Dichterstellen und die Worte des Ḳur'ân Zeugniss geben, sprechen al-Śahrastânî in seiner Ausführung über die Religion der Zeit der „Unwissenheit" und ebenso die späteren Commentatoren des Ḳur'ân und Lexikographen, nicht von dem Glauben an den Dahr als einem allgemein unter den Arabern der vorislamischen Zeit verbreiteten religiösen Momente, sondern sie machen die دَهْرِيُّون sofort zu einer Sekte unter vielen anderen des Heidenthums; und zwar ist es, wie man sieht, nach ihrer Darstellung weniger eine religiöse, als eine philosophische Sekte. Obwohl diese beiden Standpunkte sicher bei den späteren Arabern nicht so streng geschieden sind, wie es heutzutage geschieht und geschehen muss, so unterliegt es jedoch keinem Zweifel, dass eben an unserer Stelle bei al-Śahrastânî von philosophischen Problemen die Rede ist. Diese auf die vorislamische Zeit zu übertragen, ist unstatthaft.

Erregt uns schon der Umstand Bedenken, dass wir bei den Naturvölkern, wie die Beduinen es waren, bereits eine so ausgedehnte Erkenntniss suchen sollten, dass sie sogar im Streite darüber mit einander lagen und verschiedene Vorstellungen hegten, nach deren Charakteristikon sie sich benannten, so thut dies noch mehr die Höhe der Probleme, mit denen sie sich bereits nach der Ansicht der Philosophen abgegeben haben sollen. Forschen wir nach dem Ausgangspunkt dieser Angabe des al-Śahrastânî, so berührt es uns wunderbar, dass Schmölders[1]), der doch, wie wir oben gezeigt haben, ein sehr herbes Urtheil über vorislamische Culturverhältnisse fällt, den Passus des al-Śahrastânî über die دهريّون *vor* Muhammed ganz ruhig anführt unter den Ansichten der spätarabischen Philosophen und sie identificirt mit einer spätphilosophischen, nicht religiösen Sekte gleichen Namens.

1) Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842.

Wenn schon einem besonnenen Forscher dieser lapsus nicht hätte begegnen dürfen — wenn schon es unerhört ist, dass er eine Beschreibung, die ausgesprochener Maassen nur gelten soll von der Zeit der vormuhammedanischen Araber, zur Charakterisirung einer spätern Philosophenschule verwendet, so lässt sich ein Milderungsgrund nur in dem Umstande finden, dass die beiden Berichte, der, den Schmölders auszuführen hatte, und derjenige des al-Sahrastânî, den er zur Ausführung herbeizieht, so grosse Aehnlichkeit mit einander haben, dass er glauben konnte, es gälten beide Schilderungen einer und derselben Klasse von Menschen. Die Stelle, auf der Schmölders fusst, ist die von al-Ǵazzâlî[1]) in seinem المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال. Die Charakteristik der دهريون lautet hier folgendermaassen: الدهريون — هم طائفة جحدوا الصانع المدبّر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهولاء هم الزنادقة, das Schmölders (p. 29) übersetzt: „*Les Fatalistes forment une secte qui, niant un Dieu créateur, modérateur, doué de connaissance et de puissance, supposent que le monde existe sans créateur et qu'il ne périra jamais, que l'animal tire son origine du sperme, le sperme de l'animal, et qu'il en a été et sera toujours ainsi. Ces gens sont hérétiques.*"

In der näheren Besprechung dieser Stelle vermuthet Schmölders, dass diese Sekte der دهريون eine grosse Rolle in der arabischen Philosophie gespielt habe, obwohl ihm niemals der Name eines Mannes begegnet sei, den man unter dieselben gerechnet habe (p. 117. 119)[2]). Ihr allgemeines Princip sei gewesen, wie auch

1) Vgl. Schmölders: Essai p. 14.

2) Dies ist allerdings ein Irrthum des Verfassers, denn dass der Name دهرىّ wirklich von einzelnen Personen vorkommt, beweist z. B. unter anderen Beiḍ. zu Sur. 26, 28: قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ — استدلّ به على ادّعائه الالوهيّة وانكاره الصانع وانّ تعجّبه بقوله الا تستمعون من نسبة الربوبيّة الى غيره ولعلّ كان دهريّا. Mag nun wirklich der Comm. Recht haben mit seinem لعلّ, die Stelle beweist wenigstens so viel, dass es möglich gewesen und vorgekommen ist, einen einzelnen Mann دهرى zu nennen.

al-Ǵazzâlî es ungefähr angegeben habe, dass die Welt, bestehend seit aller Ewigkeit, weder Schöpfer noch Lenker habe und dass alle Veränderungen in der Natur herstammen von einem blinden Zufall, einem blinden Ungefähr (*„hasard aveugle)“*, das sich zeige *„comme instinct de conversation el de propagation, instinct imprimé à toute la nature“* u. s. w.

Um ganz kurz meine Meinung anzugeben, bemerke ich folgendes. Hier von einem „hasard aveugle“ zu sprechen, ist ganz unstatthaft. Ueberhaupt ist diese Philosophensekte, von der er spricht, nicht „Fatalisten“ zu nennen, wie er es thut, sondern „Naturalisten“, wie Fleischer bereits angegeben hat. In so fern hat Schmölders Recht, als er behauptet, dass diese Philosophie von grossem Einfluss gewesen sei im Mittelalter. — Die in diesen Bemerkungen gemeinte Sekte ist nämlich nichts weiter als eine Abzweigung der averroistischen Lehre.

Zu der Zeit, wo alles ursprüngliche Schaffen der Philosophen im Morgenlande aufgehört hatte, da war es Averroes, in dem das Licht der Philosophie einen letzten Versuch machte, aufzuflackern, um dann desto jäher und plötzlicher gänzlich zu erlöschen — „einer der Männer jeder Periode des Verfalls, die durch die Menge ihrer Werke das zu ersetzen sucht, was ihnen abgeht an Originalität[1]).“ Die Philosophie, welche er lehrte, hat, wie die christliche Scholastik, ihren Ausgang in einer platonisch gefärbten Auslegung des Aristoteles, zu der die Quellen, hauptsächlich durch Vermittlung der Syrer, den Arabern reichlich zuströmten. Im Gegensatz zu der Scholastik, welche auch auf Aristoteles fusste, wusste sich die Philosophie bei den Arabern unabhängig und frei von dem erstickenden Einflusse der religiösen Anschauungen zu erhalten und entwickelte sich in Folge dessen mehr nach der naturalistischen Seite hin, welche dem späteren Scholasticismus ganz fremd blieb und später, als sie ihm bekannt wurde, ihm als die ärgste Ketzerei erschien. Dadurch, dass Aristoteles die Art und Weise, wie der Zweck in den Dingen wirken möge, zum Gegenstand seiner Forschung machte, kam er bei seinem Versuch, auch in dieser Sache zur grössten Klarheit vorzudringen, nothwendig durch die Teleologie selbst und durch die Betrachtung der organischen Welt zu einem Pantheismus, welcher den göttlichen Gedanken in die Stoffe dringen und auf immanente Weise

1) Renan: Averroès et l'Averroisme p. 2.

durch Entstehen und Wechseln aller Dinge in die Erscheinung treten lässt. Man sieht ein, wie leicht diese Anschauung zu einem vollständigen Materialismus fortgeführt werden konnte.

Während jedoch Aristoteles selbst nicht wagte, die consequente Ausbildung fortzuführen[1]), sondern ihr die transscendente Gottesidee gegenüber setzte, die alle Bewegung in letzter Instanz von einem Unbewegten ausgehen lässt, waren es die Araber, welche mit Nichtbeachtung der letzten aristotelischen Inconsequenz seine den Naturalismus involvirende Anschauung auffassten und zum Abschluss brachten[2]). Hauptsächlich sind es drei Punkte, welche hier in Betracht kommen: Die Ewigkeit der Welt und der Materie, im Gegensatz su der Schöpfung aus nichts, eine Lehre, wie die Christen sie haben; die Stellung Gottes zur Welt: Gott kann nicht unmittelbar die Welt afficiren; entweder wirkt er auf den äussersten Fixsternhimmel ein und von da theilt seine Einwirkung durch die Kraft der Gestirne der ganzen Natur sich mit oder auch er identificirt Gott mit dem All. Dass das letztere Ibn Sinas wahre Ansicht gewesen sein soll, während er die erste bekannte, lehrt Ibn Rusd ausdrücklich[3]). Endlich ist es die Lehre von der Wesenseinheit der Vernunft, die allein das Unsterbliche im Menschen ist — eine Lehre, durch welche die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird.

---

1) Aristoteles beklagt sich sogar wiederholt darüber, dass Democrit mit Beiseitelassung der Zweckursachen Alles aus der Naturnothwendigkeit erklärt habe (cf. Lange: Gesch. des Materialismus p. 13).

2) Dies ist eben das Original-Verdienst der Araber um die Philosophie, das ihnen nicht abgesprochen werden kann. Das Bestreben, das sie darin zeigten, ist ächt arabisch und unleugbar etwas Grosses! Insofern hat also Renan Unrecht, wenn er behauptet (Études d'histoire religieuse. Paris 1857 p. 234): „Si l'on m'objecte la tendance générale de la philosophie orientale vers le mysticisme, je ferai observer que ce n'est que par abus que l'on applique le nom de philosophie arabe à une philosophie qui n'a jamais eu de racines dans la péninsule arabique, et dont l'apparition a été une réaction du génie persan contre le génie arabe.“ Ganz falsch ist das folgende: „Cette philosophie a été écrite en arabe, voilà tout; elle n'est arabe ni de tendance ni d'esprit“ (cf. hist. gén. 1863 p. 10).

3) Vgl. Renan: Averroès et l'Averroisme p. 73: „Ibn Roschd ajoute toute fois que, suivant d'autres, Ibn Sina n'admettait l'existence d'aucune substance séparée, et que sa vraie opinion sur Dieu et l'éternité du monde devait être cherchée dans la Philosophie orientale, où il identifiait Dieu avec l'univers.“

Die arabische Philosophie des Averroismus fand Aufnahme und Weiterbildung bei den Juden, durch deren Vermittlung (besonders des Levi ben Gerson) er auch dem Spinoza bekannt wurde. Wie sehr Spinoza die naturalistische Ideen des Averroismus in sich hat wirken lassen, ist bekannt genug und braucht nicht näher von mir nachgewiesen zu werden. Auch bei ihm findet sich die Identification Gottes und der Substanz, auch bei ihm die Zuhülfenahme des Geschickes, unter der er nichts anderes versteht, als Gottes Leitung; da also, wie bereits gesagt, er Gott und Substanz identificirt, so ist es die in der Natur zu Tage tretende feste Ordnung, der Zusammenhang der Natur, die Verkettung der Dinge nach Ursache und Wirkung hin. *„Per fortunam*[1]*) nihil aliud intellego, quam Dei directionem, quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit. .... Per Dei directionem intellego iustum illum et immutabilem naturae ordinem sive rerum naturalium concatenationem. Diximus enim supra et in alio loco iam ostendimus, leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus, omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus.“*

Mit Absicht habe ich gerade diese Stelle angeführt, um daran zugleich zu erweisen, wie unbegründet, wie falsch der Ausdruck *„hasard aveugle,* blindes Ungefähr“ ist, mit dem Schmölders دهر übersetzt. Aus der eben citirten Stelle leuchtet hervor, dass Spinoza — auf der averroistischen Lehre fussend — unter „Geschick“ die feste Verknüpfung der Dinge versteht, in sofern sie in äusseren, nicht im Menschen selbst begründeten, ihm unvermuthet kommenden Erscheinungen hervortritt. Er unterscheidet ganz genau zwischen Fortuna, das die eben angegebene Bedeutung hat, und Fatum *„hasard aveugle“*, über dessen Annahme er an den verschiedensten Stellen seiner Werke sich nicht schroff und absprechend genug ausdrücken kann.

Auch bei den vorislamischen Arabern war es die allwaltende Naturordnung, welche ihren Glauben ausmachte, aber diese erschien ihnen als ohne Schranken und Grenzen wirkend, treffend wen sie wolle: ihnen war es das Fatum! Dieses drücken sie durch die verschiedensten Bezeichnungen دهر, منايا u. s. w. aus — es war das

1) Opera (ed. Paulus. Jen. 1803) I p. 192.

Fatum der selbst nach freiem Willen handelnde Gegensatz der Unfreiheit der Menschen. Der Unterschied zwischen Fortuna und Fatum ist ja nur ein logischer, er beruht ja nur in der subjektiven Auffassung — bei den vorislamischen Arabern haben wir diese Unterscheidungskraft nicht vorauszusetzen — wir dürfen es nicht, weil bei ihnen nur eine dunkle Ahnung vorhanden war, die sie sicher nicht zu definiren, von der sie sich keine klare Rechenschaft zu geben versucht haben werden; den Philosophen verbot es das logische Unterscheidungsvermögen, دهر als Fatum zu fassen. دهر war bei ihnen die Naturordnung, identificirt mit der weisen Leitung Gottes: wir nennen sie desshalb „Naturalisten" und können sie nicht anders nennen. Sie reden allein von دهر; die im Alterthum mit diesem gleichbedeutenden Wörter منايا, مَنِيّة, حادثة, حوادث, خطوب und wie sie alle heissen mögen, sind ihnen fremd, während sie die vorislamischen Araber unterschiedslos gebrauchten; bei diesen kam es natürlich nur darauf an, ihrer dunklen Ahnung eines über ihnen waltenden Verhängnisses Ausdruck zu verleihen, bei den Philosophen dagegen handelt es sich um einen festbestimmten logischen Begriff.

Allerdings müssen wir zugeben, ist dieser Ausdruck nicht gut gewählt; sie fanden, wie es scheint, in ihrer Sprache keine so feine Unterscheidung vor, wie sie das Lateinische in Fatum und Fortuna hat — das war die Quelle unsäglicher Missverständnisse, von denen frei zu werden unsere Aufgabe ist. Diese Naturalisten standen im Gegensatz zu der isalmischen Lehre, sie waren زنادقة; dass auch die vorislamischen Araber den gläubigen Muslims als ungläubige erschienen, braucht nicht gesagt zu werden — also hier hatte man Ketzer und da hatte man Ketzer — diese wie jene bekannten sich zu dem دهر — was war also dem späteren arabischen Historiker näher liegend, als dass er — wie er es gern thut, wenn er kann — die beiden schleunigst mit einander in eine Klasse warf? Alles, was gleich klingt und gleich aussieht, muss auch gleich sein! Diesen Grundsatz finden wir fast in dem ganzen Werke des al-Šahastânî durchgeführt!

Vita.

Geboren den 2. October 1859 zu Essen an der Ruhr, besuchte ich, Wilhelm Ludwig Schrameier, zuerst die Elementarschule meiner Vaterstadt. Nach der Versetzung meines Vaters nach Duisburg war ich von 1870—1878 Schüler des dortigen Gymnasiums, von wo ich nach bestandener Maturitätsprüfung, Ostern 1878, nach Bonn ging, um mich daselbst theils classisch-, theils orientalisch-philologischen, theils geschichtlichen und theologischen Studien zu widmen. Meine Neigung, mich den orientalischen Studien, die ich unter der Leitung der Professoren Dr. Aufrecht, Dr. Gildemeister, Dr. Prym begonnen hatte, neben den theologischen ausschliesslich hinzugeben, veranlasste mich nach Verlauf von 3 Semestern, nach Leipzig überzusiedeln. Hier besuchte ich die Vorlesungen der Professoren Dr. Delitzsch, Dr. Ebers, Geh. Hofrath Dr. Fleischer, Dr. Krehl, Dr. Loth, Dr. Windisch. Es ist mir Bedürfniss, meinen hochverehrten Lehrern für die Anregungen und Unterstützungen, die ich ihnen schulde, an dieser Stelle meinen tiefgefühlten Dank auszudrücken.
