SITZUNGSBERICHTE
DER
KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

BAND CXVII.

VI.

ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN GEDICHTE DES ABUL'ALÂ MA'ARRY.

EINE CULTURGESCHICHTLICHE STUDIE

VON
A. FREIHERRN VON KREMER,
WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

WIEN, 1888.
IN COMMISSION BEI F. TEMPSKY
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

I.

Wenn man Abul'alâ's Gedichte liest, so wird man unwillkürlich an die ‚Weisheit des Brahmanen' von Fr. Rückert erinnert. Es ist derselbe sittliche Ernst, dieselbe edle Gesinnung, dieselbe unübertreffliche Meisterschaft der Sprache, die bei dem Araber, wie bei dem grossen deutschen Dichter uns entzücken und hinreissen. Aus beiden weht der gleiche Geist einer durch reiche Erfahrung und durch grosse, langjährige Denkerarbeit gewonnenen Auffassung der Welt und des Menschenlebens. Aber dennoch welche Gegensätze! Der deutsche Brahmane ist frei von jeder krankhaften Weltverachtung, von jeder ascetischen Selbstkasteiung, von Pessimismus und Menschenhass, er verliert nie die innere Ruhe und sieht die Dinge mit der Leidenschaftslosigkeit des Philosophen, doch verklärt durch das Licht einer sein ganzes Wesen durchdringenden dichterischen Stimmung. So verschwinden in seiner Betrachtung die scharfen Gegensätze zwischen Licht und Schatten, zwischen Leben und Tod, Glück und Elend, Tugend und Laster; über all dies breitet sich mildernd, mässigend und ausgleichend ein Geist der inneren Zufriedenheit, der Gedanke einer alle Widersprüche lösenden allgemeinen Harmonie. Es ist die massvolle Ruhe des antiken Philosophen, verbunden mit der geistigen Klarheit eines vorurtheilsfreien Denkers und Dichters des 19. Jahrhunderts.

Wie verschieden hievon ist das Bild des Arabers! Abul-ʿalâ ist mehr Brahmane als Rückert, er ist es echter, aber desshalb für uns in vielem auch abstossender.

Abulʿalâ ist wirklich in seiner Gesinnung ein indischer Ascet, sein Leben ist ein langes ununterbrochenes Fasten und Entbehren; in der langjährigen Einsamkeit hat sich seine Verachtung der Welt, sein Menschenhass immer mehr gesteigert; seine Geistesarbeit ist eine unermüdliche, und man könnte sagen himmelstürmende, denn er will alle Räthsel des Lebens lösen und dem Himmel seine Geheimnisse abzwingen; keinen Gipfel im Reiche der Gedanken gibt es, wie er sagt, den zu erklimmen er sich nicht gemüht hätte, aber eben weil er Unmögliches zu erreichen strebt, fällt er von einer Enttäuschung in die andere, kommt nie aus den Zweifeln und Widersprüchen heraus und endet mit dem Geständnisse, dass er im Leben nichts kenne, was an und für sich gewiss ist, als den Tod.[1] Indem er alle Fragen, die in jener bewegten Zeit, wo er lebte, die Geister der Gebildeten beschäftigten, in den Bereich seiner Betrachtung zieht, kommt er nur zu oft in Widerspruch mit der Meinung der herrschenden, gelehrten und priesterlichen Kreise; da er stets mit unversöhnlichem Hohne Heuchelei und Aberglauben brandmarkt, menschliche Schwächen und Vorurtheile verspottet, verletzt er ohne zu bessern und reizt er statt zu versöhnen. Dass sein Lebenswandel ebenso rein und makellos war, wie der eines indischen Büssers, dass seine Sittenlehre so erhaben ist, wie die eines Buddha, das änderte wenig und entwaffnete nicht den Hass jener, die sich durch ihn angegriffen vermeinten. Allerdings fesselte er hiedurch den Kreis seiner Vertrauten, seiner Schüler, um so fester an sich. So kam es und so begreift es sich, dass die einen ihn ebenso sehr mit giftigem Hasse verfolgten, als die andern mit schwärmerischer Begeisterung an ihm hingen.[2]

Den Ausdruck dieser verschiedenen Stimmungen finden wir in den Nachrichten, welche seine Zeitgenossen über ihn geben. Nach den einen ist er ein Ketzer, ein Freidenker, ein

---

[1] S. 153 Bombay-Ausgabe vom Jahre 1303.

[2] Es wurden Bücher für und gegen ihn geschrieben. Vgl. Vorrede zur Ausgabe des Saḳt al-zand, Kairo 1286, S. 3.

Materialist, nach den anderen ein Muster von Frömmigkeit und Sittenreinheit. Die erstere Partei war aber stärker, denn sie bestand aus den Ulema's, den Mitgliedern der herrschenden Hierarchie, und den Anhängern der strengen Orthodoxie des Islams, den Vertheidigern der Unerschütterlichkeit der religiösen Dogmen, den Feinden der freien Forschung und der Verstandesthätigkeit.

Aus diesem Grunde ward auch das Buch, in dem er seine philosophisch-religiösen Ideen in einer grossen Anzahl von Gedichten darlegt, allmälig mehr und mehr verdrängt, so dass es heutzutage im Oriente zu den Seltenheiten gehört. Höchstens einzelne Bruchstücke wurden in die literarischen oder belletristischen Sammelwerke aufgenommen und meistens solche, welche als abschreckende Beispiele der Ketzerei und des religiösen Unglaubens des Dichters gelten sollten.

Wir wollen nun hier zunächst untersuchen, wie es hiemit sich verhält.

Aus einem arabischen Historiker (Abulfeda) sind in verschiedene europäische Werke einige Stücke aufgenommen worden, die seinen Unglauben beweisen sollen. So werden folgende Verse angeführt:[1]

‚Die Menschen bestehen aus zwei Classen: Die einen haben Verstand, aber keinen Glauben, die anderen den Glauben aber keinen Verstand'.[2]

In demselben Gedicht sagt der Dichter unmittelbar vorher:

Es irren die Hanifen und auch die Christen
sind nicht klug,
Die Juden faseln und auch die Magier
leben in Trug.

Es werden also die vorzüglichsten Religionen, die damals im Oriente galten, der Islam (d. i. die Religion der Hanifen), das Judenthum und die zoroastrische Religion (d. i. die der Magier

---

[1] Dozy: Het Islamisme S. 227. Weil: Geschichte der Chalifen III, S. 72. Das ganze Gedicht von mir gegeben: Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 513.

[2] Eine Parallele hiezu ist: ‚Die Frömmelei der einen hat in der Schwäche des Verstandes ihren Grund, die der andern in ihrem Ehrgeize.' S. 295 (Bombay-Ausgabe).

oder Feueranbeter) einander gleichgestellt, was dem gläubigen Mohammedaner als grosses Aergerniss erscheinen musste.

Für unterschoben halte ich das folgende Stück:[1]

‚Ich staune über den Perserkönig (Chosroes) und seine Anhänger, die ihre Gesichter mit Rinderharn waschen, über der Christen Rede, dass Gott lebendig geschädigt und misshandelt werden könne und ihm keine Hilfe zu Gebot stehe, so auch über die Rede der Juden: Gott liebe das Besprengen mit Blut und den Bratenduft (des Opferthieres); über die Leute, die da aus fernen Ländern kommen, um Kiesel zu werfen und den Stein zu küssen (in der Kaaba): ach des Unheils über ihre Reden! Sind denn für die Wahrheit Alle blind?‘

Ebenso unecht ist das folgende Bruchstück, das aus derselben Quelle stammt wie das vorhergehende:

‚Man sagt ich würde zum Leben wieder erweckt werden, nach langem Verweilen im Grabe, und dass ich die Paradiesesgärten durchwandern solle und dort mir gütlich thun würde zwischen den Huri's und schönen Knaben. Was hat, o Unglücklicher, deinen Verstand getroffen, dass du von solcher Verirrung befallen wurdest?[2]

Hingegen ist ein anderes Bruchstück, das gleichfalls durch Abulfeda zuerst bekannt wurde, echt, denn es hat nicht nur den verstärkten Reim, den alle philosophischen Gedichte zeigen, sondern es findet sich auch in der Sammlung seiner philosophischen Gedichte (lozum). Es lautet wie folgt:

Es lehrte Moses, und ging,
worauf Christus erstund,
Dann kam Mohammed, der machte
die fünf Gebete kund.
Ein neuer Glauben soll später
kommen, der diesen ersetzt.
Die Menschheit wird so zwischen gestern
und morgen zu Tode gehetzt. — — —
Drum spreche ich Unwahres,
so lass' ich die Stimme dröhnen,
Doch sage ich Wahrheit,
so sprech' ich in leisen Tönen![3]

---

[1] Dozy l. l. Abulfeda Annales zum Jahre 449.

[2] Die Unechtheit dieser beiden Fragmente geht daraus hervor, dass sie nicht den verstärkten Reim haben, dessen der Dichter sich bei all seinen philosophischen Gedichten zu bedienen pflegt.

[3] Text und Uebersetzung vollständig in den Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissensch., Bd. XCIII, S. 637. — Auch

Wenn wir nun auch von den unterschobenen Bruchstücken, deren Inhalt aber dem Gedankengange des Dichters entspricht, ganz absehen, so können wir doch schon aus den zweifellos echten den Schluss ziehen, dass er dem dogmatischen Begriffe seiner Glaubensgenossen von der ausschliesslichen und alleinigen Berechtigung des Islams, als die einzig wahre Religion zu gelten, ganz ferne stand. Um dies zur vollen Gewissheit zu erheben, fehlt es nicht an Beweisstücken von zweifelloser Echtheit; hier folgt eine Reihe solcher Stellen, worin die Religionen als gleichwerthig bezeichnet werden:[1]

Macht mich nicht zu eurer
Feindschaft Ziel
Denn fürwahr Christus und Mohammed
gelten mir gleichviel.

Nützt der Morgenschein etwa
dem Nachtdurchwaller?
Oder ist Finsterniss das gemeinsame
Loos Aller?[2]

‚Der Verderbniss eilen die Menschen entgegen und gleich befangen im Irrthume sind die Religionen. —[3]

Glauben und Ketzerei, dann Legenden,
die man hört,
Der Koran, den man lehrt, Bibel und Evangelium,
die man verehrt;

in dem Werke Shifâ des Ḳâḍy ʿAjâḍ wird ein irreligiöser Vers des Abulʿalâ angeführt, er stammt aus dem Saḳṭ al-zand (Ausgabe von Kairo, 1286) I, S. 184; bei Rieu: de Abul-Alae vita etc. commentatio, Bonn 1843, S. 41.

[1] Bei jenen Gedichten, die von mir in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in Text und Uebersetzung mitgetheilt wurden, setze ich den Band bei. Bei den andern gebe ich die Seite der Ausgabe von Bombay und lasse im Anhang die wichtigeren Stellen im Texte folgen. Die Citate, für welche im Anhang der Text gegeben ist, bezeichne ich mit einem Sternchen. Um aber auch die Vergleichung mit den Handschriften zu ermöglichen, setze ich bei den wichtigeren Citaten den Reim bei.

[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXI, S. 474.

[3] S. 263* (Bombay-Ausgabe).

So gibt es in jedem Geschlechte Fabeln,
auf die man schwört.
Hat denn die Wahrheit je einem einzigen
Volke gehört?[1]

‚Der Verstand staunt, denn alle Religionssysteme sind nichts als Erzählungen, die man hinnimmt ohne sie näher zu prüfen; da gibt es Magier und Moslims, und Christen und Juden; Feuertempel werden besucht zur Gottesverehrung und Moscheen, so wie Kirchen. Die Sabier verehren die Gestirne und die Naturen Aller sind im Bösen befangen.'[2]

‚Wenn einer von mir das Böse abwendet, so sei er gesegnet! und wenn er will, so lese er das Buch des Moses und glaube meinetwegen an den Schutz des (Propheten) Jesaias.'[3]

Die Unbefangenheit des Dichters bei Beurtheilung der verschiedenen Religionen geht aus diesen Stellen deutlich hervor. Und hieran ändert es nichts, wenn sich nicht selten Stellen finden, wo er die Religion des Islams und den Propheten derselben ehrfurchtsvoll bespricht. Denn auch in den wichtigsten Lehrsätzen des Islams befindet er sich im starken Widersprueh mit der Orthodoxie. Hierunter nimmt die Lehre von der Auferstehung die erste Stelle ein, und sie muss auch mit Recht als ein besonders wichtiges Dogma bezeichnet werden, da mit demselben die Lehre von der Vergeltung in einem zukünftigen Leben enge zusammenhängt. Ich will hier zuerst einige Stellen anführen, worin er die Auferstehung der Leiber läugnet und werde diesen einige Auszüge folgen lassen, welche nur den Zweifel hieran aussprechen:

‚Nimm den Spiegel des Astronomen und erforsche die Sterne; es wird dir bitter machen den Geschmack des süssesten Honigs; denn sie weisen ohne Zweifel auf den Untergang, aber sie weisen nicht auf die Auferstehung.'[4]

‚Der Tod ist ein langer Schlaf ohne Erwachen und der Schlaf ein kurzer Tod, dem bald die Erweckung folgt.[5]

---

[1] S. 197*. [2] S. 315*. [3] S. 345*.
[4] S. 155*. [5] S. 232*.

‚Wie soll der Leib zur Seligkeit berufen werden, nachdem er in der Erde vermodert? Steht denn etwa, um die Last zu tragen, das Kameel wieder auf, um im besten Falle wieder so beladen zu werden, dass sein Höcker wund gedrückt wird?‘ [1]

Wir lachten und das Lachen war thöricht,
so will mir scheinen;
Den Menschen ziemt es besser,
dass sie weinen:
Es bricht uns die Zeit, deren Schläge
uns zertrümmern und zerstossen,
Nur werden wir nicht, wie das Glas,
neu umgegossen! [2]

Wäre das wahr, was Aristoteles
lehrte die Menge,
Und erwachten wieder die Todten, so wäre
der Himmel zu enge. [3]

‚Wenn die Bewohner der Gräber aufwachten aus dem Todesschlafe, so würde der Raum zu enge für die Lebenden‘. [4]

Ach, dass wir doch lebten ohne Ende, für alle Zeiten, oder dass wir stürben ohne Auferstehung. [5]

‚Was die Auferstehung betrifft, so ist der Meinungsstreit hierüber allbekannt und das Geheimniss davon ist nicht zu enthüllen. Es gibt da Leute die sagen: die Perle, welche einmal an das Tageslicht kam, kehrt nicht mehr in das Dunkel der Muschel zurück.‘ [6]

‚O du Stern, am Himmel stehst du seit uralten Zeiten und gabst den Weisen manch' guten Wink; du meldetest dem Astrologen das Eintreffen des Todes, aber wirst du auch Nachricht geben, wann die Auferstehung statthaben soll?‘ [7]

‚Was die Körper anbelangt, so kehren sie in den Staub zurück, aber ich finde nicht, wohin die Seelen gehen.‘ [8]

---

[1] S. 204*.
[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 507.
[3] Ibid. S. 508. [4] S. 280*. [5] S. 147*.
[6] S. 130*. [7] S. 162*. [8] S. 185*.

‚Zur Erde kehren unsere Leiber zurück und wir vereinigen uns mit dem reinen Element.‘ [1]

‚Wenn es wahr ist, dass jeden, der das Grab bezieht, die Qual (von Seiten der beiden Todesengel) trifft, so lasst mich unbeerdigt; besser ist's die Thiere und Vögel zerreissen mich; lasst mich auf die Erde hingeworfen; deckt mich mit einem Lappen, dass er mich verhülle; dann aber gehet in Gottes Namen und ziehet heim. O Seele! du Vogel im Käfig des Besitzers, endlich wirst du, Gott sei Dank, deine Freiheit erhalten! —‘ [2]

Dies genügt um darzuthun, wie weit des Dichters Ansichten sich von dem orthodoxen Islam und seinen wichtigsten Dogmen entfernten. Wenn aus dem Bau eines solchen Religionssystems auch nur einer der Schlusssteine des Gewölbes herausgezogen wird, so muss das ganze ins Wanken kommen. Es genügt nur zu zweifeln an dem einen Dogma des Lebens nach dem Tode, um alles andere in Frage zu stellen. Es kann uns demnach nicht überraschen, auch bei Abul'alâ denselben Verlauf zu beobachten. Der Zweifel an der Fortexistenz nach dem Tode führt ihn dahin, auch vieles andere, das daran sich knüpft, gleichfalls zu bezweifeln. So ist es ein Glaubensartikel des Islams, dass nach dem Tode die beiden Engel Monkar und Nakyr den Verstorbenen im Grabe einem Verhöre unterziehen und wenn es günstig für ihn endet, sein Grab erweitern und die Erde ihm leicht machen, so dass er in ungestörter Ruhe die Stunde der Auferweckung und des jüngsten Gerichtes erwarten kann, während im entgegengesetzten Falle, wenn seine Sünden die guten Thaten überwiegen, sie sein Grab verengen, dass es ihn erdrückt und ihm entsetzliche Qualen verursacht. Ganz folgerichtig verweist Abul'alâ das alles ins Gebiet der Fabel und sagt: ‚Wenn es im Himmel über uns keine Menschen gibt, so wird es auch in der Erde unter uns keine Engel geben!‘ [3] Mit dem Glauben an die Engel fällt natürlich auch der an die Geister: ‚Ich lebte ein langes Leben durch, erfuhr aber nie, dass man von einem Dämon oder Engel eine Spur bemerkt hätte.‘ [4] Selbst die wundervollen

---

[1] S. 167*. [2] S. 84, Reim: ruḥâ.

[3] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 508.

[4] S. 189*.

Zeichen, mit welchen nach der mohammedanischen Ueberlieferung Mohammeds prophetische Mission kund gemacht ward, bespricht er mit demselben Unglauben: ‚Ich behaupte nicht, dass die Sterne, um Mohammeds Mission kund zu thun, als Feuerregen vom Himmel fielen.‘[1]

Aber noch mehr die Verehrung des schwarzen Steines und der beiden Pfeiler der Kaaba, welche zu den gebotenen Pflichten der Pilger gehört, bezeichnet er als ‚Reste des alten Heidenthums‘.[2] Ja sogar die Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder Mohammedaner zu machen verpflichtet ist, wird, allerdings in vorsichtiger und verhüllter Sprache, als ‚eine heidnische Reise‘ bezeichnet: ‚Es ersetze dir der Verstand eine heidnische Reise, die dich nach ʿAilah führt und in das Land Nachr.‘[3] Wesshalb soll ich wallfahrten, sagt er, zu einem Tempel, auf dessen Dache Zechgelage abgehalten werden?[4]

Und der Dichter hat auch durch die That seine Ansicht bethätigt, indem er nie in seinem Leben die Wallfahrt nach Mekka zurücklegte.

Die Meinung, die er vertritt, ist die, dass die Wallfahrt an und für sich keinen Segen bringe, wenn man nicht der Sünde sich enthalte.[5] Doch spricht er an anderen Stellen sein Bedauern darüber aus, dass er dieser gebotenen Pflicht sich nicht entledigt habe, während doch mancher Krüppel die weite Reise nach Mekka zurückgelegt habe.[6] ‚Ich sehe da Leute,‘ sagt er, ‚welche die Gnade Gottes erhoffen, indem sie den schwarzen Stein (der Kaaba) küssen oder indem sie das Kreuz verehren. Dein Erbarmen, o Herrgott, (erhoffe ich auch ohne dies)!‘[7]

Aber auch andere religiöse Vorschriften stellt er in Frage, wie die Bestimmungen des mohammedanischem Gesetzes über die religiöse Reinheit und Unreinheit, denen, wie bekannt, stets eine besondere Wichtigkeit beigemessen ward. Wenn Alles der Vernichtung geweiht ist, meint er, seien auch die Reinheitsvorschriften zwecklos: ‚Man sagt, dass auch die Gestirne erreicht werden von der Vernichtung und ist es so, dann ist die religiöse Unreinheit nicht schlechter als die Reinheit.‘[8]

---

[1] S. 242*. [2] S. 48*, 234*, 269*.
[3] S. 154*. [4] S. 338*.
[5] S. 123, Reim: ruro [6] S. 203, Reim: folâ. S. 285, Reim: zamain.
[7] S. 47*. [8] S. 146*.

Es ist nicht überraschend, dass ein solcher Zweifler schliesslich die Offenbarung läugnet, wenn auch in etwas behutsamer Sprache, die aber immerhin keine Missdeutung zulässt: ‚Dass du mit dieser Welt zusammen wohnest ist ein Unglück für dich, und nicht leicht ist's von ihr Abschied zu nehmen; doch dann wird erfahren der Vertheidiger der Wahrheit der Offenbarung, wenn die Wahrheit da ist, wer von uns zweien am schlechtesten fährt.'[1] — Er rechnet sich also nicht zu den Vertheidigern der Offenbarung, und an einer anderen Stelle spricht er sich so aus, wie folgt: ‚Ich besitze ein Geheimniss, das ich nicht kund thun kann, die Sehenden sehen es nicht, obgleich es klar ist, wie der Tag: die Wahrheit (هُدًى) fand ich unter uns unbekannt, aber der Irrthum, der ist überall verbreitet.'[2]

Nach dem Gesagten ist es wohl nicht in Abrede zu stellen, dass der philosophische Dichter ein Zweifler durch und durch war, und dass der Name eines Ketzers, den ihm die Orthodoxen zuerkannten, nicht unverdient war. Aber gar so einfach liegt die Sache doch nicht, denn wir dürfen nicht vergessen, dass er kein philosophisches Werk schrieb, sondern seine Gedanken in die Form von philosophischen Gedichten einkleidete, und zwar nicht immer in geradezu leicht verständlicher Sprache. Mit einzelnen herausgegriffenen Versen liessen sich gar manchem Dichter Dinge nachweisen, an die er kaum gedacht hat. Um sicher zu gehen, habe ich desshalb bei Abul'alâ mit Sorgfalt die Stellen, welche ich anführe, im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden geprüft, so dass ich sicher bin, ihm mit meinen Auszügen nicht Unrecht zu thun.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Nachdem eine Zusammenstellung von freigeisterischen oder mindestens dem Islam stark widersprechenden Stellen oben gegeben wurde, ist es unsere Pflicht, nun darauf aufmerksam zu machen, dass der Dichter in sehr vielen Stellen Aeusserungen thut, die mit jenen in offenem Widerspruche stehen und in dem Munde des strengsten orthodoxen Mohammedaners am Platze wären. ‚Unser Gott ist der Herrscher, der Erste, der Eine, dem alle Menschen gehorchen.[3] Gottes ist die Herrschaft.[4] Sie

---

[1] S. 138*. [2] S. 131*. [3] S. 95, Reim: ḥâdu. [4] Ibid.

rief mir ins Gedächtniss die Strafe meines Gottes und mein Herz gerieth in Aufregung über die Mahnung.[1] Mich schreckt der Gedanke an die letzte Abrechnung und es täuschte mich die Voraussetzung, dass sie ferne sei und zu meiner Rechten und zu meiner Linken sitzt ein Engel.[2] Befreie mich von Bedrängniss und wirf mich hin den beiden Grabesengeln Monkar und Nakyr.[3] Wenn der, welcher uns geschaffen hat, will, so weckt er den Todten zur Auferstehung.[4] Durch Gottes Weisheit ward ich wie ich bin, und nicht unmöglich ist dem Schöpfer meine Wiederbelebung.[5] Es verzweifle nicht an der Vergeltung jener, der Gott jederzeit verehrt. Du siehst ja doch die Wunder (der Schöpfung), die dem Verständigen künden, dass die Vergeltung nicht in dieser irdischen Welt stattfindet.[6] Ich erhoffe ein Paradies, das weit und herrlich ist.[7] Euch rief auf zu den besten Thaten Mohammed — —, er leitete euch an zu verehren den, der das Tageslicht erschaffen hat und die Sterne der Nacht, die da auf- oder untergehen, er auferlegte euch die Religionsgebote, welche auch für den Schwachen nicht zu schwer sind, er forderte euch auf die Reinheit des Körpers und der Kleidung zu pflegen, er bestrafte die Verleumdung ehrbarer Frauen, er verbot auch Wein zu trinken — — —. Gott segne ihn, so lange die Sonne strahlt und so lange seine Namensnennung Moschusduft in den Versammlungen verbreitet.[8] — Kannst du nicht mit der Gemeinde in die Moschee gehen, so bete zu Hause bis das Freitagsgebet vorüber ist.[9] — Dreierlei sind die Festtage der verschiedenen Glaubensparteien, aber des Moslims Wahl ist die beste.[10] Kann irgend einer die Wahrheit des Islams läugnen?'[11]

Solche Aeusserungen wie diese kommen nicht blos vereinzelt, sondern überaus häufig vor, besonders jene, in denen Gottesfurcht und Weltentsagung gelehrt werden; sehr oft wird vor dem Weingenusse gewarnt und gegen sündhaftes

---

[1] S. 166, Reim: ḳyri.

[2] S. 96. Es sind die beiden Engel (حافظ) gemeint, die nach der mohammedanischen Vorstellung die guten und bösen Thaten verzeichnen.

[3] S. 166. [4] S. 168, Reim: śar. [5] S. 155, Reim: aśri.

[6] S. 164, Reim: dâri. [7] S. 153, Reim: atri.

[8] S. 212, Reim: âfili. [9] S. 281 (II) Reim: amʿo.

[10] S. 58, Reim: abto. [11] S. 52*.

Leben jeder Art gepredigt. Der strengste Rechtgläubige könnte nicht schöner und eindringlicher sprechen. Nur eines fällt auf, und dies ist, dass des Islams und seines Propheten nur selten und vorübergehend gedacht wird, denn ausser der oben angeführten Stelle sind mir nur noch ein paar kürzere Anspielungen erinnerlich.

Wiegt man alles dies gegen einander ab, so kommt man zu folgendem Schlusse: Der Dichter ist entschiedener Monotheïst, aber auch nicht mehr; die hergebrachten mohammedanischen Redensarten gebraucht er einfach gewohnheitsmässig. Gerade so haben wir unter dem Einflusse der classischen Bildung und der christlichen Erziehung uns gewöhnt, gewisser Redensarten uns zu bedienen, die mit den inneren religiösen Ueberzeugungen des Sprechenden gar keinen Zusammenhang haben. Der Engländer, der by Jove etwas betheuert, denkt nicht mehr an Jupiter, als wir an den Teufel der mittelalterlichen Theologen glauben, wenn wir jemand zum Teufel wünschen. Wenn ein Deutscher den Wunsch ausdrückt: ‚es möge das Donnerwetter dreinschlagen,‘ so fällt es Niemand mehr ein, an den alten Gott des Donners Thor zu denken; und doch geht die Redensart wahrscheinlich auf heidnische Vorstellungen zurück, in die Zeiten, wo unsere Vorfahren den alten Donnergott verehrten. Und wenn wir ein schönes Kind loben und den Eltern dazu Glück wünschen, so fügen wir die Redensart ‚unberufen‘ hinzu, obwohl wir längst nicht mehr an den bösen Blick oder Hexerei glauben. Die Ideen, welche zu solchen Redensarten Anlass gaben, gehören einer längst vergangenen und vergessenen Zeit an, und nur im Wege der Vererbung und Angewöhnung führen wir manche darauf zurückreichende alterthümliche Worte noch im Munde.

Ich habe die Ueberzeugung gewonnen, dass ein grosser Theil der bei Abulʿalâ vorkommenden echt mohammedanisch gefärbten Redensarten und Bilder solchen Ursprunges ist. Aber der andere Theil scheint mir nicht ohne Absicht entstanden. Es sollte offenbar das viele Ketzerische, welches in seinen Gedichten vorkommt, aufgewogen werden durch fromme Brocken, die den Orthodoxen den Angriff gegen den Verfasser zu erschweren bestimmt waren oder sie ganz irre führen sollten. Auch ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Dichter selbst

ab und zu seinen eigenen philosophischen Anschauungen untreu wurde und in die von Jugend an gewöhnten und anerzogenen Ideen der mohammedanischen Weltanschauung sich verirrte, ohne den Widerspruch mit seiner Philosophie sofort zu fühlen. Er hat ja kein philosophisches System schreiben wollen; alles was er that, das war, seine im Laufe einer langen Reihe von Jahren, oft unter dem Eindrucke momentaner Erregung, geschriebenen philosophischen Gedichte in einer Sammlung zu vereinigen.

Wenn wir dies alles erwägen, so werden wir doch nicht fehlgehen, indem wir trotz aller religiösen Redensarten das antiislamische Element in diesen Gedichten für das Eigentliche und Echte halten, und in Abul'alâ viel mehr von einem Ketzer, als von einem Gläubigen finden.

Um hierüber Gewissheit zu erlangen, müssen wir nun den eigentlichen positiven Inhalt seiner Lehre kennen zu lernen suchen. Zu diesem Behufe wollen wir zuerst seine Selbstbekenntnisse zusammenstellen, welche den passenden Uebergang zu jenen Stellen seiner Gedichte bilden, wo er seine allgemeinen Ansichten in mehr oder weniger durchsichtiger Weise darlegt oder doch andeutet.

II.

In den philosophischen Gedichten hat Abul'alâ uns sein geistiges Erbe hinterlassen wollen, denn er sagt:

‚Lies mein Wort, wenn längst die Erde
meinen Leib empfangen:
Es ist das Vermächtniss für dich von dem,
der voraus gegangen'.[1]

Er hat in diesen Gedichten seine Selbstbekenntnisse und seine Ansichten über die höchsten Fragen der philosophischen Geistesarbeit niedergelegt, über Tod und Unsterblichkeit, über Glauben und Unglauben, über Gott und Welt, die Menschen und ihre Leidenschaften, über Willensfreiheit und Vorherbestimmung; dann aber auch über sociale Fragen wie: über die sittlichen Pflichten, die Ehe und Polygamie, die Kindererziehung, den

[1] S. 291 *.

Sklavenhandel u. s. w., ebenso auch über die religiösen und politischen Probleme: den Ursprung und die Berechtigung der Religionen, die Ansichten der verschiedenen Secten und Religionsparteien. Man kann im allgemeinen sagen, dass er alles was in jener Zeit die Gemüther bewegte und die Geister der gebildeten Classe beschäftigte, in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Zugleich aber gibt er über sich selbst und seine Lebensverhältnisse Nachrichten, die um so wichtiger sind, als hier manches Licht fällt auf seine Geistesrichtung, auf seinen Charakter und seine geheimsten Ueberzeugungen. Hiemit wollen wir uns zuerst vertraut zu machen suchen.

Wir finden ihn nicht mehr als Jüngling, sondern als blinden Greis und, wie es scheint, als frühzeitig gealterten Greis. Die Ideale der Jugend sind längst entschwunden: ‚Fünfzig Jahre habe ich gelebt — — —. Der Tod ist besser für den, welchen du siehst mit fliessendem Speichel und zitternden Gliedern schreiten; der am hellen Tage keine Zeile mehr lesen kann, derselbe, welcher einst wie ein Falke alles erspähte, nun ist er blind geworden.[1] — Fürwahr ich habe schon die fünfzig überschritten: genug ist's noch zehn oder fünf im Unheil auszuharren.'[2]

Er ist des Lebens müde und sehnt sich nach Ruhe: ‚Ich wünsche, dass ich wäre einer der Felshügel von Jalamlam; träfe mich dann ein Unglück, so fühlte ich es nicht: mein Mund ist zahnlos geworden, und so trinke ich nun aus einem schartigen Gefäss.[3] Da ich fünfzig überschritten habe und nichts Gutes mir zustiess, so ist der Tod für mich der beste Schutz.[4] — Es wünschte mir langes Leben ein Freund: halt ein! denn du wünschest mir Böses; das Leben hätte ich nie mir gewählt, hätte man die Wahl mir anheimgestellt![5] — Wenn die Gefährten weiterzogen, und ich nicht fortziehe, so ist dies des Schicksals Fügung, die ich nicht ändern kann. Ich ward zurückgelassen, nachdem die andern gingen, und das ist des Bösen genug für mich.[6] — Lasst das Gerede und bahret mich auf, denn ich bin entschlossen, die Reise anzutreten.[7] — Ach

---

[1] S. 328, Reim: ʿaśi. [2] S. 309, Reim: mso.
[3] S. 244, Reim: lami. [4] S. 120, Reim: itro. [5] S. 344, Reim: lajjâ.
[6] S. 347, Reim: lai. Dies ist der letzte Vers des Werkes.
[7] S. 219, Reim: ḥyli.

der Welt! nicht aus freier Wahl betrat ich sie, sondern das Fatum befahl's; die Tage der Jugend habe ich in Jammer verbracht und gar lang schon dauert der Aufenthalt; ach wie lang noch!'[1]

Ein tiefer Lebensüberdruss erfüllt den körperlich schwer geprüften Greis, aber auch ein unwiderstehlicher Wissensdrang beherrscht ihn und lässt ihn nicht zu der Ruhe kommen, nach welcher er sich sehnt. Er sucht Trost in dem Studium und der schriftstellerischen Thätigkeit, aber auch da werden ihm Enttäuschungen zutheil, indem man ihm seine Gedanken stiehlt, und andere sich damit zu schmücken suchen: ‚Ich fügte mich in die mir (vom Geschicke) gesetzte Frist und erwarb mir Wissenschaft und die Zeit hütete mich, nur verstand ich nicht, mich selber zu hüten, denn ob ich in Prosa oder Reimen spreche, so stehlen mir die Wort- und Gedanken-Diebe, das was ich gesagt!'[2]

Nur einen Trost findet er in der Ueberzeugung, dass all seine Bemühungen nicht ganz vergebens waren und dass später die Setzlinge, die er gepflanzt, heranwachsen und Früchte tragen würden: ‚Ich gestehe, dass ich thöricht und unwissend bin, wenn ich (trotzdem) auf das äusserste mich mühte in der Forschung und dem Studium: so wird mühevoll die Erde begossen und ich pflanze meinen Setzling hinein, und (wenn auch) mein Arm zu Grunde geht, der Setzling wächst (dennoch) empor!'[3]

Aber trotzdem gelingt es ihm nicht, zur vollen Gewissheit zu gelangen, denn ‚was die Gewissheit betrifft, so besteht sie nicht und das äusserste, was ich erstrebe, ist, dass ich meine und vermuthe'.[4]

Zu dieser düsteren Gemüthsstimmung mag nicht blos seine Blindheit beigetragen haben — denn er soll schon im Alter von vier Jahren sein Augenlicht verloren haben, — sondern auch seine ascetische Lebensweise: er nährte sich ausschliesslich von Pflanzenkost, und selbst den Genuss der Milch wies er zurück, indem er es als sündhaft ansah, den jungen Thieren die Milch der Mutterbrust zu entziehen, ja er wollte, wenn er es gekonnt hätte, sich ganz der Nahrung ent-

---

[1] S. 256, Reim: kam.
[2] S. 181*. [3] S. 321*. [4] S. 316*.

wöhnen,[1] selbst Honig verschmähte er, indem er es für Unrecht ansah, den Bienen den Honig zu rauben, den sie so emsig für sich zusammengetragen. Aus demselben Grunde hielt er auch den Genuss der Eier für unerlaubt.[2] In Kost und Kleidung lebte er als echter Weltverächter: ‚Meine Kleidung ist (ungefärbte) Wolle, nicht grün oder gelb oder rothbraun und meine Nahrung eine solche, die jeder andere verschmähte.‘[3] Nur Holzschuhe trägt er, denn lederne sind unrechtmässig erworben, indem es sündhaft ist, ein Thier zu schlachten und sein Fell zu verwerthen.[4]

Und diese Lebensweise voll Entbehrung scheint nicht einmal durch die Verhältnisse begründet, sondern eigene freie Wahl gewesen zu sein, denn er selbst belehrt uns hierüber, indem er sagt: ‚Beneide mich nicht, wenn ich beglückt werde durch die Gunst des Geschickes, bedenke vielmehr meine Rückkehr (zu den Elementen) und mein Ende. Ausserdem auch meine Leute — ich meine die Verwandten — sind des Geschickes Vollstrecker, in dem was es mir zufügt von Missgunst und Unglück.‘[5]

Trotzdem scheint es, dass nicht blos die Verwandten allein ihn wegen seines vermeintlichen Reichthums mit Zudringlichkeiten behelligten, sondern auch andere: ‚Weil man mich für reich hielt, so quälte man mich, um von mir Geld zu erhalten. Die Thoren sagten: Gott hat dich mit Besitzthum gesegnet. Ihr logt, denn andern ward die Bereicherung zutheil!‘[6]

Selbst aus fernen Landen kamen Besucher zu ihm und er ruft ihnen zu: ‚Was wollt ihr, Geld habe ich nicht, das man von mir erbitten könnte, noch Wissenschaft, von der man Erleuchtung zu erhalten vermöchte!‘[7]

---

[1] S. 281*. Der freiwillige Tod durch Verzicht auf die Nahrung ist nach der Lehre der indischen Jaina, und zwar der strengeren Secte der Digambara, für alle Asceten, welche die höchste Stufe der Heiligkeit erreichen wollen, durchaus geboten. Vgl. G. Bühler: Ueber die Secte der Jaîna. Vortrag u. s. w. im Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften für 1887, S. 236.

[2] S. 277, Reim: ḍâny. S. 281*. Vgl. Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissensch., Bd. XCIII, S. 621 und den arab. Text S. 638.

[3] S. 263*. [4] S. 328, Reim: riśi.

[5] S. 213*. [6] S. 202*. [7] S. 313, Reim: baso.

Aber seine Genügsamkeit ersetzt ihm den Reichthum: ‚Ich habe genug zu essen, möge meinetwegen Serendyb (Ceylon) erdrückt werden unter der Perlenfülle oder das Gold in Ghânah noch mehr werden.‘[1]

Einzelne Widersprüche in seinen Anschauungen können uns nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass die Abfassung dieser Gedichte sich über einen Zeitraum von mindestens 20—30 Jahren und darüber erstreckt. In einer so langen Jahresfolge musste der Wechsel der Dinge Erfahrungen und Erlebnisse der verschiedensten und entgegengesetztesten Art mit sich bringen. So z. B. sehen wir ihn einmal seiner Gesundheit sich rühmen, die er seiner einfachen Lebensweise zuschreibt.[2] Ja selbst sein Lebensüberdruss ist durch den Zweifel an der Zukunft eingeschränkt, indem er sagt: ‚Ist meine Entfernung von der Welt so, dass ich in eine bessere Lage komme, so entferne mich (o Gott) in Eile; aber wenn du weisst, dass mein Einzug in die andere Welt mir zum Uebel gereicht, dann, o Herr, schiebe auf das Verhängniss!‘[3] Es ist derselbe Zweifel an der Zukunft, der immer wiederkehrt: ‚Ziehe ich fort ins Unglück, o welche Pein! doch werde ich in die Seligkeit eingeführt, o welche Wonne!‘[4] Selbst so weit versteigt er sich einmal zu sagen: ‚Ich liebe das Leben, aber es genügt mir von dessen Sorgen, dass ich leben muss in Lüge und Trug.‘[5]

In allem dem aber tröstet ihn der Gedanke, dass er keine Nachkommen zurücklasse, die nach ihm den bitteren Leidenskelch des Lebens zu leeren haben werden: ‚Oh wie viel Wunder und grosse Ereignisse habe ich mitgemacht; der Mensch lernt ja durch den Verlauf der Zeiten sich zu trösten; Wechsel der Staatsgewalt habe ich gesehen und den Antritt einer anderen, und Aufhebung von Religionsgesetzen und das Auftreten von (neuen) Gesandten; die Wüstenlacerte, die vom Leben nie etwas Gutes genossen, zieht zwar sorgsam ihre Jungen auf, aber ich, wäre ich auch der Erste meines Jahrhunderts, würde nie mir Kindersegen wünschen; wie sollt' ich es auch, wenn

[1] S. 121, Reim: brohâ.
[2] S. 271, Reim: abni.
[3] S. 214, Reim: gali.
[4] S. 216, Reim: bâli.
[5] S. 320, Reim: lysi.

ich doch weiss, dass ein Niedriger wie ich nichts als einen Missrathenen ins Leben bringen könnte'![1]

Wir haben in dem Vorhergehenden den Charakter des Mannes und seine Lebensweise nach seinen eigenen Worten zu schildern versucht, und schreiten nun daran, seine religiösen und philosophischen Ansichten gleichfalls nach seinem Selbstzeugnisse zu besprechen, und zwar ziehen wir hiezu die Stellen seiner Gedichte heran, wo er von sich spricht, während wir jene Stücke, wo er mehr oder weniger unverhüllt seine Lehrmeinungen gibt, erst später bei der Darstellung seiner Lehre eingehend zu untersuchen uns vorbehalten. Eines müssen wir hier gleich hervorheben. Die Stellen, in welchen er sein Glaubensbekenntniss gibt, sind zum Theile so allgemein gehalten, dass sie keinen bestimmten Schluss auf seine innersten Gedanken zulassen, und sie liefern höchstens den Beweis, dass er ein überzeugungstreuer Monotheïst war; meistens beschränkt er sich einfach auf die Zurückweisung einzelner vom orthodoxen Islam missbilligter Lehrsätze. Sein eigenes Bekenntniss, die Darstellung dessen, was er will und glaubt, deutet er nur an, erklärt aber zu wiederholten Malen, dass er sein Geheimniss wahren müsse und es Unberufenen mitzutheilen Bedenken trage. So sagt er: ‚Nie ging mein Geheimniss in das Ohr eines Zuhörers, wenn auch nur seine Ohrringe uns belauschen konnten.[2] O Zeitgenossen, wisst ihr die Geheimnisse, die ich kenne? Doch ich will sie nicht kundgeben![3] Ich halte mein Schweigen für erspriesslich, und wenn es nicht nützt, so leide ich doch dabei keinen Schaden.'[4]

Es ist dieser Hang zum Geheimhalten eine uralte Sitte der Weisen des Ostens: sie hielten dafür, dass es Wahrheiten gebe, deren Kenntniss für die unwissende, ungebildete Menge verderblich sei, und die nur für die Kreise der Eingeweihten

---

[1] S. 218*. Ueber des Dichters Vorurtheil gegen die Fortpflanzung, wird später mehr gesagt werden. Die grosse Wüsteneidechse (Uromastix) ist sprichwörtlich bei den Arabern bekannt wegen ihrer Liebe zu den Jungen.

[2] S. 274*.

[3] S. 84. Vgl. Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissensch. in Wien, Bd. XCIII, S. 638.

[4] S. 148, Reim: âsiri.

bestimmt seien. Unser Dichter hatte aber noch einen andern sehr triftigen Grund, sich möglichste Zurückhaltung aufzuerlegen. Er wusste sehr wohl, dass er gewisse Grenzen nicht überschreiten dürfe, ohne sich selbst der Gefahr auszusetzen der Ketzerei überwiesen zu werden, was in jener Zeit sehr üble Folgen für ihn sowol als seine Freunde, Anhänger und Zöglinge hätte haben können. Er beschränkt sich also darauf jene Wahrheiten auszusprechen, an die er selbst glaubt, und die zugleich dem dogmatischen Systeme des Islams nicht widersprechen, oder er lehnt jene Lehrmeinungen von sich ab, die er an und für sich missbilligte, oder von deren Wahrheit er nicht überzeugt war, und die zugleich vom orthodoxen Islam verworfen wurden. Auf diese Art sicherte er sich gegen Anfeindungen und machte sich doch keiner Unwahrheit schuldig. Erhoben sich aber Stimmen gegen einzelne bedenkliche Stellen seiner Gedichte, so konnte er sich ganz gut zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit auf seine im Sinne der Orthodoxie abgegebenen Erklärungen berufen. Ich will hier einige Beispiele folgen lassen, um meine Auffassung zu beweisen:

Ihr spracht: wir haben einen Schöpfer voll Weisheit!
Wir sagten: so behaupten wir in der That!

Ihr sagt: Er ist ohne Raum und Zeit,
Ist's nicht so, dann schaffet uns Rath. —

Dunkel ist der Rede Sinn fürwahr:
Uns fehlt der Verstand, das allein ist klar![1]

Das klingt nicht besonders orthodox; dagegen sagt er an anderer Stelle:

‚Gott ist der Grösste: keine Analogie kommt ihm nahe und es ist nicht gestattet von ihm zu sagen: er war oder er wurde.‘[2]

Dies ist ganz und gar die abstracte Gottesidee, wie sie in den orthodoxen Schulen des Islams gelehrt ward.

‚Aber Er (Gott) ist der Schöpfer der Welten, der flüssigen Theile davon und des festen, Er sei dein Ziel, denn er genügt dir

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 512.

[2] S. 141*.

besser mit der Wegeleitung, als wenn du (die beiden rationalistischen Werke) Moghny und ʿOmad studiertest.'[1]

Nicht minder rechtgläubig klingt das folgende:

,Gott sei gepriesen! wie mancher gefürchtete König musste seinen Palast vertauschen mit der Gruft. Ich bekenne, dass ich einen allmächtigen Herrn habe und seinen Wundern setze ich kein Läugnen entgegen.'[2] —

,Und fragt man um mein Glaubensbekenntniss, so wisse; es ist: Gottesfurcht — und ich behaupte weder volle Willensfreiheit, noch (absolute) Prädestination.'[3]

Das ist ganz im Sinne der Orthodoxie gesprochen, welche die Willensfreiheit verwirft und somit entkräftet der Dichter wenigstens den Vorwurf, der ihm aus anderen Stellen gemacht werden könnte, wo er mehr für die Willensfreiheit sich ausspricht. Ich führe als Beispiel folgenden Vers an:

Ist der Verbrecher wirklich nicht willensfrei,
So wäre seine Bestrafung offne Tyrannei![4]

An einer andern Stelle sagt er:

,Ich sehe Zeichen der zwingenden Prädestination, die ich nicht genau unterscheiden kann, fast scheint es, dass alles zum Schlechten hingerissen werde.'[5]

Eine andere Häresie, deren Vorwurf er abzulehnen nicht vergisst, ist die Lehre der Secte, die mit dem Namen Moʿaṭṭilah bezeichnet wird, und diesen Namen desshalb erhielt, weil sie den Gottesbegriff seiner Attribute entkleidete, während die Orthodoxen gewisse Attribute zuliessen. Auch in dieser Frage stellt sich Abulʿalâ scheinbar auf den orthodoxen Standpunkt, indem er einfach erklärt, kein Anhänger der Lehre der Moʿaṭṭilah zu sein, ohne jedoch eine positive Erklärung darüber abzugeben, was er sei:

---

[1] S. 116*. Die beiden Werke Moghny und ʿOmad sind im Sinne der Moʿtaziliten geschrieben, der sogenannten Rationalisten, deren Lehren Abulʿalâ verwirft.

[2] S. 111, Reim: aḥdi.

[3] S. 136*.

[4] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 513.

[5] S. 123, Reim: ruro.

‚Bist du im Uebermaasse der Thorheit ein Moʿaṯṯil, so gib Zeugenschaft o Ketzer, dass ich kein Ketzer bin. Ich fürchte Gottes Strafe im Jenseits und ersehne heiss, dass die Macht in der Hand eines Einzigen sei.‘ [1]

Auch gegen die Moʿtaziliten spricht er sich mit Bestimmtheit aus.[2]

Ebenso nachdrücklich weist er den Glauben an die Rückkehr (رجعة) zurück. Es war dies eine in der älteren Zeit des Islams sehr verbreitete Vorstellung: Die Lehre von der Auferstehung und Wiederkehr nach dem Tode, deren jüdisch-christlicher Ursprung kaum zu bezweifeln ist, wie die Erzählung von Christi Auferstehung vermuthen lässt.[3] Diese Vorstellungen missbilligte die orthodoxe Partei und desshalb sagt Abulʿalâ, der überhaupt alles Abergläubische hasst:

‚Ach dass ich doch wüsste wer dich (o Haus) bewohnen wird nach mir, ob Vollbringer guter Thaten oder Versäumer derselben; glaubt man vielleicht, dass ich wieder zurückkehren werde; hoffet nicht: denn ich kehre nicht mehr zurück! Mein Leib muss in die Erde hinab, während mein Geist zum Himmel emporsteigt und die Zeiten bleiben wie immer sie waren: unglücklich für die einen, glücklich für die andern.‘ [4]

Nicht weniger deutlich äussert er sich gegen jene philosophische Schule, welche die Ewigkeit der Sterne und des Weltalls behauptet:

‚Mein Glaube ist nicht die Ewigkeit der Sterne und nicht ist meine Lehrmeinung die Unerschaffenheit (ḳidam) der Welt.‘[5]

Auch die Lehre von der Seelenwanderung lehnt er ab.[6]

III.

Wie wir sehen, sind die Selbstbekenntnisse des Dichters ziemlich allgemeiner Natur, er verneint mehr als er bekennt.

[1] S. 106*. Der letzte Vers scheint eine politische Anspielung gerichtet gegen die kleinen Fürsten, die damals sich in die Herrschaft von Syrien theilten.

[2] S. 195*.

[3] Vgl. meine Schrift: Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873, S. 13; vgl. S. 216, Reim: ḳâli.

[4] S. 101*. [5] S. 255*.

[6] S. 195. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 510, 511.

Jedoch in seinen längeren Gedichten lässt er sich oft, wie es scheint, fast unbewusst hinreissen manches zu enthüllen, was er sonst mit dem Schleier des Geheimnisses zu bedecken für gut hält. Es möge hiefür folgende Stelle als Beweis dienen:

‚Siehst du nicht, wie eifersüchtig ich die Töchter meines Busens (d. i. die Gedanken) hüte; ich wollte sie nicht verheirathen und so blieben sie denn daheim; keinem Menschenkinde führte ich sie vor, denn sie waren gewohnt nur an den Gazellen der Wüste Gespielinnen zu finden. Da sagten (von mir) die Scharfsinnigen unter den Leuten: er ist ein Mann der Weltentsagung. Aber sie gingen fehl in ihren Vermuthungen; ich bewältigte meine stürmischen Hoffnungen, die früher störrig waren, wie die Rosse auf der Weide; und von den Genüssen des Lebens wandte ich mich nur desshalb ab, weil mir die besten davon entgingen; denn ich finde in dem Verkehr mit den Menschen kein Heil; ach wie unendlich lieber sind mir die schüchternen Gazellen in ihrem Spiele. Für uns sind leider die Sterne der Wahrheit (هُدًى) untergegangen und die Menschen wogen in Finsternissen, von welchen sie umnachtet sind. Und oft sucht das Glück heim einen Unwürdigen und die Glückssterne, selbst wenn sie schon untergegangen, bringen ihn zu hohen Ehren; und das Ansehen ist ungleich vertheilt, so dass sogar Steinblöcke von frommen Wallfahrern aufgesucht und geküsst und verehrt werden, wie der Felsblock (Sachrah) von Jerusalem und die zwei Pfeiler der Kaaba, während doch alle zusammen nichts anderes sind als Steinblöcke, die von Menschenhand behauen wurden; auch zur Stätte Abrahams (im Tempel von Mekka) wallfahrtet manche Pilgerschaar, obgleich manche ähnliche Stätte mit den Füssen getreten worden ist.‘[1]

Also auch hier verräth gleichfalls unser Dichter, trotz aller Zurückhaltung, die er sich auferlegen will, seinen vollen Unglauben bezüglich der heiligen Stätten, zu denen man zu wallfahrten als eine religiöse Pflicht ansah. Es sind dies Aeusserungen, die vollkommen genügten ihm den Ruf eines Religionsverächters einzutragen, was auch wirklich nicht ausblieb, denn er selbst sagt es: ‚Gott strafe die Leute, die, wenn man ihnen die Wahrheit verkündigt, rufen: er blasphemirt!‘[2]

Und so ganz Unrecht hatten die Leute von ihrem Standpunkte nicht, denn es genügt seine Ansichten über die Religionen näher zu betrachten, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass er seiner Zeit um viele Jahrhunderte vorangeeilt war und dass

[1] S. 269*. [2] S. 170*.

er Gedanken aussprach, die jetzt zwar jeden Gebildeten zur Bewunderung zwingen, aber dennoch selbst in unserem Zeitalter angeblicher Aufklärung von der grossen Menge der Mittelgebildeten missbilligt, von den frömmelnden Kreisen aber mit der äussersten Erbitterung bekämpft und bestritten werden. Seine Erklärung des Ursprungs der Religionen ist eine durchaus naturalistische.

Merkwürdig ist es, dass der Dichter gerade in diesem Punkte sich mit grosser Entschiedenheit ausspricht und seine sonstige Zurückhaltung fallen lässt.

Die Ansicht, welche er über die Entstehung und den Werth der Religionen entwickelt, ist nämlich ungefähr die folgende: ‚die verschiedenen Religionen sind aus dem Geiste des Menschen hervorgegangen, sie sind also nicht eine Frucht göttlicher Erleuchtung oder unmittelbarer Offenbarung, jedes Volk hält sich eben an das, was es selbst im Laufe der Zeiten als Glaubenssystem sich geschaffen hat. Desswegen glaubt der Mensch nicht durch den Verstand, er glaubt nicht weil er vermeint die Wahrheit erkannt zu haben, sondern der religiöse Glauben, das Festhalten an einer bestimmten Religion, ist einfach eine Folge der Gewohnheit und der Erziehung. Ich führe hier den Text an:

‚Der Mensch ist nicht religiös durch den Verstand, sondern den Glauben an eine bestimmte Religion lehren ihn seine Eltern und Verwandten; das Kind des Parsen hat seine Angehörigen, die es in der zoroastrischen Religion aufziehen — —. Sie leisten Gehorsam manchem Betrüger, während gar oft ein wohlwollender Rathgeber Lügen gestraft wird. Es kamen die Religionsgesetze der verschiedenen Völker zu uns auf Grundlage dessen, was sie von altersher aufgebaut hatten. Dann veränderten sie gegenseitig ihre Glaubenssätze: aber der Verstand machte manches hinfällig, was man (früher) für äusserst wichtig gehalten hatte. Drum frohlocke nicht, wenn du von diesen Leuten besonders geehrt wirst; denn sie halten hoch den Gemeinen und ehren ihn; so hat ja auch eine Partei die Aussenseite des Islams verändert, die ihn schädigen wollten und ihn preisgaben; alles was sie sagen ist nichts als Gefasel, wie in den Lobgedichten man mit schönen Redensarten anhebt. Es wird ja auch erzählt, dass dereinst aus der Erde Schoos aufstehen sollen, jene die darin ruhen. Doch es trifft nicht zu: wir leben in einer Zeit, in welcher die Zahl der Edlen sehr beschränkt ist.‘[1]

[1] S. 332*.

Der Angewöhnung schreibt er überhaupt eine sehr grosse Bedeutung in den menschlichen Dingen zu; die Gewohnheit ist des Menschen zweite Natur sagen wir und Abul'alâ drückt sich folgendermassen aus:

Die Natur ist ein altes Ding
das man nicht mehr fühlt,
Die Gewohnheit nennt man des Menschen
zweite Natur.[1]

Und an einer anderen Stelle sagt er:

Alles ist nur Gewöhnung:
es thut desshalb der Alte
Das was er gewöhnte, da er
als Kind kaum lallte.[2]

Dem Offenbarungsglauben steht also der Dichter ablehnend gegenüber und zwar nicht etwa blos hinsichtlich des Islams, sondern aller anderen Religionen:

‚Ich höre Kunden, die voll Sorgen sind; sie haben Verzweigungen, die zu erforschen den Menschen nicht möglich ist; vor denen rathlos stehen der Pfaffe der Christen, der Mobed der Magier und der Rabbiner der Juden. Sie haben ihre Nachrichten verzeichnet in Schriftrollen, aber nutzlos vergeudet sind die Blätter und die Tinte. Verschieden denken die Religionsparteien über das was nach dem Tode kommt: aber das sind Meere, deren Gestade keiner erreicht. Die einen sagen, dass die Seelen der Menschen die Macht haben so zu handeln, wie sie wollen (Willensfreiheit), aber die Gegner sagen: es ist klar, dass sie unter dem Zwange (der Prädestination) stehen.'[3]

Höchst bezeichnend ist eine andere Aeusserung:

‚Die Religionsgesetze sind es, die zwischen uns Erbitterung anstiften und uns hinreissen zu allerlei Feindschaft.'[4]

Nicht wenig mögen zu diesem Gedankengange des Dichters die Zeitverhältnisse und die äusseren Eindrücke der Umgebung, in welcher er lebte, beigetragen haben. Kein Land ist geeig-

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 525.

[2] l. l. S. 527. [3] S. 121*.

[4] S. 67*.

neter zu vergleichenden Betrachtungen über die verschiedenen Religionssysteme anzuregen als der mohammedanische Orient; da leben neben dem Mohammedaner die Christen der verschiedensten Bekenntnisse, die Juden und die Feueranbeter. Zu jener Zeit kamen noch die ganz auf dem Boden altasiatischer heidnischer Religionsphilosopheme stehenden Sabier hinzu. Auch indische Vorstellungen wurden durch die Berichte der Reisenden, durch die mystischen Lehren der verschiedenen Secten der Ṣufys verbreitet, deren Zusammenhang theils mit der Vedantaphilosophie, theils mit dem Buddhismus zweifellos ist. Auch indische Kaufleute waren überall im Oriente verbreitet, sowie jetzt die Banianen und Parsen. Ueberall war im ganzen Oriente der Samen alter gnostischer Lehren, theils christlichen, theils heidnischen Ursprungs, ausgestreut und entwickelte sich, sobald die Verhältnisse günstig waren. Zugleich hatte auf dem Boden des Islams in den Schulen der Dialektiker, angeregt durch das Studium griechischer Philosophen, Naturforscher und Mathematiker, besonders des Aristoteles, Hippokrates, Galenus und Ptolemaeus, eine überaus rege geistige Thätigkeit sich entfaltet. Dem religiösen Charakter der orientalischen Gelehrsamkeit entsprechend, bildeten bald die verschiedenen Religionssysteme den Gegenstand der eifrigsten Verhandlung, und hiedurch wurde man unwillkürlich zur Vergleichung geleitet. Und dass Abul'alâ sich hiedurch im hohen Grade angeregt fühlte, über die verschiedenen Religionssysteme nachzusinnen, sagt er selbst: ‚Denkt man über die Religion nach, so kommt man zu einem Schlusse, der den Verstand beugt und Betäubung mit sich bringt.'[1] Und weiter: ‚Es lügt jener, der es unternimmt, mit dem Verstande heilen zu wollen die Religionsgesetze, wenn sie zu kränkeln beginnen.'[2] Jedoch sobald man zu vergleichen begann, musste auch die objective Kritik der verschiedenen Dogmen und Lehrsätze sich einstellen. Und das Schlussergebniss einer Prüfung musste der Zweifel sein. Ein unbefangener, ernster Denker, wie Abul'alâ konnte zu gar keinem andern Endurtheil gelangen, als dem, welches er in mehr oder minder verhüllter Form ausspricht: ‚dass alle Religionen Menschenwerk seien'.

---

[1] S. 58*. [2] S. 268*.

Mit grosser Entrüstung tadelt er auch gerne den Missbrauch, der mit den Religionen getrieben werde von jenen, die sich des Aberglaubens und der Leichtgläubigkeit der Massen bedienen, um die Menschen zu beherrschen und auszunützen. In dieser verbitterten Stimmung vergisst der Dichter sehr oft die durch die Klugheit gebotene Vorsicht; ich lasse hier ein Paar solcher Aeusserungen folgen:

Religionen erfand man, um zu befriedigen
den Eigennutzdrang:
Denkt man tiefer darüber, so macht
das Denken uns bang. — —

So oft ich die Alten der Gemeinde befrug
in Glaubensartikeln
Um Vernunftbeweise, hörte ich stets
nur Unsinn entwickeln.[1] — —

Lügen wiederholt man und will nicht
als Trug sie beseitigen,
Sondern müht sich Wege zu finden,
sie als wahr zu vertheidigen.[2]

Erwacht, ihr vom Wahne Bethörten,
aus dem Wahne erwacht!
Denn eure Religionen sind Fabeln, mit List
von den Alten erdacht!

Sie wollten nur irdisches Gut gewinnen,
und sie haben's erworben;
Sie starben und mit ihnen ist das Gesetz
der Elenden gestorben![3]

Diese verschiedenen Glaubenssecten,
die euch zerspalten,
Erfunden hat man sie, um den Mächtigen
zu sichern die Gewalten![4]

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 506.

[2] l. l. S. 507.

[3] l. l. Bd. XXX, S. 42. [4] l. l.

Die Lüge hat in der Welt verdorben
alle, die sie bewohnen,
Nicht die Wahrheit sprechen die Anhänger
der verschiedenen Religionen.[1]

Mancher Leser könnte nun, nachdem er die obigen Auszüge kennen gelernt hat, meinen, er habe einen Ungläubigen, einen Gottesleugner vor sich, dessen ganze Weisheit in der Verneinung dessen besteht, was von Vielen als das Heiligste angesehen wird. Nichts wäre ungerechter, nichts übereilter als ein solches Urtheil.

Abulʿalâ hat eine Religion. Doch ihre Offenbarung ist nicht die des geschriebenen Wortes: es ist die der Vernunft und des Gewissens. Sie ist sein Sittengesetz, sie ist sein Trost und sein Glauben. Er lässt uns nicht im Zweifel über das was er unter Religion versteht: ‚Die Religion besteht darin, dass du gerecht bist gegen alle; welche Religion hat denn jener, der das Recht verweigert dem, welchem es gebührt? Der Mensch ist (leider) so, dass es ihm lästig fällt, wenn die Seele zur Tugend ihn leitet, während er doch selbst ein gewaltiges Heer zu leiten nicht ansteht.‘[2]

Den ersten Platz in seiner religionsphilosophischen Lehre nehmen zwei Begriffe ein, die er seiner Erziehung und seiner Umgebung verdankt und diese sind der streng monotheïstische Gottesbegriff und der hiemit verbundene Glaube an ein höheres, alles beherrschendes Fatum. Und fast scheint es, dass beide Vorstellungen in einander verfliessen.

Jedenfalls ist sein Gottesbegriff durchaus nicht materialistisch. Sein Gott ist der oberste Schutzherr der Gerechtigkeit und alles Guten: ‚Kein Zweifel (ist zu setzen) in die Gerechtigkeit (Gottes), der die Finsterniss schuf (wie das Licht)!‘[3] — ‚Es lügt der, welcher die Erschaffung des Bösen dem zuschreibt, der die Menschen erschuf.‘[4]

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXI, S. 477.

[2] S. 39*.

[3] S. 239, Reim: lma.

[4] S. 253, Reim: sâmihi.

‚Gott hat die Länder und Völker
eingereiht
In zwei Gefässe: die sind —
der Raum und die Zeit![1]

Gott bestimmt, was da sein soll und es ist,
wie er es gut befand:
Da zeigt sich machtlos der Weisen Wissen
und rathlos ihr Verstand.

Kann etwa der Mensch aus der Gewalt
des Herrn sich erretten,
Kann er Erde und Himmel abschütteln,
wie ein Sklave die Ketten?‘[2]

‚Lebe nun unfrei in deinen Handlungen oder nicht, die Menschen haben einen Herrn und obersten Gebieter.‘[3]

Neben Gott oder nächst ihm ist es der Glaube an ein zwingendes Fatum, welcher bei jeder Gelegenheit zum Ausdrucke kommt und fast möchte man vermuthen, der Dichter habe es als einen Ausfluss des göttlichen Willens angesehen, als ein dem Menschen mit seiner Geburt zugewiesenes Lebens-Loos. So sagt er in einem seiner Selbstbekenntnisse: ‚Fragt man um meine Religionsansicht — nun denn sie ist klar; bin ich denn nicht etwa wie die andern ein Thor: ich ward erschaffen aus der Welt und lebte wie alle ihre Bewohner, mühte mich wie sie sich mühen, und ergötzte mich wie sie sich ergötzen und ich bezeuge es, dass ich durch Fatums Beschluss sie (die Erde) bewohne und von ihr fortziehen werde, furchterfüllt und gottergeben.‘[4]

Mit dem Lebensende scheint er jedoch auch die Befreiung von dem Fatum erwartet zu haben: ‚Mein Ramaḍân (der Fastenmonat) hört für mich nicht auf, meine ganze Zeit ist wie die zwei letzten Nächte des Monats (die man im Gebete zubringt); ich sehne mich nach Erlösung von dem zwingenden

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 523.

[2] l. l. Bd. XXX, S. 41. Derselbe Gedanke kehrt wieder in dem Gedichte S. 170*.

[3] S. 167*. [4] S. 329*.

Fatum, das auch den gewaltigsten Menschen (ḳâhir) mit Gewalt bezwingt.'[1]

Das Fatum entscheidet aber auch über die guten und bösen Handlungen der Menschen:

‚Unsere Naturen sind nicht böse geworden aus eigener Wahl, sondern auf einen Befehl, den die Geschicke erlassen haben.'[2]

‚Das Fatum umgibt uns von allen Seiten, als wäre es zu unserer Rechten und unserer Linken. Wenn der Schöpfer nicht gewollt hätte, dass der Falke die Rebhühner zerreisse, so hätte er ihn nicht mit Krallen erschaffen!'[3]

So darf man jedoch die Sache nicht auffassen, als habe der Dichter hiemit sagen wollen: der Mensch sei gänzlich unfrei und trage desshalb auch keine Verantwortung für seine guten und bösen Handlungen. Es steht nämlich dem Menschen ein treuer Rathgeber zur Seite, dem er nur Gehör zu geben, und dessen Worten er Folge zu leisten hat, um den Weg der Wahrheit und der Tugend zu finden, und dies ist die Vernunft. Sie stellt er mit grosser Kühnheit der geschriebenen Offenbarung und der officiellen Religion, sowie ihren Dogmen entgegen. Seine Religion ist also eigentlich eine Religion der Innerlichkeit, eine Philosophie des Gewissens, und dem geschriebenen Gesetzbuche setzt er ein ungeschriebenes, eine Art innerer Offenbarung entgegen, deren Verkünderin die Vernunft oder das Gewissen ist.[4] Desshalb legt er auf werkthätige Frömmigkeit ein weit grösseres Gewicht als auf frömmlerisches Formelwerk und Beten oder Fasten. Hieraus ergibt sich eine Moralphilosophie von grosser Erhabenheit. ‚Der Vernunft solle man gehorchen und das thun, was sie als gut empfiehlt, denn sie ist unter allen Umständen der beste Berather; nach ihr richte man seine Handlungen ein und nicht etwa nach (der geschriebenen Offenbarung) der Thora, denn die Wahrheit

---

[1] S. 146, Reim: ahri. Ḳâhir: gewaltig und bezwingend, ist zugleich der Name des seiner Wildheit wegen berühmten Chalifen.

[2] S. 120*. [3] S. 148*.

[4] Das Wort عقل dessen er sich bedient, kann ebenso gut auch mit ‚Verstand' übersetzt werden und die Synonyme, mit denen es wechselt, لبّ, نهى und حجا, können an manchen Stellen mit ‚Gewissen' wiedergegeben werden.

sucht man darin vergebens.'[1] Wenn der Dichter hier von der Thora redet, so ist es deutlich genug, dass er die Offenbarung im Allgemeinen, also auch den Koran im Sinne hat. ‚Du Thor,' ruft er, ‚wenn du mit Vernunft begabt bist, so befrage sie; denn die Vernunft ist ein Prophet.'[2] Er ist überhaupt kein Freund der geschriebenen Weisheit; die Wahrheit ist leicht zu erkennen, wenn man sie nur erkennen will: ‚Lies kein Buch, dessen Lesung dich irre führt; denn offen liegen die Wege des Heiles: diese befolge!'[3] ‚Der Verstand ist eine Leuchte, die Gott verliehen hat, damit der Mensch sich davon zum richtigen Wege des Heiles leiten lasse.'[4] Aber das Gewissen stellt er noch über den Verstand: ‚Wenn du im Spiegel deines Verstandes (ʿaḳlika) etwas anderes siehst, als in deinem Gewissen (ḥigâka), so ist dieses andere schlecht.'[5]

Diesen Weg schlägt er ein, und entwickelt aus sich selbst heraus, und nur der Stimme des Gewissens folgend, sein Gesetz der Sittlichkeit und Tugend. Doch manches deutet darauf hin, dass er hiebei nicht ganz frei von äusseren Einflüssen geblieben ist. Die ascetische Richtung, die sich in seiner Lebensweise zeigt, und auf die er in seiner Lehre grosses Gewicht legt, liefert den Beweis, dass er hierin stark unter dem Einflusse altorientalischer Ideen stand, und es hat fast den Anschein, als ob es manche Vorschriften indischer Sittenlehre (und zwar der Jaina) seien, denen er sich hierin anschloss. Zu dieser Vermuthung kommt man, wenn man seine Speisevorschriften ins Auge fasst, die sich ebenso sehr von jenen des Korans entfernen, als sie mit jenen der indischen Büsser übereinstimmen. Er nährt sich ausschliesslich von Pflanzenkost.[6] Er verbietet den Genuss von Fischen und Meeresthieren, nicht minder von anderen Thieren, selbst Eier sind nach seiner Ansicht verboten, ja sogar Honig und Milch, denn die Bienen haben für sich gesammelt und nicht für Fremde, und die Milch gehört den Säuglingen und den jungen Thieren, die sich davon ernähren.[7]

---

[1] S. 156, Reim: wâri. [2] S. 343*. [3] S. 121, Reim: aḳrohâ.

[4] S. 316, Reim: basâ. S. 318, Reim: misi. Vgl. das Gedicht in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXX, S. 43.

[5] S. 82*. [6] S. 281*.

[7] Vgl. Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissensch. in Wien, Bd. XCIII, S. 638.

Auf diese Dinge legt er so grossen Werth, dass er wiederholt hierauf zu sprechen kommt: ‚Eins und dasselbe ist die liebevolle Mutter und die Taube: diese nährt ihr Kindchen in der Wiege und jene ihr Küchlein (im Nest). Sei bedacht! nie führ' in der Hand das Messer, um zu schlachten die Henne u. s. w.[1] — Hebe nicht aus dem Nest o Mensch, die Eier, denn nicht für dich haben sie dieselben gelegt.[2] Fürchte Gott, selbst wenn du Honig suchen willst, denn nicht für Andere, sondern für sich selbst haben die Bienen gesammelt!'[3]

Ganz an indische Geistesrichtung erinnert es, wenn untersagt wird irgend ein lebendes Wesen zu tödten, nicht einmal einen Floh!: ‚Einen Floh freizulassen, den ich gefangen, ist frömmer, als einen Silberling einem Armen schenken! — Denn', fügt er hinzu, ‚kein Unterschied ist zwischen ihm und selbst einem König; beide hängen gleich inbrünstig am Leben![4] — Verstümmle niemand an Hand und Fuss, vergiesse, so lange du lebst, kein Blut und überlass es dem, der die Leiber erschuf, sie zu lösen, denn er ist der Herr der Zeit und der Ewigkeit.'[5]

Solche strenge Vorschriften, wie die Beschränkung auf Pflanzenkost, Fasten, Bekleidung mit ungefärbtem Wollstoff, Holzschuhen u. dgl. scheint er aber nicht nur für sich und seine vertrauten Schüler gefordert zu haben, sondern auch für die weiteren Kreise predigt er die grösste Enthaltsamkeit. So erhellt aus einem längeren didaktischen Gedichte, das er an seine Verwandten und Freunde richtete. Es lautet wie folgt:

‚Bete zu deinem Herrn den Tag hindurch und, wenn du es vermagst, so durchwache auch (im Gebete) einen Theil der Nacht.

Wird der Weizen theuer, so theile ihn mit deinem Reitpferde: es gereicht dir zum Ruhme!

Als Zukost magst du dir nehmen etwas vom Oel deiner Lampe und dazu als Süssigkeit etwas Rosinensaft.[6] Trink aus irdenem Gefäss und begehre nicht Becher von Silber oder goldenen Pokal.

Der Sommer ersetzt dir ein hüllendes Gewand[7] und kommt der Winter, so nimm ein Stück Lodenzeug.

---

[1] S. 75, Reim: agga. [2] S. 267, Reim: iḍnah. [3] S. 118, Reim: bro.
[4] S. 76, Reim, âgâ. [5] S. 247, Reim: dami.
[6] Es ist hierunter der eingesottene Most zu verstehen, der unter dem Namen dibs noch jetzt in Syrien allgemein genossen wird.
[7] Die vollständige Nacktheit ist bei der Jaîna-Secte Digambara als unerlässliches Zeichen der Heiligkeit vorgeschrieben. Bühler: Ueber die

Ich verbiete dir, dass du dem Staate dienest, oder das Amt eines Predigers oder Vorbeters an einer Moschee bekleidest.

Lass die Statthalterschaft und leg' auch in der Stadt den Stab beiseite, den du, wie des Kriegers Schwert, (als Waffe) zu tragen vermeinst.

Das alles sind Dinge, die mir missfallen bei Verwandten und Freunden: und nun thu', was du willst![1]

Wie man sieht sind hier Vorschriften der verschiedensten Art mit einander vermengt. Die Speiseregeln entsprechen im allgemeinen jenen der Asceten und Büsser des Orients, besonders Indiens, aber der Gebrauch von Gefässen aus edlen Metallen ist schon im frühen Islam missbilligt worden. Abul'alâ scheint sich sehr strenge daran gehalten und hierauf ein besonderes Gewicht gelegt zu haben, denn er sagt in einem anderen Gedicht:

Mein Brauch war's aus silbernem Becher
zu verschmähen den Trunk
Und desgleichen zu meiden Gefässe
mit Elfenbeinprunk.[2]

Nicht minder aber stimmt es zu den Ansichten der mohammedanischen Weltentsagung, wenn der Dichter seinen Freunden verbietet dem Staate zu dienen. Denn der Staat zur Zeit Abul'alâ's war, nach der streng religiösen Auffassung, nicht mehr das, was er nach den Grundsätzen der Theologen und Juristen des alten und unverfälschten, auf Koran und Sonnah begründeten Staats- und Kirchenrechtes hätte sein sollen. Denn die einzige legitime Staatsform ist das Chalifat, die geistliche und weltliche in der Person des legitimen Chalifen aus der Nachkommenschaft des Propheten vereinigte Regierungsgewalt. Zur Zeit, in welcher Abul'alâ lebte, und schon ziemlich lange vorher, war aber der gänzliche Verfall der weltlichen Macht der Chalifen eingetreten, indem in den einzelnen Provinzen des Reichs die localen Machthaber nahezu die volle Unabhängigkeit zu erwerben gewusst hatten, und den Chalifen nur als Haupt der Religion, nur als obersten Lehnsherrn anerkannten; in der Hauptstadt des Reiches, in Bagdad selbst,

---

indische Secte der Jaîna. Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien 1887, S. 228.

[1] S. 112*. [2] S. 78, Reim: wagi.

wo der Chalife residirte, lag die weltliche Macht in der Hand der Sultane aus dem Hause Bujeh, welche denselben gänzlich in ihrer Gewalt hatten. Darauf zielt es auch, wenn Abul'alâ in einem Gedichte von dem Chalifen sagt: ‚er sei wie ein Falke auf des Falkners Faust oder eine Rüde an des Rüdenmeisters Koppel.' Alle diese verschiedenen Sultane und Gewalthaber der einzelnen Staatsgebiete, in welche das Chalifenreich sich aufgelöst hatte, galten nach dem alten mohammedanischen Staatsrechte als illegitime Herrscher,[1] denen man nur so lange Gehorsam zu leisten verpflichtet war, als sie die Macht besassen. Solchen Regierungen aber zu dienen, galt in den Augen der Rigoristen, und zu diesen müssen wir unseren Dichter rechnen, für unerlaubt und sündhaft. Indem er es verbietet, steht er also ganz auf dem Boden des alten Staatsrechtes in seiner strengsten Auffassung. Dasselbe gilt auch für das Verbot Prediger oder Vorbeterstellen an den Moscheen zu bekleiden, denn für beide war eine Bestallung seitens der Staatsbehörde erforderlich. Das Verbot in den Städten den Stab, gewissermassen als Waffe, zu tragen, hängt mit dem Verbote des Gebrauches von Waffen überhaupt zusammen. So sagt er:

Zieh' kein Schwert, um Macht zu erringen:
Das Beste, das du hast, liegt im Wenigen und Geringen.[2]

Hieher gehört auch die folgende Stelle, wodurch das oben Gegebene vervollständigt wird:

‚Wenn man betet, so bete (du auch), sei keusch, zahle die Armentaxe (von deinem Vermögen) und halte dich ferne von leerem Geschwätze und Gerede. Schärfe kein Messer, um Fleisch zu schneiden, und ziehe nie das Schwert gegen deinesgleichen.'[3]

Etwas allgemeiner werden die Speiseregeln zusammengefasst, wie folgt. Wahrscheinlich sind jene für die engeren Gesinnungsgenossen bestimmt, diese für die grosse Menge:

‚Begnüge dich mit dem, was dem Gottesfürchtigen für sich selber genügend erscheint und was dir im Leben (zu geniessen) gestattete der Gesetzgeber.'[4]

Er macht sogar, offenbar mit Hinsicht auf weitere Kreise, vermuthlich für die arbeitende Classe, das Zugeständniss der Fleischkost:

---

[1] Vgl. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 419—423.
[2] S. 73*. [3] S. 206*. [4] S. 82*.

‚Der Frömmste (des Volkes im allgemeinen) ist der, welcher arbeitet und seinen Unterhalt erwirbt. Dir genüge als Zukost zum Fleische das Oel und statt der Beraubung der Bienen, die wilde Feige!‘[1]

Hier zeigt es sich, dass nicht die beschauliche, unthätige Frömmigkeit angepriesen wird, sondern die werkthätige, handelnde und überall eingreifende Menschenliebe, die unvergleichlich höher gestellt wird als Fasten und Beten oder die Wallfahrt zum Tempel in Mekka:

Sei ein Vollbringer des Guten mit der That
und mit dem Wollen!
Wenn auch die Menschen dafür dir nicht
das Gleiche zollen.[2]

Du meinst, o Thor, ein Frommer zu sein.
Bei Gott ich kann das nicht sehen!
Du pilgerst zum Gotteshaus nach Vorschrift
Während hungrige Freunde und Nachbarn dich schmähen.[3]

Eine ganz besondere Bedeutung erhält aber dieses Gebot der werkthätigen Frömmigkeit dadurch, dass ausdrücklich betont wird, es dürfe nicht hiebei die Erwartung einer Wiedervergeltung und Belohnung im künftigen Leben den Ausschlag geben, sondern es sei allgemeine Menschenpflicht seinem Nächsten Gutes zu erweisen und dieser Pflicht habe man zu gehorchen, ohne hiemit eigennützige Hintergedanken zu verbinden. Es ist dies eine so edle Auffassung des Moralgesetzes, dass man kaum zu weit geht, wenn man Abul'alâ hiefür allein schon als einen der grössten Moralisten aller Zeiten preist. Hören wir nun seine eigenen Worte:

‚Spendet ihr ein Geschenk, so verlangt nicht dafür eine Gegenleistung, sonst seid ihr Schacherer mit Edelthaten.‘[4] —

‚Wer den ungetrübten Lebensgenuss wünscht, der verlangt von der Welt etwas unmögliches: thue Gutes, ob man es dir lohnt oder nicht; denn in letzterem Falle lohnt dich Gott für das Gute — halte dich bei mir nicht an das Wort, denn ich spreche, wie so mancher, in Metaphern.‘[5]

---

[1] S. 291*.

[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 509.

[3] S. 261, Reim: dyno. [4] S. 129*. [5] S. 175*.

‚Der Mensch thue Gutes, weil es tugendhaft und schön ist, nicht wegen Aussicht auf Belohnung.‘[1]

‚Halte dich an das Schöne und thu' es und glaube nicht, dass der Herrgott dafür dich belohnt: das ist seine Sache, wenn er will, denn seine Herrlichkeit ist gross. Und wenn er auch nicht lohnt, so genügt uns doch statt dem der Tod (als Lohn).‘[2]

‚Bei der Edelthat, die du vollbringst, sieh' ab von jeder Belohnung die du etwa erhoffst, oder vom Gewinn, sonst wärest du ein Kaufmann! Mit der Absicht Glück sich zu sichern, pilgerten die Heiden zu den Götzen Allât und ʿOzzà und (mit ebenso eigennützigen Hintergedanken) verehrte man das Götzenbild Bâgir.‘[3]

‚Die Wohlthat darf nicht verkannt werden, desshalb handle gut der Moslim, der Sabier und der Jude!‘[4]

An solche allgemeine Moralvorschriften reihen sich einzelne Regeln des Verhaltens und Ermahnungen besonderer Art, so beispielsweise gegen Betrügerei in Geldsachen: ‚Strafenswerther als die Vernachlässigung eines Gebetes und des Fastens an einem gebotenen Tage ist der Betrug um einen Silberling!‘[5] — Dann gegen das leichtsinnige Schwören: ‚Schwöre nicht! ob wahr oder falsch: denn der Eid ladet dir eine neue Sünde auf.‘[6]

Noch mehr betont er die allgemeinen Gebote der werkthätigen Nächstenliebe:

Ersetze die Wallfahrt durch Gutes,
das du gethan,
Drum wenn eine Wohlthat man heischt,
sprich hurtig: wolan![7]

Ich mahne euch nur: gegen die Sünde
seid auf der Hut,
Und die guten Thaten, wo immer
ihr könnt, die thut![8]

Vertheile ohne Grämen
deine ganze Habe:
Es weint keine Thräne
dir nach im Grabe.

---

[1] S. 52, Reim: âbihâ. [2] S. 174, Reim: agzi.
[3] S. 121, Reim: giro. [4] S. 100, Reim; âïdo.
[5] S. 244, Reim: hami. [6] S. 290, Reim: lafo.
[7] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXX, S. 47.
[8] l. l. Bd. XXXVIII, S. 512.

Thu andern, was an dir selbst
dir am besten behagt,
Sag ihnen was du willst,
dass man wieder dir sagt![1]

‚Kommt ein Armer zu dir, so beschenke ihn und wäre es auch nur mit einem Senfkörnchen; dir sei nichts zu verächtlich, womit du ihm helfen kannst: denn wie manches Steinchen verstärkt den Burgwall des Kastelles.‘[2]

Aber auch ganz bestimmte Aussprüche werden gegeben und liefern durchaus Zeugniss von einem hohen Rechtssinne. Er warnt gegen die Bestechung der Richter,[3] und berührt hiemit einen der ärgsten Schäden des Rechtslebens jener Zeit. Es kann uns dies nicht überraschen, da schon damals und noch früher die Klage über die mangelhafte Rechtspflege sehr allgemein war. Die Bestechlichkeit der Richter war sprichwörtlich geworden.[4] Hingegen finden wir manche Gedanken, womit er seiner Zeit und seinen Zeitgenossen weit vorauseilt, und Grundsätze ausspricht, die wir bisher ausschliesslich als ein Eigenthum der modernen europäischen Cultur in Anspruch zu nehmen gewohnt waren.

Hieher gehört vor allem das, was Abulʿalâ gegen den Sclavenhandel sagt, den er als ungerecht und verwerflich aufs strengste tadelt:

‚Unrechtthun halte ich für schmählich und gestatte es nicht, und wenn man mir Folge leistete, so würden (von den Sclavenhändlern) keine Sclaven mehr gebracht (werden dürfen). Denn in der That, die Neger sind ein Geschlecht, dessen Tugend geringe ist. Beurtheile du die Menschenkinder gerade so, wie den Boden (nach seiner Tragfähigkeit): die Steinhalden geben (wie du weisst) keine Weide, und wenn sie (auch) bewässert würden von einer Wolke, die des Meeres Gewässer aufgesaugt hat.‘[5]

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 501.

[2] S. 211, Reim: dali. [3] S. 341, Reim: dyhi.

[4] Vgl. Culturgeschichte des Orients II, S. 244. Abulʿalâ sagt in einem Gedichte (S. 195): Ich weiss nicht wer schlechter ist, der Ḳâḍy von Ray oder ein Dichter, der Liebeslieder macht (Reim: zalo).

[5] S. 48, Reim: lâbi.

Wie man sieht, wird der Sclavenhandel zuerst entschieden missbilligt, dann aber insbesonders mit Bezug auf die Neger durch deren geringe Brauchbarkeit noch vom praktischen Standpunkte dieser Ausspruch gerechtfertigt.

Damit man aber nicht glaube, dass dieser Tadel der Sclaverei sich nur auf den Handel mit Negersclaven beziehe, will ich auf eine andere Stelle hier aufmerksam machen, wo er seiner Entrüstung gegen einen Emyr Ausdruck gibt, der mit Sclavinnen erzeugte Kinder, sowie von ihm schwangere junge Sclavinnen verkaufte. Er sagt hierüber:

‚Gott beraube seines Glückes den Emyr, der seine eigenen Kinder (von Sclavinnen) verkauft, und (ausserdem) junge Sclavinnen, wie Stuten aus seinem Hause hinaustreiben lässt, die in ihrem Schosse Füllen von ihm tragen.‘ [1]

Ganz übereinstimmend mit diesem Gedankengange ist es, wenn eine milde, liebevolle und nachsichtige Behandlung der Sclaven dringend anempfohlen wird:

‚Verzeihe deinem Sclaven, wenn er einen Verstoss begangen hat.‘ [2]

‚Sei nicht von jenen, die den Sclaven hegen, so lange er jung ist und ihn verstossen, wenn er alt (und arbeitsunfähig) geworden ist.[3] — Unrecht thatest du, deinen Sclaven zu misshandeln; denn einem andern bürdest du mehr auf, als du selbst zu tragen vermagst; vielleicht wird Gott es dich einst entgelten lassen: sei bereit, sein Urtheil zu empfangen!‘[4]

Bricht der Sclave den Becher, so zürne nicht,
Denn das Glas ist dazu bestimmt, dass es endlich bricht;
Die Sclaven sind in deiner Hände Gewalt:
Sei nicht streng und ehre Gott in ihrer Gestalt.[5]

Diese liebevolle, echt menschliche, ich möchte sagen: christlich-humane Gesinnung, die wir uns gewöhnt haben, als eine der schönsten Errungenschaften der modernen europäischen Cultur und der christlichen Gesittung anzusehen, finden wir also schon bei dem arabischen Freidenker und Moralisten, der vor mehr als achthundert Jahren in einem abgelegenen Provinzstädtchen Nordsyriens lebte. Auch der Toleranz in religiösen Dingen spricht er das Wort: ‚Der Thor nennt jeden, der

---

[1] S. 284 (II), Reim: bâʿo. [2] S. 187, Reim: jâkâ.
[3] S. 239, Reim: amma. [4] S. 308, Reim: ṭiḳ. [5] S. 148, Reim: asri.

anderer Meinung ist, einen Ungläubigen; weh ihm! wer unter den Menschen ist frei von Unglauben?'[1] Aber noch mehr: nicht blos den Sclaven gegenüber empfiehlt er Milde und Nachsicht, auch gegen die Misshandlung der Thiere spricht er sich mit demselben Nachdrucke aus:

,Mich grämt es, zu sehen einen Mann, der in seiner Rohheit den Esel so sehr prügelt, dass er kaum es zu ertragen vermag: zuerst ladet er ihm mehr auf, als er tragen kann, und wenn ihm endlich die Kräfte versagen, misshandelt er das arme, ermüdete Thier; seine Schuld ist wahrhaftig nicht geringer, als die des Ehebrechers, dem die doppelte Prügelstrafe gebührt.'[2]

,Pflege sorgsam dein Reitkameel, das du verwendest, wie es dir beliebt, sei deinem Reitross ein guter Gefährte, wende den Stab von der schwarzen Magd ab, die (dir) dient, und behandle mild deinen Sclaven allezeit!'[3]

Man kann, um den Gesammteindruck zu vervollständigen und zusammenzufassen, sagen, dass der Hauptinhalt seiner Sittenlehre darin besteht, die gewissenhafteste Erfüllung der Menschenpflicht gegen alle lebenden Wesen mit gleicher Wärme und Innigkeit, als die höchste und heiligste Aufgabe eines Jeden, zu lehren. Alle umfasst er mit gleicher Liebe.

Um dieses Bild des Mannes und seiner Lehre möglichst getreu hier zu geben, lasse ich ein Stück hier folgen, das, neben einigen neuen Zügen, auch noch der Pflichten gegen die Eltern, vor allem aber gegen die Mutter in tiefgefühlten Worten gedenkt:

,Sei barmherzig gegen den Blinden, indem du seine Hand ergreifst, um ihn des Weges zu geleiten; und handle gut, indem du dem Tauben das Verständniss beibringst und lass das verlaufene Kameel (des Armen), das du nicht finden kannst, öffentlich ausrufen — und was soll der Mensch etwa anderes erstreben? — Erfülle deine Kindespflicht gegen den Vater, ob lebend (er sei) oder todt, und noch höher als ihn ehre die Mutter, denn er trug dich, als du noch leicht wogst und sie trug dich als du schwer wurdest; sie säugte dich zwei Jahre lang und trug dich als du schon ausgewachsen warst; sie gebar dich mit Schmerzen und er zeugte dich zur Wollust; sie herzte dich und beroch dich, wie er (sie) herzte

[1] S. 147, Reim: afri.
[2] S. 89, Reim: lado. [3] S. 319, Reim: rasi.

und beroch, und Ahmed nannte mich mein Alter und (leider) that ich meistens nichts als wofür ich Tadel verdiente.'[1]

Und weiters:

Das Leben flieht! den Eltern sei
mit Ehrfurcht ergeben
Vor allem der Mutter sei anhänglich
und gehorsam fürs Leben!
Sie hat dich getragen und hat dich gesäugt
mit treuer Geduld
Und jedem obliegt für das, was er empfing,
eine heilige Schuld![2]

In dieser Verehrung der Mutter geht er so weit, dass er ausdrücklich sagt, es mache hierin keinen Unterschied ob sie Mohammedanerin oder Christin sei.[3]

Hiemit gelangen wir zu einem der beachtenswerthesten Capitel der Lebensweisheit dieses seltenen Mannes: nämlich zur Besprechung seiner Ansichten über die Frauen, die Ehe und die Fortpflanzung.

Er ist kein Frauenverächter, sondern im Gegentheil preist er in wahrer Bewunderung die tugendhafte, sittsame Hausfrau:

,Wenn sie näht (ein Gewand) für ihr Kind, dann kannst du sie auch zu Rathe ziehen und befolge ihren Rath: denn es ist dein irdisches Paradies deine Gattin, wenn sie mit dir übereinstimmt. Und wenn sie dich die Frucht pflücken lässt, so pflücke sie nur zu![4] — Hast du eine sittsame Frau, so bist du beneidet in der Gemeinde und wenn sie ausserdem noch Verstand besitzt, dann bist du gesegnet.[5]

Sein Ideal sind die mildthätigen, tugendhaften Frauen, die sich mühselig durch ihrer Hände Arbeit am Webstuhl ernähren und noch von dem wenigen, das sie haben, den Armen Almosen spenden.[6] — Allerdings findet er, dass dieses Geschlecht von alter guter Sitte und ehrsamer Zucht immer seltener werde und eigentlich schon der Vergangenheit angehöre:

---

[1] S. 238, Reim: amma.

[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 524.

[3] S. 152, Reim: nâri.

[4] S. 138, Reim: ârahâ. [5] S. 307, Reim: ryḳi.

[6] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 516.

‚Gott segne jenes Geschlecht, dessen Zeit längst vorübergegangen: unter ihnen gab es keinen, der lockere Reden führte; ihre Weiber wetteiferten mit den Spinnen in der Arbeit, indem sie woben zum Nutzen der Ihrigen oder spannen.‘ [1]

Dabei hat er ein billiges Verständniss für die durch die Polygamie herbeigeführte missliche Lage der Frau: wie ungerecht, meint er, ist es, dass einer, der schon drei Weiber hat, noch eine vierte ehelicht. Seinen Frauen muthet er nun zu, es solle sich jede mit einem Viertel von ihm begnügen, aber wenn eine von ihnen einem Verehrer ihre Gunst gewährt, so lässt er sie als Ehebrecherin steinigen.[2] — Auch verkennt er nicht, dass durch die Leichtigkeit der Ehescheidung, die das mohammedanische Gesetz mit sich bringt, die Frau stets in Gefahr sei von ihrem Manne verstossen zu werden, und dass sie nur durch die Mitgift, die der Mann dann herauszuzahlen verpflichtet ist, einigermassen gegen eine solche Lösung der Ehe gesichert wird; besonders wenn die Summe recht hoch im Heiratscontract festgesetzt wurde, denn dann scheue der Gatte vor der Zahlungsauflage zurück, behalte sie und manchmal habe sie noch das Glück ihn zu überleben und zu beerben.[3]

Gegen solche Ehen spricht er sich mit allem Nachdrucke aus und vertheidigt desshalb auch mit aller Entschiedenheit die Monogamie als das einzig Richtige. Seiner Frau noch eine zweite beizugesellen nennt er eine Thorheit.[4] Eine einzige Frau soll dem Manne genügen, denn er stürzt sich sonst in arge Sorgen.[5]

Ausserdem empfiehlt er es, allzugrosse Altersunterschiede bei ehelichen Verbindungen zu vermeiden.[6] Die Ehe eines Greises mit einer jungen Frau sei für beide ein Unglück: ‚Dem Greise, der eben eine junge Frau geheiratet hat, ist,‘ so erzählt er, ‚so unbehaglich, als sässe er auf einem Kameele, das im Kothe watet, und auch sein junges Weib ist beständig

---

[1] S. 202, Reim: zilo. [2] S. 288 (II), Reim: obʿy.

[3] S. 305, Reim: lyḳahâ.

[4] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S, 509.

[5] S. 69, Reim: mâti; S. 106, Reim: dydi; S. 114, Reim: radi; S. 148, Reim: râïri.

[6] S. 210, Reim: ahlah; S. 227, Reim: ismo.

missvergnügt; sie färbt sich nicht mehr die Hände (mit Henna) und schwärzt nicht mehr die Augenlieder (mit Collyrium); sie ist seiner überdrüssig und wenn es ihm wohl geht, so spricht sie im Stillen: ach wann werde ich ihn los! denn stirbt er endlich, dann heirate ich einen Jüngling, der jetzt mir nicht nahen kann.'[1]

Der Frau aber, die glücklich verheiratet ist, rathet er, wenn sie den Gatten sich erhalten will, kein öffentliches Bad zu betreten, und nicht wenn sie ausgeht herausfordernde Blicke herumzuwerfen oder gar heimlich zu plaudern mit einem frechen Burschen.[2]

Gewisse menschliche Verhältnisse bleiben immer dieselben und zeigen sich in den verschiedensten Culturepochen. Dieses gilt von dem, was unser Philosoph über die gebotene Vorsicht in Bezug auf die Frauen sagt: ‚dem Freunde könne man zwar das Geld zum Aufbewahren geben, aber man hüte sich die Frauen ihm anzuvertrauen.'[3] Mehr mohammedanisch gefärbt ist es schon, wenn er sagt: ‚die ehrbare Frau soll weder mit einem Stiefsohn noch mit einem Schwiegersohn allein zusammen sitzen.'[3] Hieher gehört auch der Rath, dass die Frau weder ins öffentliche Bad, noch in die Moschee gehen, sondern schön zu Hause bleiben und spinnen solle. Auch die Wallfahrt nach Mekka soll die Frau lassen.[4] Hingegen recht modern klingt es, wenn dem Vater gerathen wird, für seine Tochter einen passenden Mann zu suchen, damit er sie behüte:[5] das ist ja derselbe Grund, wesshalb die Mütter noch immer ihre Töchter unter die Haube zu bringen suchen.

Einige solcher Allgemeinheiten muss man schon unserem Moralisten verzeihen; das zarte Geschlecht war ja immer wie es ist, und die Gefahr in schöne Augen zu tief zu blicken, ist zu allen Zeiten dieselbe gewesen. Und dass die Araberinnen jener Zeit ihre Reize noch künstlich zu erhöhen suchten, ist für niemand überraschend. Unser guter Abulʿalâ hat daher Unrecht, sich darüber zu ereifern, dass, wie er sagt, die Zartheit ihrer Wangen, die blendende Weisse ihrer Zähne ihnen

---

[1] S. 225, Reim: ḥil.
[2] S. 249, Reim: rami.
[3] S. 281, Reim: tani.
[4] S. 339, Reim: daihâ.
[5] S. 78, Reim: wygi.

nicht genügen, sondern sie sich noch die Finger roth färben (mit Henna) u. dgl. m., ja wir glauben es ihm gerne, wenn er beifügt, solche Schönheiten seien bedeutend gefährlicher für jeden Frommen, als Götterbilder und Statuen.[1]

Sehr altconservativ und spiessbürgerlich sind seine Ansichten über die Erziehung der Mädchen:

‚Töchter wohlhabender Eltern gewöhne man daran, das Haus zu hüten und zu spinnen: das sei besser für sie, als eitler Tand und Geschenke.[2] — Die Mädchen sollen sich mehr mit der Spindel befassen, als mit dem Schreibrohr.‘[3]

Es wird also von höherer, literarischer Bildung der Mädchen abgerathen, und dies liefert nur den Beweis, dass sie damals schon ziemlich üblich war. In der That gab es längst vor jener Zeit in den gebildeten Kreisen der Städte, litterarisch und belletristisch gebildete Frauen in Menge, und selbst gelehrte Blaustrümpfe fehlten keineswegs.[4]

Besonders beachtenswerth ist das, was wir über die Erziehung der Knaben vernehmen: es ist noch ganz der alte, arabische Sinn für Ehre und Manneswürde, der hier zum Ausdruck kommt: vor allem sollen die Kinder nicht missachtet werden, sie sollen kein verletzendes Wort hören:

‚Missachtet die Kinder nicht in ihren Spielen;
Denn vielleicht siehst du sie einst als Gebieter und Weise;
Ersparet den Kleinen auch jegliches böse Wort;
Denn leben sie fort: so werden sie Alte und Greise.‘[5]

Und an einer andern Stelle:

‚Die Kleinen behandelt stets mit Milde,
damit sie sagen:
Sie haben uns nur Gutes gethan
an allen Tagen.
Die Söhne der Grossen und Mächtigen wachsen
bei guter Hut
Heran allmälig zu Männern von Tugend
und hohem Muth.‘[6]

---

[1] S. 241, Reim: namâ. [2] S. 208, Reim: zilâ.
[3] S. 69, Reim: mâti; S. 318, Reim: nâsi.
[4] Vgl. Culturgeschichte des Orients II, S. 121, 122.
[5] S. 250, Reim: wâmi.
[6] S. 269, Reim: milyna.

Diese Grundsätze stimmen ganz und gar zu dem, was wir sonst über die Knabenerziehung aus der Blüthezeit der arabischen Cultur wissen.[1]

Ein anscheinend unversöhnlicher Gegensatz besteht, wie uns scheint, zwischen solchen Ansichten, aus denen der wohlwollende Geist eines aufrichtigen Kinderfreundes spricht, und jenen absonderlichen und durchaus von Menschenhass erfüllten Warnungen gegen die Fortpflanzung: es ist wie ein Welterlösungswahn, der ihn beherrscht, und zwar einer Erlösung im Wege des allgemeinen Nirvana; indem alles in dem Nichtsein Ruhe findet, gelangt endlich das ganze Menschengeschlecht zu jener tiefen, ungestörten, ewigen Ruhe, die es nicht finden kann, so lange es die Bürde des Lebens tragt, und dessen Qualen über sich ergehen lassen muss. Hören wir ihn selbst:

‚Nur erhöhen kann's dir die Entfremdung
von deinen Leibessprossen,
Und erhöhen ihren Groll gegen dich,
wenn sie sind von den Edlen und Geistesgrossen;
Denn sie sehen den Vater, der sie
schuldlos hinausgejagt
In das Wirrsal des Lebens,
das kein Weiser zu lösen gewagt.'[2]

‚Sinne ich nach, so regt meine Gedanken auf in meiner Seelenqual nur der Tadel gegen den Erzeuger: meine Kinder habe ich davor bewahrt, denn sie sind in der Wonne des Nichtseins, die grösser ist, als die Wonne des Erdenlebens!'[3]

Dieser Gedanke, dass die Fortpflanzung stets neue, unschuldige Opfer der Qual des Lebens zuführe, dass wer Kinder zeugt, sie dem Elende preisgebe, kehrt oft wieder, sie wird in den verschiedensten Wendungen vorgeführt, so dass es ganz zweifellos feststeht: des Dichters Ueberzeugung in diesem Punkte sei immer dieselbe geblieben. Hierin hat er nie seine Ansicht gewechselt.[4]

---

1 Culturgeschichte des Orients II, 134.

2 Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXIX, S. 308.

3 S. 221*.

4 Ich verweise hier auf eine Anzahl solcher Stellen im Texte: S. 78, 102, 151, 158, 178, 184, 206, 221, 228, 231, 242, 246, 271, 280 (II), 292, 300, 312, 337, 340.

Vom Standpunkte der positiven Religion und ganz besonders des Islam ist aber diese Idee vollkommen unzulässig und geradezu verwerflich: denn die kurze Qual des Lebens und die Last des Daseins soll jeder Gläubige mit um so grösserer Ergebenheit hinnehmen, als ihm hiedurch die Gelegenheit geboten wird, sich die Anwartschaft auf die ausgiebigen und ewig dauernden Genüsse des Paradieses zu sichern. Es liegt also in dem so oft wiederkehrenden Wunsche, von der Last des Lebens ganz verschont zu bleiben oder lieber gar nicht geboren worden zu sein, eine offenbare Gleichgiltigkeit und ein Zweifel gegen die durch die Mühen und Sorgen des Erdenlebens zu erringende ewige Seligkeit im Jenseits. Ich komme desshalb auch zu dem Schlusse, dass nichts mehr den vollen Unglauben unseres Dichters an jeder geoffenbarten Religion beweist, als gerade seine Klage über die ihm auferlegte Last des Lebens, und seine daraus hervorgehende Lehre von der Verwerflichkeit der Fortpflanzung.

Es macht fast den Eindruck, dass seine verzweiflungsvolle Stimmung eine Folge seines Glaubens an einen ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens sei, dem kein lebendes Wesen entrinnen könne. Denn so bestimmt er sich auch gegen die Lehre von der Seelenwanderung ausspricht,[1] so scheint es doch, dass er an die Ewigkeit der Materie glaubte. So schliesse ich wenigstens aus folgender Stelle:

‚Es kann sein, dass die Sonne einst erlischt, die seit der Urzeit leuchtet und deren Flamme der Herrgott anzündete. Aber, wenn endlich ihre Scheibe erbleicht, dann muss auch das Firmament einstürzen. Die Menschen ziehen fort und wüssten wir nicht wie's um sie steht, so spräche ich mit (dem Dichter) Zohair: ‚Wohin sind sie gegangen in dieser Welt? Sie sind nicht aus derselben entflohen und nicht ausgewandert: wie soll ich denn glauben, dass sie zu nichts geworden?'[2]

Hiemit lässt sich gut die Ansicht in Einklang bringen, dass der Mensch, welcher aus den vier Elementen zusammengesetzt

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 511.

[2] S. 183*. Vgl. Zohair bei Ahlwardt, S. 86, 1.

ist,[1] sich im Tode mit denselben vereinigt,[2] um später wieder aus denselben ins Leben zu treten; in diesem Sinne sagt er:

Spricht der Weltweise die Wahrheit,
so lebe ich schier
Von jeher, und seit Beginn der Zeiten
bin ich hier.
Auflösung und Wiedervereinigung folgen
fort und fort,
Wie die Palme und der Sidr wieder blühen,
nachdem sie verdorrt!' [3]

Diese stets sich erneuernde Qual des Lebens betrachtet er als das grösste Unglück, und um davor sich zu retten, will er die Kette der Zeugung unterbrechen.

Dies möchte ich, nach eingehender Prüfung, und ungeachtet der zahlreichen, in den einzelnen Gedichten nicht fehlenden Widersprüche als den eigentlichen Kern seiner Lehre vom Menschenloose betrachten. Er hat das grosse Räthsel des Menschendaseins nach zwei Richtungen zu lösen versucht, nach Gegenwart und Zukunft; es ist ihm nur halb gelungen: durch die Erkenntniss des Sittengesetzes hat er gezeigt, was die höchste und heiligste Menschenpflicht ist, und wohl auch geahnt, dass mit der Erfüllung derselben der vielleicht einzige Zweck des Daseins erreicht ist; aber vergeblich blieb all' sein Sinnen und Denken, um in die Geheimnisse der Ewigkeit einzudringen und die Schleier des Todes zu lüften; denn keinem Sterblichen ist es gegeben, das zu ermessen, was jenseits seiner Begriffskategorien liegt.[4] Und mit F. Rückert, dem deutschen Brahmanen, sagen wir:

Begreifen willst du Gott? lass' deinen blöden Eifer!
Denn mehr muss sein als das Begriffne sein Begreifer.[5]

---

[1] S. 342, Reim: hawâ. [2] S. 167, Reim: âhiri.

[3] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 510. Sidr ist: rhamnus spina Christi. Lin.

[4] Er sagt: ‚Ich sann über die (Unendlichkeit der) Zeit und je länger ich dachte, desto mehr liess mich mein Geist die Unmöglichkeit erkennen, den Gedanken zu fassen.' S. 141, Reim: ṣârâ.

[5] Ganz im selben Sinne sagt Motanabbi': أَيُحِيطُ ما يَفْنَى بِمَا لا يَنْفَدُ ‚Soll das Vergängliche je zu umfassen vermögen das Unvergängliche?'

IV.

‚Ich bin der Sohn meiner Zeit‘[1] sagt Abul'alâ und in der That gibt er in seinen Gedichten, wenn auch ohne Absicht oder vorher entworfenen Plan, ein Bild der religiösen, socialen und politischen Zustände seiner Zeit, wie es nicht lebhafter, lehrreicher und naturgetreuer gedacht werden kann. Und er ist ein feiner Beobachter; wie es bei Blinden nicht ungewöhnlich ist, hat sich sein innerer Blick durch unablässliche Geistesarbeit und gewohnheitsmässige Vertiefung in jede Frage, die seine Aufmerksamkeit anregt, ausserordentlich verschärft. Fällt auch oft sein Urtheil äusserst strenge aus, so werden wir doch kaum dessen Wahrheit in Zweifel ziehen können, denn er redet nicht blos in Vermuthungen, sondern führt Thatsachen an, auf die er sich stützt. Dabei ist er in religiösen und politischen Dingen so unbefangen, als es bei einem Manne jener Zeit überhaupt möglich war. Er stand der Regierung fern, ebenso gut wie der damals sehr mächtigen Theologenzunft, er ist in seinem Lebensbedarfe ganz unabhängig von Gunst und Ungunst, er gehört keiner Partei an, und steht allem dem gegenüber als ruhiger aber strenger Beobachter. Zugleich hat er Fühlung mit den leitenden Männern und war zweifellos durch seine Freunde und Schüler gut unterrichtet über alles, was vorging; ausserdem war er zweimal in der Reichshauptstadt, in Bagdad gewesen, und hat auch mehrmals in dem von seiner Vaterstadt nicht viel mehr als eine Tagereise entfernten Aleppo sich aufgehalten, einer Stadt, die damals, als Sitz halbsouveräner Fürsten, eine nicht unwichtige Stelle einnahm und auch eine gewisse litterarische Rolle spielte. Auf diese Art kann der Philosoph von Ma'arrah gewiss als ein sehr berufener Berichterstatter seiner Zeit gelten.

Erfreulich ist es allerdings nicht was wir hören. Er ist kein Phlegmatiker, der nur schwächlich hasst und schwächlich liebt; im Gegentheile, als echter Araber, hasst er gründlich: mit der ganzen Kraft seiner sittlichen Entrüstung bekämpft er Aberglauben und Heuchelei, geisselt den Verfall der socialen Zustände und die politische Anarchie seiner Zeit.

---

[1] S. 239, Reim 'amâ: غَدَوْتُ ابنَ وَقْتِى.

Der Islam war damals schon längst aus der reinen, echten, religiösen Begeisterung seiner Jugend, in die Periode des officiellen Glaubens mit einer geschäftsmässig ihre bevorzugte Stellung gierig ausnützenden Hierarchie getreten, die Frömmigkeit aus innerer Ueberzeugung war mehr und mehr verdrängt worden durch Scheinheiligkeit, Aberglauben und Formelwesen. Die ursprüngliche Gleichheit aller Angehörigen der Religionsgemeinde des Islams hatte unter dem Drucke des theokratischen Charakters des Chalifates und der schrankenlosen Macht des Chalifen, der Papst und Kaiser zugleich war, längst aufgehört zu bestehen.

Die Bevölkerung schied sich nach Classen und Berufsthätigkeiten, und die socialen Gegensätze traten immer stärker hervor. Die Verfeinerung der Lebensgewohnheiten beförderte die Genusssucht, der Luxus des städtischen Lebens erweckte neue, kostspielige Bedürfnisse. Und um diese zu befriedigen brauchte man Geld. Dass die herrschenden Classen keine Gelegenheit sich entgehen lassen ihre Machtstellung auszunützen, um sich zu bereichern, ist immer und überall eine Art von Naturgesetz.

Im mohammedanischen Oriente nun hatte, wie dies im Charakter einer Offenbarungsreligion liegt, eine sehr angesehene und mächtige Priesterschaft sich gebildet. Ihre Aufgabe war es, das im Koran geoffenbarte, sowie durch die Ueberlieferung erweiterte und praktisch erläuterte Wort Gottes nicht blos zu lehren und zu erklären, sondern auch in religiösen Streitfragen oder gewöhnlichen Rechtssachen zur Anwendung zu bringen. Auf diese Art kam das Lehr- und Richteramt vollkommen in die Hand der hierarchischen Classe und hiemit waren bedeutende Vortheile verbunden, die Richter (ḳâḍy) bezogen schon in der frühesten Chalifenzeit fixe Staatsgehalte, dazu kamen noch Sportel und Nebeneinkünfte, deren Höhe im umgekehrten Verhältnisse zu der Gewissenhaftigkeit des Richters stand; in den Händen dieser Classe lag auch meistens die Verwaltung der frommen Stiftungen, und riesige Summen flossen auf diesem Wege in die unrichtigen Taschen.

Die Vorsteherschaft bei dem öffentlichen Gebete, die Beschäftigung mit dem Vortrage des Korans und der Erklärung des göttlichen Wortes, der Religionsunterricht, ja der

Volksunterricht im allgemeinen und eine Menge anderer priesterlicher Nebengeschäfte vermehrten die Zahl der Gelehrtenzunft ins Unendliche. Das Ansehen aber, dessen sich deren Mitglieder erfreuten, die Einträglichkeit ihrer Thätigkeit waren so gross, dass bald das Studium der Theologie und der Rechtwissenschaft als dasjenige angesehen ward, das am besten und bequemsten seinen Mann ernähre.[1]

Alle Mitglieder dieses Standes aber waren durch ein starkes Bewusstsein des gemeinsamen Berufes getragen, stützten sich gegenseitig, um ihre bevorzugte Stellung nicht blos zu behaupten, sondern auch nach Möglichkeit zu erweitern und auszunützen. Von einer Aufsicht des Staates war keine Rede und so kam es denn, dass sich die ärgsten Missbräuche einstellten. Zahlreiche Abenteurer beuteten unter religiöser Maske die Bevölkerung aus, und trieben Unfug aller Art. Bald bekam der Name Faḳyh, d. i. Theologe und Rechtsgelehrter, einen ebenso zweideutigen, wenig respectvollen Beigeschmack, wie das deutsche Wort ‚Pfaffe'.

Es scheint, dass zur Zeit, in der Abul'alâ schrieb, diese Uebelstände schon äusserst notorisch geworden waren, sonst würde er doch nicht mit solcher Erbitterung gegen die Theologen sich aussprechen.

Ich will hier einige Proben geben:

Er jagte den Lüsten nach und stieg trotzdem
zur Predigerkanzel empor;
Da schildert er das jüngste Gericht, um Schreck
zu verbreiten im Zuhörerchor.
Er glaubt nicht an die Auferstehung
und ihre Qualen:
Das hält ihn aber keineswegs ab
sie haarklein auszumalen.[2]

Und an einer anderen Stelle:

Sie lesen laut ihre Folianten,
doch ist, was sie geschwätzt,
Alles nur Lüge und Trug,
vom Anfang bis zuletzt.

---

[1] Vgl. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 434.

[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 514.

Wahr bist allein nur du
o Verstand!
Nicht der Thor, der Traditionen
verdreht und erfand
Und kein Neuling dieser Sippe
ist der Theolog,
Der zum Gewinn feil bietet Dinge,
die er erlog![1]

An einer andern Stelle erzählt er uns, wie in einen Dorfe der Faḳyh die Bauern ausbeutet, indem er die Gewissensskrupel der Frauen und Mädchen sich zu nutzen macht. Zum Schlusse sagt der Dichter:

‚Ich besorge, man sperrt die Faḳyhe doch zuletzt noch ein.‘[2] —
‚Lass ab Frömmigkeit zu suchen bei den falschen Wort-Theologen!‘[3] —
‚Ich zog unkluger Weise einen Faḳyh zu Rath: ach! wie viel Lügen gibt er dem zum besten, der ihn um Rath fragt!‘[4]
‚Sie sagten: der Faḳyh (weiss es)! aber der Faḳyh ist ein Betrüger und voll Disputirlust . . . Sie kommen zu dir mit einer Menge Aberwitz und wollen das für Wissenschaft ausgeben.‘[5]

Auch vor den Koranlesern, die in der Moschee den Koran mit der üblichen rythmischen Betonung vortragen, warnt er, ‚denn sie treiben ja nur Schacher mit dem, was sie erlernt haben . . ., mancher heuchelt Frömmigkeit, während er nichts Gutes im Schilde führt, und wenn auch sein Leib abgemagert ist, (als hätte er lang gefastet). Er murmelt die Psalmen Davids, aber frömmer ist gewiss jeder Hirtenknabe, der seine Schalmei bläst.‘[6] — Gegen solche fromme Heuchelei spricht er sich entschieden aus: ‚fürchte Gott und sei auf der Hut, dass dich nicht ein Frömmler täusche mit seinen Verstellungskünsten!‘[7]

Diesen Leuten ruft er zu:

‚Eure Moscheen sind Kneipen geworden; ihr seid keine Menschen, ihr seid nicht einmal nützliches Kraut, weder Palme noch Asclepias, sondern Dorngestrüpp, das nicht Frucht bringt, sondern nur schadet!‘[8]

---

[1] S. 204, Reim: lahâ.
[2] S. 173, Reim: guzu. [3] S. 307, Reim râḳi: فقهاء اللفظ مرّاق.
[4] S. 334, Reim: wâho. [5] S. 232, Reim: lumo.
[6] S. 139, Reim: morâ. [7] S. 212, Reim: âlihi. [8] S. 170*.

‚Sie haben weder Religion noch Frömmigkeit: lass dich nicht täuschen durch die Rosenkränze, die sie immer in den Händen haben!‘[1]

Ebenso nachdrücklich tritt er den Traditionisten entgegen, die, wie bekannt, ihr Wissen nicht blos zum Gelderwerbe ausnützten, sondern auch schon früh stark in Verruf kamen, indem sie oft falsche Traditionen als echt in Umlauf setzen, um durch solche, für einen besondern Fall erfundene Texte, sich oder ihren Clienten Vortheile zu sichern: solche Traditionisten, sagt er, kommen, wenn man sie um die Gewährsmännerreihe für die Echtheit befragt, mit erlogenen Namenslisten, in denen sogar der Name solcher Männer nicht fehlt, die sie selbst für unverlässlich halten.[2]

Gegen die Traditionsweisheit, die in dem Religionssystem des Islams eine so grosse Bedeutung hat, äussert er überhaupt sehr starke Zweifel:

Die Traditionen, die man uns lehrt,
wären wichtig, wenn echt,
Nur die Bürgschaft dafür
ist ziemlich schlecht.[3]

Nicht weniger entschieden tritt er allen andern Arten von damals landläufigen abergläubischen Vorstellungen entgegen: so dem Gespensterglauben, der nichts als thörichtes Geschwätz unwissender Leute sei;[4] dann dem Glauben an Vogelseher und Zeichendeuter,[5] nicht minder auch der altorientalischen Vorstellung, dass es ein Zeichen heiliger Männer sei, durch die Luft fliegen oder auf dem Wasser gehen zu können.[6]

Mit besonderer Erbitterung aber wird der Unfug besprochen, den die Astrologen mit den Leuten treiben, denen sie glauben machen, dass sie ihnen die Zukunft enthüllen könnten. Es scheint, dass die Weiber sehr geneigt waren, von solchen Schwindlern sich ausbeuten zu lassen, desshalb gibt Abul'alâ auch dem Ehemann den Rath energisch einzuschreiten: ‚wenn sie zum Sterndeuter gehen will, so nimm den Stab und

[1] S. 83*. [2] S. 266*.

[3] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXI, S. 473.

[4] S. 63, Reim: śytâ. [5] S. 126, Reim: ajjiro.

[6] S. 282, Reim: râni. Derselbe Aberglauben herrschte auch in Indien. Alberuni: India ed. Sachau, S. 41, Z. 1.

streich' ihr den Rücken!'[1] — und weiter: ‚hätt' ich etwas zu befehlen, so würde keine Strasse mehr beschmutzt von einem Sterndeuter, denn er ist ein arger Wicht; er zieht hinaus mit seinen Loosen, um Geld zu gewinnen, richtet sein Astrolab und macht seine Berechnung und sofort bleibt bei ihm ein Gänschen stehen und glaubt schier den (heiligen Mann) Eleazar zu sehen. Sie will von ihm wissen, wesshalb ihr Gatte sie vernachlässigt u. s. w.'[2]

Ebenso scharf spricht er gegen die Sufys, diese wandernden Derwische, welche am besten mit den Bettelmönchen verglichen werden können.[3]

Diese Schaaren von geldgierigen Abenteurern müssen damals eine wahre Landplage gewesen sein. Unser Dichter nennt sie ‚eine Teufelsbande, die bald in Bidlys sich aufhält, bald in Aleppo das Leben durchzecht.'[4] — ‚Als Sufys kleiden sie sich voll List, sie stehen in frommer Begeisterung oder drehen sich (in ihrem mystischen Tanze) als wären sie süssen Weines voll; aber es ist Gottesfurcht nicht, die sie bewegt, und nur das Verbotene begehren sie.'[5] — ‚Sie durchreisen die Länder nach jeder Richtung, aber ihr Streben ist nur Befriedigung der sinnlichen Lust.'[6]

Auch über die socialen Verhältnisse erfahren wir manches Neue und Beachtenswerthe. Das arabische Volk hatte zwar ein Riesenreich in Sturmeseile geschaffen, aber es musste den Folgen selbst erliegen. Es fand eine grosse und unaufhaltbare Vermischung mit fremden, zum Islam bekehrten Völkern statt, und besonders in den militärischen Standlagern, den Garnisonsplätzen, sowie in den grossen Städten trat eine sehr schnelle Entartung der Rasse ein, die alten arabischen Stammeseigenschaften, die sich in den Eroberungszügen so glänzend bewährt hatten, gingen verloren und es entstand ein neues Zwittergeschlecht. Mit den ersten Abbasiden-Chalifen begannen die Perser am Hofe und im Heere immer mehr Einfluss zu gewinnen, dann kamen die Türken, die Dailamiten und noch ver-

---

[1] S. 337, Reim: râhâ. [2] S. 235, Reim: gimo, dann S. 240, Reim: gimâ.
[3] Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 66, dann: Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, S. 45 ff.
[4] S. 39*. [5] S. 70*.
[6] S. 281*; vgl. S. 286, Reim: kaso; S. 292, Reim: ṣufo.

schiedene andere fremde Völkerschaften ans Ruder und lieferten zunächst für das Heer zahlreiche Schaaren. Der Sclavenhandel brachte auch ungeheure Mengen fremdländischer Knaben und Mädchen, zuerst in die Paläste der Reichen und Grossen, dann aber im Laufe der Zeiten in alle Kreise. Weisse Sclavinnen waren sehr gesucht für fürstliche Harems und die fortwährenden Kriege mit den Byzantinern führten als Kriegsbeute viele Griechinnen in die Städte der benachbarten Provinzen des Chalifenreiches. So konnte der als Krieger und Dichter gleich berühmte Prinz Abu Firâs aus dem über Aleppo herrschenden Hause der Ḥamdâniden in einem seiner Gedichte sagen, seine mütterlichen Verwandten seien Griechen, während seine Verwandten von väterlicher Seite Araber seien.[1] Für diese allmälige Zersetzung des Araberthums liefert Abul'alâ zahlreiche, sehr werthvolle Nachrichten.

Er ist ein patriotisch fühlender Mann, der ganz in dem Ideenkreis der alten, guten Zeit lebt und den allgemeinen Verfall mit sicherem Blicke erkennt.

In den grossen Städten sieht er die Brutstätten der Unsittlichkeit und Verderbniss, dort ist die Bestechlichkeit der Richter und Gerichtsbeisitzer an der Tagesordnung, desshalb rathet er jedem ab, sich dem Richterstande zu widmen, oder selbst nur bei Gericht sein Zeugniss zu Protokoll zu geben:[2]

‚Wer die Stadt bewohnt, entgeht nicht der Misshandlung und Bedrückung, er hat dort zu streiten mit kampflustigen Thoren, die wie Löwen sind, oder mit glatten Füchsen, die das Gelehrtengewand tragen;[3] desshalb sind die Städte der Aufenthalt der Verderbniss; alle Schlechtigkeiten sind dort zu Hause, während bei den Wüstenbewohnern dies viel weniger der Fall ist.[4] — Die Sorglosigkeit der Grossen ist so weit gediehen, dass die Schätze des Staates auf Lautenspieler und Sänger vergeudet werden.[5] — In jedem Lande ist ein böser Gewalthaber, der schlechte Münze prägt. Allgemein ist die Hinterlist und der Verrath; die Starken und die Schwachen wetteifern hierin.'[6]

---

[1] Dywan des Abu Firâs Ḥamdâny. Beirut 1872, S. 38.

[2] S. 305*; vgl. S. 256, Reim: lam; S. 288, Reim: ṣuṣo.

[3] S. 318*.

[4] S. 265*; vgl. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXX, S. 49.

[5] S. 341*. [6] S. 187*.

Desshalb gibt er den Rath, dass jene, die solchem Treiben nicht zusehen wollen, sich von der Welt zurückziehen und in Mekka oder Jerusalem ansiedeln mögen, um ganz den frommen Uebungen zu obliegen.[1]

‚Die Religion ist ja in Auflösung begriffen, ihre Satzungen sind im Laufe der Zeit verändert worden, keine Armentaxe wird mehr gezahlt, kein Fasten beobachtet; kein Gebet, kein Reinheitsgebot gibt's mehr; und statt gesetzliche Ehen einzugehen, nimmt man Weiber, die keine Mitgift bekommen (d. i. Sclavinnen).'[2]

Auch ist der sittliche Verfall der hierarchischen Classe so gross, dass er ausruft: ‚der schlechteste Bewohner unserer Erde ist der (Religions) Gelehrte!'[3]

Dazu kommt, dass die Araber nicht mehr die herrschende Rasse sind: denn in der Hauptstadt des Reiches, wo die Abbasiden früher allein zu befehlen hatten, haben nun den Vorrang die Türken und Dailamiten![4] — Ja die Verhältnisse haben sich so stark geändert, dass mancher Moslim sich um die Fürsprache eines Christen bewirbt.[5] Mancher Christ tritt zum Islam über, nicht etwa aus Ueberzeugung, sondern um Ansehen und Einfluss zu gewinnen, oder vor Verfolgung sich zu sichern, oder gar, um eine schöne Mohammedanerin zu ehelichen.[6]

Dieser fortschreitende Verfall seines Volkes gibt dem Dichter Anlass zu einer Reihe von Betrachtungen über die nachtheiligen Folgen der Rassenmischung:

Die Rassenart ist vermischt und der Grieche
spricht so fein
Wie der Araber, doch des Tajjiten Rede
ist nicht mehr rein![7]

---

[1] S. 187, 188, Reim: ikkah. [2] S. 124, Reim: huro.

[3] S. 287 (II)*, Reim: zaʿi. [4] S. 238*. [5] S. 113*.

[6] S. 250, Reim: lâmi. Es ging übrigens damals den Christen gar nicht so übel; die schönen Christenmädchen hatten viele Bewunderer und Abulʿalâ ermahnt ausdrücklich man solle nicht am Wege stehen bleiben, um die schönen Christinnen beim Kirchenbesuche zu sehen, S. 318, Reim: onsi. — An einer anderen Stelle tadelt er es, dass beim Osterfeste die Christen mit ihren Kreuzen ausziehen, und dass die Kirchen als Zusammenkunftsort dienen zwischen Mädchen und Jünglingen. Die Frauen oder Jungfrauen vergleicht er mit aufgeblühten Rosen, der Parfüm aber fliesse von ihren Mantillen. S. 280.

[7] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 521.

Diese Bemerkung bezieht sich auf die Bewohner der Grenzprovinzen, wo die Griechen arabisch sprechen lernten, während die Ṭajjiten, ein alter arabischer Stamm, der zum grossen Theil in der nordsyrischen Wüste hauste, durch den Verkehr mit den Fremden die alte Reinheit der Sprache eingebüsst hatten. Aber auch in den anderen Theilen des Reichs fand eine nicht minder allgemeine Mischung statt: ‚Die Menschheit ist durcheinander gemengt worden: das Weib aus Ghaur gesellt sich zu dem aus Nagd, die Mutter des Nomairiten ist eine Türkin und die Mutter des ʿOkailiten ist von Ṣoghd, der Gatte der Kilâbitin ist ein Kâsiky und das Weib des Kilâbiten ist eine Kurdin.‘[1] — Und weiter: ‚Zu Nabatäern sind die Araber geworden in den Wüsten und zu Arabern die Nabatäer.‘[2] ‚Mit den Arabern haben sich die Barbaren vermengt, und im Verrathe begegneten sich verschiedene, schmähliche Rassen.‘[3]

Auch die arabische Sprache verlor in Folge dieser Vermischung mit fremden Völkern immer mehr ihre alten Formen. ‚Alles ist verdorben‘, sagt Maʿarry, ‚lasst desshalb die correcte Aussprache fallen, denn die Beredsamkeit besteht heutzutage in gemeiner Redeweise (laḥn).[4] Ich selbst spreche im Volksdialect zu den Leuten des Volks, um ihnen entgegenzukommen, denn mein Fehler ist bei dem Volke meine Litterärsprache (iʿrâb).‘[5]

Ueberhaupt findet er, dass die Menschen von einer allgemeinen Verderbniss ergriffen seien: es ist, als wenn sie unter einem bösen Zauber lägen, der Löwe ward zum Fuchs in der Niedrigkeit der Gesinnung und fast möchte man sich fragen, ob die Menschen, die man sieht, nicht Dämone in Menschengestalt wären: Araber und Barbaren lösen sich einander ab und wenn es gilt, ungerecht zu sein, so sind wir alle einander gleich und verwandt; bei Zaid und ʿAmr (den Arabern) machst

---

[1] S. 346, Reim: dijjah; zum Verständniss bemerke ich folgendes: Ghaur = Tiefland, Negd = Hochland (arabisches), Nomair, ʿOḳail, Kilâb sind altarabische Stämme. Ṣoghd, grosses Gebiet in der Nähe von Samarḳand. Kâsiky ist zweifelhaft; ich bin geneigt hiemit den Namen ḥâsiky zu vergleichen, mit dem die Piraten des persischen Golfs bezeichnet werden. Ibn Aṯyr VIII, 451, Z. 2 v. u.

[2] S. 176*. [3] S. 309*. [4] S. 263*.

[5] S. 49* vgl. S. 124, Reim: suro.

du dieselbe üble Erfahrung, wie bei Zank und Ashnâs (den Türken).[1] Dabei war das Selbstgefühl, welches früher die arabische Rasse in so hohem Grade auszeichnete, der nationale Stolz, so tief gesunken, dass man, wohl vorzüglich in den Städten, Bastarde weisser Frauen von Negern sehen konnte.[2] Entrüstet ruft er desshalb: ‚Gleichviel gilt nun der (echte) Araber und der Mohr![3] Es gehörte nicht mehr zu den Seltenheiten, dass statt der früher so hochgehaltenen, standesgemässen Heiraten, mancher, statt eines makellosen, freien Mädchens, eine Buhlerin ehelichte.[4]

Angesichts solchen allgemeinen Verfalls der arabischen Gesellschaft predigt er Weltentsagung:

‚Lass immerhin den Leuten, die im Besitze der Macht sind, ihre Genüsse: uns genüge zur Kost die Erdnuss und die (wilde) Bohne; aus der hohlen Hand schlürfen wir das Wasser, wenn uns der Napf fehlt; mit dem Koran gehen die Leute auf Gelderwerb aus . . . . . (und so weit ist es gekommen dass) die Söhne nicht mehr wollen den alten Vater ernähren.‘[5]

Es hatte also, wie die Schlussbemerkung zeigt, die Zunahme der Bevölkerung auch die Lebensbedürfnisse so vertheuert, dass der Kampf um das Dasein immer rohere Formen annahm. Der Vater war den Kindern eine Last, so wie sie ihm.[6]

V.

Bevor wir unseres Dichters politische Ansichten darstellen, ist es unerlässlich eine kurze Uebersicht der Geschichte der Zeit zu geben, aus welcher diese Gedichte stammen. Man kann mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass keines der philosophischen Gedichte vor dem Jahre 404 H. (1013 — 1014 Ch.) entstanden ist, denn in zahlreichen Stellen, wo der Dichter von seinem Lebensalter spricht, theilt er mit,

---

1 S. 323, Reim; nâsi. Ueber Zank vgl. Ibn Atyr IX, 244, 245, er ward getödtet im Jahre 418 H.

2 S. 205* 3 S. 344, Reim: bijjo. 4 S. 318, Reim: misi.

5 S. 200, 201, Reim: balo.

6 S. 242, Reim: ymâ: ‚Ich sehe, dass die Kinder dem Erzeuger eine Last sind: glücklich ist jener, der ohne Nachkommen ist.‘

dass er schon vierzig oder auch schon fünfzig Jahre überschritten habe. Die Abfassung der Gedichte erstreckt sich demnach über einen längeren Zeitraum, dessen Anfang mit dem Jahre 404 H. zusammentrifft, denn in diesem Jahre erreichte er gerade das Alter von 41 Jahren. Der Abschluss des Werkes fand aber erst viele Jahre später statt, jedenfalls nach 430 H. (1038—1039 Chr.).

Die politische Geschichte Nordsyriens und Aleppos in diesem Zeitraum lässt sich in Kürze folgendermassen zusammenfassen.

Das Reich der Chalifen hatte sich, ganz abgesehen von dem inneren Zerfall, auch äusserlich entzwei gespaltet; im Osten regierten dem Namen nach die Chalifen von Bagdad, aber im Westen hatten die Fatimiden in Cairo ein glänzendes Gegenchalifat gegründet, das sowohl politisch als religiös, der gerade Gegensatz zu jenem war. Die Chalifen in Bagdad betrachteten sich als die einzigen rechtmässigen Oberhäupter des orthodoxen Islams, die Chalifen von Cairo hingegen behaupteten jenen gegenüber, sie allein seien legitim, sie seien die echten Nachkommen von Fâṭimah, der Prophetentochter; aber nicht genug mit dem: der orthodoxe Islam, wie er von Bagdad aus vertreten ward, begegnete dem heftigsten Widerspruche des im ultraschyitischen Sinne umgestalteten Islams, wie er von Cairo aus gepredigt ward.

So standen diese zwei Mächte in unversöhnlicher Gegnerschaft einander gegenüber. Die Fatimiden waren in unserer Epoche stärker als die Abbasiden und hatten ganz Syrien sich unterthan gemacht, so dass die syrische Wüste und der Euphrat die Grenze der beiden feindlichen Bruderstaaten bildeten.

Um das Jahr 400 H. (1009—1010 Ch.) herrschte in Aleppo ein ägyptischer Vasall. Nördlich von Aleppo zog sich die byzantinische Grenze hin und reichte westlich bis Antiochien herab, wo eine starke griechische Besatzung lag: östlich und südlich von Aleppo aber waren die Sitze verschiedener grosser Beduinenstämme, deren Häuptlinge zum Theil sich selbstständige Fürstenthümer begründeten. Aus einem solchen Nomadenstamme, und zwar aus der grossen Gruppe der Stämme die den gemeinsamen Namen Taghlib führen, waren die Ḥam-

dâniden hervorgegangen, die Aleppo beherrschten, dann auch die 'Okailiden, die Mosul und andere Orte besassen. Von diesen Stämmen sind ausser den oben genannten, noch besonders zu nennen der mächtige Ṭajji'stamm, dann die Nomairiten (Banu Nomair) und die Kilâbiten (Banu Kilâb).

Die Häuptlinge dieser Nomadenstämme trieben Politik für eigene Rechnung und machten sich die Eifersucht der Chalifen von Bagdad und Cairo zu Nutzen.

Eine günstige Gelegenheit bot sich nun, als im Jahre 411 H. (1020—1021 Ch.) der ägyptische Chalife Ḥâkim getödtet ward und Ẓâhir ihm folgte. Ṣâliḥ Ibn Mirdâs, der Häuptling der Kilâbiten, benützte sie sofort. Er verbündete sich mit Sinân Ibn 'Olajjân und Ḥassân Ibn Mofarrig, den beiden Häuptlingen des Stammes Ṭajji', um die Aegypter zu vertreiben und sich in den Besitz von Syrien zu setzen. Der ägyptische Statthalter Anushtekyn (Dizbary) blieb, wie es scheint, ohne genügende Unterstützung von Cairo. Die drei verbündeten Beduinenhäuptlinge aber theilten sich in die Beute: Ṣâliḥ Ibn Mirdâs bekam Aleppo mit dem ganzen rechten Ufer des Euphrat bis 'Ânah, auf der andern Seite bis Balbek, zugesprochen, Sinân erhielt Damascus mit dem dazu gehörigen Gebiete und Ḥassân den ganzen südlichen Theil Syriens mit Ramlah bis Aegypten; letztere Stadt vertheidigte Anushtekyn mit Hartnäckigkeit, aber Ḥassân eroberte sie mit dem Schwerte und liess sie plündern, während Anushtekyn sich nach dem festen Ascalon zurückzog. Im Jahre 414 (1023—1024 Chr.) besetzte nach längeren Kämpfen Ṣâliḥ Ibn Mirdâs die Citadelle von Aleppo und begründete hiemit seine Dynastie, die sich mit einer kurzen Unterbrechung bis zum Jahre 449 (1057—1058 Ch.) hielt, demselben Jahre, wo unser Dichter stirbt. Ṣâliḥ blieb nicht lange im ungestörten Besitze, denn schon im Jahre 419 (1057 — 1058 Ch.) oder 420 sandte der ägyptische Chalife Ẓâhir ein Heer zur Wiedereroberung von Syrien ab. Der ägyptische Befehlshaber Anushtekyn griff die beiden Beduinenhäuptlinge Ṣâliḥ und Ḥassân an und in der Schlacht, die in der Nähe von Tiberias[1] stattfand, fiel Ṣâliḥ im Kampfe. Aber sein Sohn

[1] Nach Ibn Aṯyr bei dem Dorfe Oḳḥowânah, Abulfeda und Ibn Chaldun: Tiberias.

Naṣr entkam nach Aleppo und wusste sich dort zu behaupten. Verschiedene Angriffe der Griechen von Antiochia schlug er zurück und herrschte unter dem Ehrennamen Shibl-aldaulah in Aleppo bis 429 H. (1037—1038 Ch.), in welchem Jahre Anushtekyn, der ägyptische Feldherr, ihn angriff und schlug. Nun war ganz Syrien wieder in der Gewalt der Aegypter, aber Anushtekyn wurde bald so stark und selbstständig, dass man in Cairo gegen den übermächtigen Statthalter misstrauisch wurde und ihm einen Aufstand in Damascus anstiftete, wodurch er gezwungen ward sich nach Aleppo zurückzuziehen. Nach einem vergeblichen Versuche sich in den Besitz von Ḥamâh zu setzen, kehrte er nach Aleppo zurück, wo er im Jahre 433, (Monat Raby alâchar, December 1041) starb. Auf das hin kam ein Enkel des Ṣâliḥ Ibn Mirdâs, der in Raḥbah herrschte, Ṯomâl mit Namen, mit dem Ehrentitel Mo'izz aldaulah, nach Aleppo, und nahm die Stadt in Besitz (im Ṣafar 433 nach Abulfeda). Die Angriffe der Aegypter wies er mehrmals zurück, aber schliesslich fühlte er sich doch zu schwach, machte mit ihnen Frieden und trat im Jahre 449 H. (Dulḳi'dah = Decemb. Januar 1057—1058) Aleppo und Gebiet den Aegyptern ab.

Wie man aus dieser flüchtigen Skizze sieht, war diese Zeit eine politisch ausserordentlich bewegte, aber, neben dem Kampfe mit den Waffen, fand ein noch weit leidenschaftlicheres Ringen der politisch-religiösen Parteien statt und die Erbitterung war eine so grosse, dass selbst in Bagdad blutige Strassenkämpfe zwischen Sonniten und Schyiten an der Tagesordnung waren. Die schyitische Partei fand an den Fatimiden mächtige Gönner und auch die Bujiden-Sultane, in deren Gewalt sich die Abbasiden-Chalifen befanden, waren Gönner der schyitischen Bewegung, so dass die Chalifen in ihrer eigenen Residenz nicht mehr sicher waren. Ausserdem hatte sich in Ostarabien am persischen Golf der Staat der Karmaten gebildet, der, aus ultraschyitischen Lehren hervorgegangen, schliesslich dem Islam sich gänzlich entfremdet hatte. Aber die Fatimiden sowohl wie die Karmaten und die Schyiten im allgemeinen, suchten nicht blos auf schriftstellerischem Gebiete Anhänger zu gewinnen, sondern trieben auch durch Emissäre, geheime Agenten und Aufwiegler eine überaus lebhafte Pro-

paganda,[1] welche zum Theil gegen einander, vorzüglich aber gegen die Orthodoxen, die alten Rechtgläubigen, gerichtet war und nur den einzigen Erfolg hatte, dass die orthodoxe Partei eine extrem rigoristische Haltung annahm, jede Neuerung mit Hartnäckigkeit zurückwies, und sich an die alte Form des Islam um so fester anklammerte.

Es war wie immer in Zeiten grosser und allgemeiner Erregung: die extremen Parteien behielten die Oberhand. Und treffend sagt Abulʿalâ, diese Sachlage bezeichnend:

‚Das Volk hat das Gegentheil des Richtigen gewählt! Die einen sind extreme Schyiten, die andern Ultraorthodoxe!‘[2]

Zwischen diesen Gegnern zu entscheiden wer Recht hat, liegt Abulʿalâ gänzlich fern, er findet, dass sie beide gleich verblendet sind:

ʿOmar ruft der eine, der andre
schreit: ʿAly hoch!
Aber beide Parteien
sind in der Verblendung Joch![3]

Aber dieser philosophischen Ruhe wird er dennoch untreu gegenüber den Schyiten, denn er ist aufgewachsen in den orthodoxen Kreisen, für ihn sind die Schyiten Feinde seines Landes, denn sie treten daselbst als Eroberer und Herrscher auf; desshalb hängt er, trotz aller Freigeisterei, an den Abbasiden, bedauert den Verfall ihrer Macht und hasst dagegen die schyitischen Fatimiden und die Aegypter.

Er gesteht dies auch offen ein in mehreren Gedichten. So sagt er:

‚Ich hatte mein Herz allen Menschen geweiht: aber ich hielt mich zurück, als sie (nach schyitischem Brauch) die Grotte und den

---

[1] Abulʿalâ sagt S. 330*: ‚Wie kommt's, dass ich sehe die Irrlehrer predigen, während die Prediger für den rechten Glauben aus Furcht vor dem Tode schweigen?‘

[2] S. 162*. Der Ausdruck: nâṣiby shâri bedarf einer kurzen Erläuterung: nâṣiby bedeutet einen Anhänger der Naṣb-Lehre, d. i. der Lehre von der Unrechtmässigkeit der Ansprüche ʿAly's. Vgl. die Anecdote bei Abulfeda zum Jahre 406.

[3] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 528.

Teich von Chomm zu preisen begannen.'[1] — ‚Der Verständige glaubt nicht, dass in Kufân das Grab des Imâms sei (zu dem die Schyiten pilgern): der Mann von echter Religion ist der, welcher das Böse bekämpft und welcher Gürtel und Lendentuch von Enthaltsamkeit umgegürtet hat.'[2] — ‚Der Haschimite soll sich nicht für besser halten als den Barbaren: denn in Wahrheit kommt dem 'Aly kein Vorzug zu gegenüber (seinem Freigelassenen) Ḳanbar.'[3]

Den Glauben der Schyiten an einen unfehlbaren Imâm, einen Mahdy, der die wahre Religion herstellen und die Welt beherrschen würde, verwirft er mit Entschiedenheit:

‚Sie hoffen einen Imâm, der die Wahrheit offenbaren wird, weit gefehlt! unser Leben ist nichts als kurze Rast und dann Weiterziehen![4] — Wahrhaftig besser als euer Imâm ist der Stab des Blinden, der ihm als Führer dient, wenn er auf der Strasse geht.'[5]

Auf einen Gottesmann hat das Volk
seine Hoffnung gebaut,
Der da leiten soll, wenn die Menge rathlos
nach dem Retter schaut.
Eitler Wahn! die Vernunft allein
ist der göttliche Leiter,
Der morgens und abends euch führt, als erfahrener
Pfadvorschreiter![6]

Gegen alle solche abergläubischen Vorstellungen hegt er die stärksten Zweifel und sieht eine Rettung aus der Noth der Zeiten und der allgemeinen Auflösung der socialen und politischen Zustände nur allein in einem Manne, der mit ‚Blut und Eisen' wieder die Ordnung hergestellt:

‚Der Sterndeuter wird nicht müde, zu sagen, dass ein Imâm kommen werde, (glänzend) wie ein Stern der Nacht; doch das Zersplitterte wird nicht zu vereinigen vermögen ein anderer als ein makelloser (Mann) aus dem Volke, der den Stahl heiss schlägt auf dem Stahl.'[7]

---

[1] S. 239*. Die Legende von der Grotte bezieht sich, wie ich glaube, auf die schyitische Sage von Mohammed Ibn alḥanafijjah: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 375, 376. Der Teich von Chomm ist Gegenstand eines schyitischen Festes. Vgl. Haarbrücker: Schahrastani I, S. 167.

[2] S. 121, Reim: zâro. [3] S. 168*.

[4] S. 196, Reim: ḥalo. [5] S. 203, Reim: balâ.

[6] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXX, S. 43.

[7] S. 105*.

Weit schärfer noch als den Schyiten tritt er den Karmaten entgegen, die in der That allmälig so weit sich dem Islam entfremdet hatten, dass sie thatsächlich aufhörten Mohammedaner zu sein. Sie hatten schon ein Jahrhundert vor Abul'alâ das Reich der Chalifen mit Verwüstung, Raub und Blutvergiessen heimgesucht, die Chalifen in ihrer Hauptstadt zittern gemacht, in Ostarabien ein eigenes Staatswesen gegründet, die Pilgerkarawanen oftmals geplündert, schliesslich mit erdrückenden Abgaben belastet, und sogar das im Islam bisher Unerhörte gewagt und Mekka, die heilige Stadt, überfallen und geplündert, den Fetisch des Islams, den schwarzen Stein, geraubt, und die Kaaba entweiht.

Gegen diese politisch-religiöse Secte spricht sich unser Dichter mit der grössten Entrüstung aus, und in einigen seiner Gedichte finden wir auch manches über ihre Glaubenslehre, deren Inhalt, wie de Goeje mit Recht hervorhebt, aus dem Grunde zweifelhaft bleibt, da alle Nachrichten über die Karmaten, die auf uns gekommen sind, aus dem Munde ihrer Todfeinde, der Orthodoxen, stammen[1] und desshalb verdächtig erscheinen. Leider ist dies auch bei Abul'alâ der Fall, nur hat das, was er sagt, desshalb grösseres Gewicht, da er seine Nachrichten gewiss aus guter Quelle schöpfte, denn in Bagdad, wo er den philosophischen und religionsgeschichtlichen Studien durch längere Zeit oblag, fehlte es nicht an Personen, die mit den Glaubenslehren der Karmaten näher vertraut waren. Hiezu kommt noch ein Umstand, der Beachtung verdient. In einem Gedichte, dessen Verfasser ein Südaraber ist, und das von de Goeje bekannt gemacht wurde,[2] finden wir eine kurze Zusammenstellung jener Artikel ihrer Lehre, worin sie im offensten Gegensatze zum Islam sich befinden. Merkwürdiger Weise stimmt nun dies alles auffallend zu den Nachrichten, die Abul'alâ gibt: er wirft ihnen vor, dass sie sich vom Islam abgewendet und den Glaubensansichten der altpersischen Religion ergeben haben, dass sie die Ehe mit den nächsten Verwandten gestatten, dass sie den Weingenuss für erlaubt er-

---

[1] de Goeje: Mémoire sur les Carmathes etc. S. 158.

[2] de Goeje: Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides. Leide 1886, S. 160.

klären, dass sie ihre Frauen preisgeben, Fasten und Gebet vernachlässigen, dass sie den Namen 'Aly nur als Deckmantel für ihre politischen Pläne gebrauchen, auf die baldige Erscheinung eines Imâms oder Mahdy hoffen, der sie zum Siege führen würde, und dass sie glaubten, dessen Ankunft werde mit der nächsten Conjunction der Planeten erfolgen.

Ich führe hier die bezügliche Stelle an:

‚Ihr habt euch gewendet zur Lehre der Dualisten,[1] nachdem ihr die Süsse des Islams gekostet habt; aber im Kampfe gegen eure Neuerungen wurden die Speere roth gefärbt und wateten die Rosse in Blut. Selbst die unvernünftigen Thiere missbilligen euer verbrecherisches Verhalten gegen die Mütter und Schwiegermütter. Das Geringste von dem, was ihr für erlaubt erklärt, ist der Weingenuss, der euch in Sinnestaumel versetzt. 'Aly nehmt ihr als Schild; aber er hat ja stets den Weingenuss bestraft. Wir befrugen die Magier um den wahren Sachverhalt ihrer Religion und sie entgegneten: Fürwahr wir ehelichen nicht die Schwestern; das war zwar ursprünglich im zoroastrischen Glauben erlaubt, aber wir sehen es seitdem als eine Verirrung an, wir weisen (solche) Schändlichkeiten zurück und beten nur das Licht der Sonne in den Morgenstunden an. Wahrhaftig unbescholtener als eure Weiber (ihr Karmaten) sind im Ertragen der Schmach die Eselstuten der Wildniss. (Lasst euch sagen:) gebt keinem Wüstling über sie die Gewalt (sie zu missbrauchen) wie der Falke die Steinhühner. Ihr habt missachtet die Ermahnung, als sie zu euch kam, und kümmert euch nicht um Fasten und Beten. Einen Imâm erhofft ihr mit der Conjunction der Planeten, einen bethörten (Imâm), aber als sie (die Conjunction) vorbei war, da spracht ihr: Nun (gilt es) für (spätere) Jahre!'[2]

Diese letzte Bemerkung über die Conjunction der Planeten, mit welcher das Erscheinen des erwarteten Imâms zusammentreffen sollte, gestattet mit einiger Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt, um den es sich handelt, zu bestimmen. Man sah damals der Conjunction des Jupiter und Saturn entgegen, als Zeitpunkt grosser Ereignisse. Ich verweise hierüber auf die scharfsinnigen und erschöpfenden Ausführungen de Goeje's.[3] Diese Conjunction traf aber wirklich ein im Jahre 439 H. (1047),

---

[1] Dualisten werden die Anhänger der zoroastrischen Religion genannt, weil sie zwei Urprincipien, ein Gutes und ein Böses annehmen.

[2] S. 65*, 66*.

[3] de Goeje: Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides. Leide 1886, S. 196 ff.

ohne dass jedoch der Imâm erschienen wäre, so dass die Karmaten ihre Hoffnung auf einen andern Zeitpunkt verschieben mussten. Das Gedicht selbst ward also, wenn obige Annahme zutrifft, nach 439 H. verfasst.

Eine andere Stelle ist die folgende:

‚Wie kommt es, dass die Glaubenssecten so umgestaltet wurden und dass sie von Ḳaddâḥ ihren Ursprung haben, oder von Hagar?[1] Sie sagen: die Menschen seien alle vollkommen gleichberechtigt und hätten keine Rechenschaft (ihrer Thaten) zu geben; sie seien wie die Pflanzen und Bäume. Das Heidenthum war besser, als diese von ihnen gepredigte (unbeschränkte) Freiheit zu thun, wie Ḥarit̲, der Verderber und wie Ḥogr[2] gethan. Nichts haben sie damit gewonnen, als die Preisgebung ihrer Frauen, die der Schaar der Elenden feilgeboten werden. Wahrhaftig besser als wie sie zu verehren einen Menschen, der baar von jeder Weisheit ist, scheint es mir den (schwarzen) Stein (im Tempel von Mekka) zu verehren.‘[2]

Der Religion der Karmaten gedenkt er auch in einem anderen Gedichte, wo es heisst:

‚Den Vorstehern der Religion von Mekka gehorchten wir eine Zeit lang; wie kommt es, dass nun eine Religion von Hagar erscheint?‘[3]

Weiter sagt er:

‚Sie thun geheim mit gewissen Dingen ihrer Glaubenslehre, aber ihre Religion ist die der Zindyks (Atheïsten). Den Verstand verläugnen wir in der Anerkennung ihrer Lügen und der Verstand verdient mehr geachtet und hoch gehalten zu werden.‘[4]

Ferner:

Wo immer Karmaten du siehst,
da hörst du sie sagen:
Man könne des Moscheenbesuchs
sich gänzlich entschlagen.[5]

---

[1] Ḳaddâḥ, d. i. Abdallah Ibn Maimun, der angebliche Begründer der Karmaten. Vgl. de Goeje: l. l. S. 14. Hagar, die Hauptstadt des Karmatenstaates in Bahrain am Persischen Golf, jetzt Hufhuf genannt. Vgl. Palgrave.

[2] S. 151*. Ḥârit̲ und Hogr sind zwei Recken der alten Volkssage, nämlich Ḥârit̲ Ibn ʿAmr Mozaiḳijâ, mit dem Beinamen: Moḥarriḳ, der Verbrenner, Ḥogr âkil al-morâr, der erste König von Kindah.

[3] S. 140*. [4] S. 307, Reim: ḍyḳi.

[5] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 499.

Auf den Verfall der Karmatenmacht deutet folgendes:

‚Es ersehnen sich die Anhänger des Fürsten von Hagar den Sieg — — — und schon ist ihre Menge zersprengt. Sie sagen, eines Tages werde sie wieder auferstehen (ihre Macht) und werde wachsen, so lang eine Wolke die Erde beträufelt.'[1]

Wir kommen nun zur Besprechung der allgemeinen politischen Ansichten unseres Autors.

Schon früher lernten wir ihn kennen als Anhänger des alten, mohammedanischen Staatsrechtes, das die Chalifen aus dem Stamme des Propheten (Ḳoraish) allein als legitim betrachtet und alle übrigen, im Laufe der Zeiten in den einzelnen Ländern des Reichs zur Herrschaft gelangten Fürsten und Sultane nur als Herrscher de facto aber nicht als solche de jure ansieht. Diesen factischen Herrschern zu gehorchen, ist vom islamischen Staatsrechte geboten, jedoch nur so lange sie die Macht besitzen; verlieren sie dieselbe an einen andern Gewalthaber, so ist dieser letztere als Sultan oder Fürst anzuerkennen. Dieser ultralegitimistische Standpunkt hatte die üble Folge, dass sobald der einzig legitime Herrscher, der Chalife, durch die Ereignisse beseitigt war, alles andere blos als de facto bestehend galt, und dem Staatswesen nur die Macht und die Gewalt, nicht aber zugleich das allseitig anerkannte Recht zur Grundlage dienten.

Von diesem Standpunkte aus ist es leicht zu begreifen, wesshalb sich unser Dichter gegenüber dem mohammedanischen Königthum seiner Zeit so äusserst kühl, ja fast verächtlich verhält: sobald ein König nicht mehr die Macht besitzt, ist er nach seiner Ansicht auch nicht mehr zu herrschen berechtigt. In diesem Sinne sagt er:

‚Von Allen jedoch der Aermste ist ein König, der, um auf dem Throne sich zu halten, ein zahlreiches Heer braucht.'[2]

Allerdings mag er hiebei auch den von den Ethikern und Politikern des Orients immer sehr nachdrücklich betonten Satz im Gedanken gehabt haben, dass die Gerechtigkeit und Frömmigkeit des Fürsten, durch die er die Liebe der Unter-

[1] S. 262, Reim: azno. Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, S. 316.

[2] S. 76, Reim: tâgâ.

thanen gewinnt, für ihn eine festere Stütze sei als die rohe Gewalt. Aber dass Abul'alâ für das weltliche Königthum nicht das richtige Verständniss hat, das beweisen zahlreiche andere Aussprüche:

‚Lass das Volk thun wie es will, denn ihr König ist nichts als ein Sclave, den man miethet.‘ [1]

‚Es zeigt sich, besehen wir die Dinge uns recht,
Der Fürst des Volks als des Volkes Knecht.‘ [2]

Mit grosser Bitterkeit spricht er sich über die Willkürherrschaft der Fürsten seiner Zeit aus; natürlich hält er sich hiebei, aus leicht begreiflichen Gründen, an Allgemeinheiten, denn so gross der Lebensüberdruss unseres Dichters ist, so fühlt er doch kein Bedürfniss, sich die politische Märtyrerkrone zu erwerben. Aber manches, was er sagt, ist sehr stark. Einige Beispiele mögen hier folgen:

Ihr Beherrscher der Länder, ihr herrschtet lang,
und ihr wurdet alt,
Doch je länger ihr lebt, desto mehr
missbraucht ihr die Gewalt.[3]

Sie regierten ohne Verstand
durch manches Jahr,
Es endet ihr Regiment und dann heisst es
davon: es war![4]

Die Könige denken auf eins nur:
schlemmen und essen;
Die Statthalter kümmert nur eines:
Steuern erpressen.[5]

Die Statthalter der Länder sind räuberische Wölfe, die zum Unglücke zu Hirten der Heerde gesetzt wurden.[6]

---

[1] S. 151, Reim: gari.
[2] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 517.
[3] l. l. Bd. XXX, S. 43. [4] l. l. Bd. XXXI, S. 476.
[5] l. l. S. 472. [6] S. 154, Reim: azri.

Ich seh' die Gewalthaber bedrücken
das Volk nach Gefallen,
Sie rauben, wie die Falken
mit ehernen Krallen.[1]

‚Ich sehe, die Könige schützen nicht die Unterthanen; wesshalb erhebt man dann die Kopftaxe und Verzehrungssteuer?'[2]

‚Sind die Fürsten ungerecht, so kommt dann einer, dem die Herrschaft zufiel und er ist noch gewaltsamer und ungerechter, indem er nicht blos schädigt, sondern auch verwundet.'[3]

Trotz solcher Ausbrüche des Unmuthes ist unser Dichter zu sehr Orientale, um nicht den unbedingten Gehorsam anzuempfehlen:

‚Fürchte die Könige und ihnen gehorche
ohne Verdruss!'[4]

Von solchen Allgemeinheiten aber geht er öfters zu mehr oder minder deutlich gegebenen Anspielungen auf bestimmte Zustände oder Personen seiner Zeit über. So wird in einem Gedichte der Chalife Manṣur, der zweite aus dem Hause ʿAbbâs, redend eingeführt, um seine Entrüstung über die Herrschaft der Bujiden-Sultane in Bagdad auszudrücken:

‚Würde der Chalife Manṣur wieder zum Leben erweckt, so riefe er: O du Stadt des Heils (d. i. Bagdad), kein Heil sei dir beschieden! Die Wüste müssen nun die Abbasiden (Hâshimiden) bewohnen und die Staatsgewalt ging an die Dailamiten (Bujiden) über. Hätte ich geahnt, dass dies ihr Ende sein würde, so hätte ich nicht den Abu Moslim getödtet, denn er diente treu der Regierung, und ich habe ihn (trotzdem) mit dem Gewande des Todes bekleidet!'[5]

Offenbar gegen den Fatimiden-Chalifen Ḥâkim, der für sich göttliche Ehren forderte, ist folgendes gerichtet:

‚Es beherrscht das Volk Zaid nach ʿAmr:[6] denn so ist der Wechsel der Regierungen: wie oft wird ein falsches Zeugniss vom

---

[1] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXI, S. 478.

[2] S. 315*. [3] S. 235, Reim: lamo.

[4] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVIII, S. 525.

[5] S. 253, Reim: lami. Abu Moslim, der berühmte Feldherr, den Manṣur, eifersüchtig auf seine Macht, tödten liess.

[6] Zaid nach ʿAmr, sprichwörtliche Redensart wie unser: Peter nach Paul.

Richter angenommen, der dafür seine Gerichtsassessoren aufstellt: aber der Schlechteste aller ist der Gebieter eines Reiches, der verlangt, dass seine Unterthanen ihm göttliche Ehren erweisen.'[1]

Auf Ḥâkim bezieht sich auch folgendes:

‚Es starb der Herrscher Aegyptens und liess die Herrschaft seinem Nachfolger; und das Volk sagte: er wird wiederkehren. Wir sagten darauf: es steht in der Gewalt unseres Herrn, der alles leitet.'[2]

Wie mir scheint ist auch auf die Fatimiden das nachstehende gemünzt:

‚Es lügen jene, die sich überheben und da sagen: von unserem Herrgott kam ein Befehl in geheimnissvoller Weise.'[3]

Ganz sicher gegen die fatimidische Oberherrschaft über Aleppo gerichtet ist es, wenn er sagt:

‚Man pflegt an den Freitagen thörichter Weise für den (regierenden) Fürsten von der Predigerkanzel herab Segen zu spenden, und die Kanzel möchte darüber fast weinen. Wir kamen ins Leben gezwungen und verlassen es widerwillig, und vielleicht sind wir zwischen diesen zwei (Endpunkten) auch unter zwingendem Druck.'[4]

Das Gebet für den regierenden Fürsten bezeichnet er demnach als ein erzwungenes.

Hingegen ist es zu allgemein, um eine Vermuthung zu gestatten, wenn gesagt wird, dass die Länder einem Tyrannen gehorchen, der Buhlerinnen hält, und der Wein trinkt.[5]

Zweifelhaft bin ich auch, ob in dem Bruchstücke, das ich hier in Uebersetzung gebe, wirklich die Karmaten gemeint seien, oder ob dieser Name nicht vorgeschoben wird, um die Fatimiden zu bezeichnen, denn um jene Zeit herrschten die letzteren in Syrien, während die ersteren längst schon auf ihre Besitzungen in Arabien beschränkt waren:

‚Die Menschen sind einem Beschlusse Gottes zufolge ins Gegentheil verwandelt worden: es herrscht nun der Karmate über sie und Sanbar;[6] Lügen werden auf den Kanzeln (in den Moscheen) gepredigt: oh, dass doch die Kanzeln nicht einstürzen ob solcher Reden!

---

[1] S. 206, Reim: dulah. [2] S. 224.

[3] S. 174, Reim: amzi. Die Fatimiden-Chalifen nahmen für sich göttliche Erleuchtung in Anspruch.

[4] S. 126, Reim: baro. [5] S. 138, Reim: amrahâ.

[6] Vgl. de Goeje: Mémoire sur les Carmathes etc., S. 152.

Die gesetzlich zulässigsten ihrer Parfüms sind Gazellenblut (Moschus) oder Fischunrath und das ist Ambra. Vielleicht ist die Welt, in der wir leben, nichts als ein Traum, der das Gegentheil von dem bedeutet, worin wir uns befinden.'[1]

Wenn man sich erinnert, dass die Abfassung dieser Gedichte zwischen die Zeit von 404—440 H. (1013—1048 Ch.) fällt, so wird man zugeben müssen, dass unter dem Namen der Karmaten und des Sanbar wohl die Fatimiden und ihr Minister gemeint sein könnten, denn in Syrien hatten die Karmaten damals keinen Halt; es konnte also auch in den Moscheen nicht in ihrem Sinne gepredigt werden. Hingegen herrschten damals die Fatimiden und verbreiteten eifrig ihre ultra-schyitischen Lehren.

Grössere Beachtung als solche immerhin etwas unsichere Allgemeinheiten verdienen jene Stellen, wo auf bestimmte Personen und Ereignisse in unzweideutiger Weise angespielt wird. Zu diesen gehört ein Gedicht, wo von der Vertreibung der fatimidischen Truppen aus Syrien durch die verbündeten drei Häuptlinge der Beduinenstämme Ṭajji' und Kilâb die Rede ist (411—414 H., 1020—1024 Ch.).

‚Ich sehe Aleppo, das hat Ṣâliḥ besetzt und Sinân reitet um Gillik (Damascus) herum, und Ḥassân, an der Spitze der beiden Abtheilungen des Ṭajji'-Stammes, wendet von Ghazzah[2] seinen Scheckenhengst ab. Als aber die Reitergeschwader den Staub sahen, der grau (wie die Ṯaghâmdistel) über ihrer Heeresmasse sich wölbte, da stürmten sie auf die dem Verderben geweihte Hauptmoschee von Ramlah zu, die sofort mit Blut roth gefärbt ward. Und nichts hilft es der zur Gefangenen gemachten Jungfrau, dass der Schädel (ihres Vertheidigers) mit dem Schwerte entzwei gespalten ward. Ungerächt bleibt da mancher Erschlagene liegen, und es wird mancher Gefangene gefesselt. Ach wie manches wohlbevölkerte Haus blieb da menschenleer zurück, und wie mancher Reiche ward zum Bettler!'[3]

Wir sehen hier eine Episode der kriegerischen Ereignisse geschildert, die sich in den Jahren 411—414 H. vollzogen. Der eine der beiden Häuptlinge des Ṭajji'-Stammes, besetzt das ihm laut Uebereinkommens mit seinen Verbündeten zugewiesene Palästina, erobert und plündert die Hauptstadt

[1] S. 127*.

[2] Der Text hat fehlerhaft عزّة statt غزّة. [3] S. 305*.

Ramlah, nachdem der ägyptische Feldherr, der daselbst sich festsetzen wollte, die Stadt geräumt und nach Ascalon sich zurückgezogen hatte.[1]

Das Gedicht ist offenbar ganz unter dem frischen Eindruck der geschilderten Ereignisse geschrieben und stammt daher aus jener Zeit. Es ist somit eines der ältesten der ganzen Sammlung.

Ṣâliḥ Ibn Mirdâs, der Häuptling des Kilâb-Stammes herrscht nun über Aleppo sammt Gebiet und sein Name begegnet uns nicht selten in diesen Gedichten.

Hier stelle ich einiges hierauf bezügliche zusammen:

‚O Ṣâliḥ zittere, wenn du die Milch des Weinschlauchs geniessest, dass nicht etwa Aleppo mit diesem Uebel behaftet werde.‘[2]

‚O Ṣâliḥ bringe deinen Namen mit deinem Verhalten in Einklang, du bist ja in deinen Unternehmungen gewandt.‘[3]

‚Ich tadle nicht die Thaten des Ṣâliḥ, sondern ich stelle mir vor, dass sein Gemüth besser ist als meines. O ihr Leute, wenn ich euer Fürst wäre, da würdet ihr im Stillen tadeln diesen Fürsten.‘[4]

‚O Ṣâliḥ soll ich Freund oder Feind sein, wo ich doch weiss, dass wir alle demnächst vermoderte Gebeine sein werden.‘[5]

‚Es rettete aus den Krallen des Ṣâliḥ Gott das Volk, der Herr, der jedes schwere Unheil zertheilt. Ich war dabei nicht (einmal) mit dem Flügel einer Mücke (betheiligt), aber sie bekleidete Gott mit dem Fittig des Heldenmuthes.‘[6]

Wie man sieht, war der vom Häuptling eines Nomadenstammes zum Fürsten von Aleppo emporgekommene Ṣâliḥ kein Musterfürst, und er scheint im Gegentheil seinen getreuen Landeskindern manche unangenehme Stunde bereitet zu haben. Darauf zielen vermuthlich die obigen Worte.

Unser wackerer Abulʿalâ musste einmal sogar an der Spitze einer Absendung von Spiessbürgern seiner Geburtsstadt sich nach Aleppo begeben, um bei dem Fürsten die Freilassung von achtzig angesehenen Bürgern von Maʿarrah zu erwirken, die auf Anstiftung eines Christen, Namens Theodor, der damals erster Minister (Wezyr) war, in dem Kerker schmachteten. Die Vermittlung des Abulʿalâ war erfolgreich, die Maʿarrenser wurden in Freiheit gesetzt, aber angenehm

---

[1] Ibn Atyr IX, S. 162.

[2] S. 36, Reim: labo. [3] S. 127, Reim: âhiro.

[4] S. 169, Reim: myr. [5] S. 217, Reim: bâli. [6] S. 220, Reim: ḍali.

kann die Audienz bei Ṣâliḥ nicht gewesen sein, denn in einem hierauf Bezug nehmenden Gedichte,[1] vergleicht Abul'alâ seine Ansprache an den Fürsten mit dem Girren einer Taube, die Antwort des Fürsten aber mit dem Gebrüll eines Löwen.

Diese Erzählung, die uns Ch. Rieu nach sehr guter Quelle gibt, halte ich für echt und bringe hiemit die früher gegebene Stelle in Zusammenhang, wo er sagt: Gott habe vom Volke ein schweres Unheil abgewendet und die Leute aus den Krallen des Ṣâliḥ gerettet, wobei er selbst nicht einmal mit dem Flügel einer Mücke geholfen habe.

Anspielungen auf die Abbasiden-Chalifen finden sich nur ein paar:

‚Am wenigsten mit Ruhm gesegnet ist, wer davon sich begnügen muss mit dem Kanzelgebete!‘[2]

Und ebenfalls mit Bezug auf die unter Vormundschaft der Bujiden-Sultane stehenden Chalifen:

‚Die Religion ist so tief gesunken, dass ihr edelstes (Haupt) schliesslich nichts mehr ist, als ein Falke auf des Falkners Hand oder eine Rüde an des Rüdenmeisters Koppel.‘[3]

‚Unser Volk ist von der Verblendung umfangen, seitdem beraubt wurde seines Glanzes das Abbasiden-Chalifat.‘[4]

Aber der Dichter drückt sich sehr vorsichtig aus, indem er die Abbasiden-Regierung nur mit dem Worte ‚dahmâ‘ d. i. die schwarze bezeichnet, nach der officiellen Farbe derselben. Offenbar war es, als er das Gedicht schrieb, recht bedenklich zu Gunsten der Abbasiden sich zu äussern, indem damals Aleppo unter der Herrschaft der Fatimiden stand.

Die Unabhängigkeit von den Fremden, welche Syrien unter den drei verbündeten Beduinenhäuptlingen genoss, währte aber nicht lange, indem die Aegypter unter ihrem Feldherrn Anushtekyn (Dizbary) bald wieder ihre Herrschaft herstellten. Abul'alâ bespricht dies in einem Gedichte, wo er über das neue Unglück, das sein Vaterland betroffen hat, klagt und damit schliesst, dass er sagt: ‚das Schwert, das früher rechtgläubig war (d. i. in den Händen der Rechtgläubigen) ist nun Ketzer geworden (d. i. es ist in den Händen der fatimidischen Truppen).‘[5]

---

[1] S. 116, Reim: sad. Der Text findet sich in C. Rieu: de Abul-Alae vita etc. Bonn 1843, S. 47.

[2] S. 221*. [3] S. 48*. [4] S. 23*. [5] S. 111*.

In diese Zeit gehört zweifellos das folgende Stück:

‚In dem verwüsteten Ramlah sind Greise und Knaben, die durch dein Verschulden von Unglück betroffen wurden; die Herrscher Aegyptens haben über sie (d. i. über die verbündeten Beduinenhäuptlinge) den Sieg davon getragen, und hatten sie nicht von deren Bedrückung schon das Aeusserste erlitten? Besser als euer Vorgehen gegen das Volk war schon das Verhalten des Toghog Ibn Goff und der Bâris.'[1]

Es handelt sich hier offenbar um die Zurückeroberung von Ramlah durch die ägyptischen Truppen, die unter Anushtekyn Syrien aufs neue der Herrschaft der Fatimiden-Chalifen unterwarfen. Allerdings nur nach langwierigen Kämpfen, denn erst im Jahre 429 H. gelang es dem Anushtekyn auch Aleppo zu erobern, so dass er jetzt ganz Syrien in seine Gewalt gebracht hatte. Er herrschte nun fast unabhängig, stellte allenthalben Ruhe und Ordnung her. Erst mit seinem Tode (433 H., 1041—1042 Ch.) brachen neue Unordnungen aus.

Auf dieses Ereigniss passt das folgende Stück:

‚Was Irâk betrifft, so herrscht dort allgemeine Anarchie, in Syrien steht es besser, nur dass dieses Landes Haupt zerschmettert ward.'[2]

Mit dem Ausdruck ‚Haupt von Syrien' kann nur Anushtekyn gemeint sein, der in der That ganz Syrien beherrschte und dadurch, dass er zuletzt den Aegyptern sich entfremdet hatte, den Syriern näher getreten war, so dass er in dem ihm aufgezwungenen Kampfe gegen die Aegypter, den Syriern als Vertreter der Unabhängigkeit ihres Landes erscheinen musste. Sein Tod machte zwar diesen Hoffnungen ein Ende; aber nochmals schien ein günstiges Geschick über Syrien walten zu sollen. Denn in Aleppo ergriff Tomâl, der tapfere Enkel des Ṣâliḥ Ibn Mirdâs, die Zügel der Regierung (434 H.), und vertheidigte sich mit grosser Tapferkeit gegen die Aegypter, die er wiederholt zurückschlug. In diese Zeit fällt gewiss das Gedicht, in dem Abul'alâ die Hoffnung ausspricht, dass vielleicht Aleppo statt Cairo der Sitz der Herrschaft über Syrien werden könnte.[3]

---

[1] S. 310*. Weil: Geschichte der Chalifen II, S. 506, schreibt unrichtig Ibn Ḥaf statt Ibn Goff; über Bâris vgl. Ibn Aṯyr VIII, 91, 92, 95.

[2] S. 336*. [3] S. 48*.

Sicher aber bezieht sich auf diese Ereignisse ein anderes Gedicht, womit die Wiederherstellung der von den Aegyptern unabhängigen Regierung in Aleppo und die Verdrängung der Fatimiden gefeiert wird:

‚Ich sehe da im Lande eine Moḍar-Regierung: das Blut dessen, der sie anfeindet, ist zu vergiessen gestattet. Die Männer der weissen Mäntel (Anhänger der Fatimiden) bekleideten sich nun, auf deine Entscheidung, o Gott, mit grünen Mänteln. Sie sagen die Conjunction der Gestirne werde stürzen die Könige von Banu Naḍr, welche Naḍrâ beherrschen, denn der Lauf der Tage nimmt niemand vom Untergang aus, weder Beduinen, noch Städtebewohner: befrage (wenn du willst) die Ruinen von Badāⁿ darüber und Ḥaḍr.‘[1]

Zum Verständnisse mögen folgende Bemerkungen dienen: der Ausdruck ‚eine Moḍar-Regierung‘ bezieht sich auf den Beduinenstamm Banu Kilâb, welchem Ṯomal, der Fürst von Aleppo, angehörte. Dieser Stamm führt seinen Stammbaum auf den gemeinsamen Stammvater Moḍar zurück.[2] Moḍar-Regierung bedeutet also: Regierung der Kilâbiten, speciell der Mirdâsiten, d. i. der Nachkommen des Ṣâliḥ Ibn Mirdâs. Die Männer der weissen Mäntel sind natürlich die Anhänger der Fatimiden, denn weiss war die officielle Farbe der Fatimiden-Chalifen; in Cairo musste der Prediger, der in der Moschee von der Kanzel herab, bei dem Freitagsgottesdienste das Segengebet für den regierenden Chalifen sprach, weiss gekleidet sein.[3] Mit der Vertreibung der Aegypter ward natürlich ihre Farbe verpönt und es trat an die Stelle der weissen Farbe bei den officiellen Gewändern die grüne, die Farbe der Alyiden und, wie ich aus dieser Stelle vermuthe, der Bujiden, auf welche sich der Fürst von Aleppo stützen musste, um einen Rückhalt gegen die Aegypter zu haben.

Einige Schwierigkeit bietet der Ausdruck Banu Naḍr und Naḍrâ: aus dem Zusammenhange und der ganzen Sachlage geht aber hervor, dass der Dichter hiemit die Fatimiden und ihre Hauptstadt Cairo bezeichnen wollte. Naḍr ist der Name

---

[1] S. 136*.

[2] Vgl. Wüstenfeld: Genealogische Tabellen D.; Ibn Challikan ed. Wüstenfeld Nr. 299, wo der Stammbaum gegeben ist.

[3] Vgl. Ibn Taghrybardy II, S. 408. Vgl. Ibn Aṯyr IX, S. 429; de Goeje: Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, S. 179.

des Urahns des Stammes der Ḳoraish, welchem der Prophet Mohammed angehörte.[1] Ist diese Erklärung richtig, so ergibt sich daraus, dass unter dem Ausdruck ‚naḍrâ' Cairo, die Residenz der Fatimiden, zu verstehen ist. Allerdings ist hieraus zu ersehen, dass der Dichter die angebliche Abstammung der Fatimiden von Fâṭimah, der Tochter des Propheten, nicht bezweifelte. Von Bagdad aus ward zwar dies entschieden bestritten, aber wenn man bedenkt, dass die Fatimiden lange Jahre in Syrien geherrscht hatten, und während dieser Zeit gewiss dafür Sorge getragen hatten, jeden Zweifel an der Echtheit ihres Stammbaumes zu beseitigen, so dass schliesslich die Thatsache längst nicht mehr in Frage gestellt ward, so kann es nicht überraschen, dass selbst nach der Verdrängung der Fatimiden man ihre Abstammung gelten liess. Dass Abul'alâ hierüber keine eingehende Untersuchung veranstaltete, keine archivalischen Forschungen machte, wird man wohl dem philosophischen Dichter nicht verargen können. Er ist froh, die fatimidische Herrschaft los zu sein, und kümmert sich nicht darum, ob ihr Stammbaum gut oder schlecht sei.

Was schliesslich die beiden Ruinenstätten von Badāⁿ und Ḥaḍr betrifft, so ist die erstere mir unbekannt, die letztere ist die schon aus den alten Autoren bekannte feste Stadt Hatra (Ἄτρα bei Dio und Ammian), deren grossartige Ruinen noch jetzt gut erhalten sind.[2]

Zu allgemeinen Inhalts ist das folgende Bruchstück, das ich der Vollständigkeit halber hier folgen lasse:

‚In Ḥigâz ist es nicht gut zu wohnen, weil die fünf Steinwüsten es umgeben: in Syrien brennt das Feuer des Krieges, welches Leute entzündeten, denen das Anstandsgefühl abhanden gekommen ist. In Irâk aber leuchtet der Blitz und regnet es Blut und der Donner verkündet das nahe Unheil.'[3]

---

[1] Naḍr Ibn Kinânah. Vgl. Tâg al'arus sub voce. Wüstenfeld: Genealogische Tabellen O. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme I, Tabl. VIII.

[2] Vgl. Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber etc. Leyden 1879. S. 33, 34. Nach einer Randnote des Commentars ist Badâ der Name eines Thales in der Wüste.

[3] S. 172. Reim: gozo.

Nicht minder unbestimmt ist das folgende:

‚Wollt ihr denn wirklich einen Fürsten zwingen, dass er euch Schädliches auferlege und nachher soll ihn noch loben jener, den er gezwungen (es zu tragen)! Er that gut so lang er noch jung war, aber als sein Haupt ergraute, handelte er böse.‘[1]

Das kann ebensogut auf Ṣâliḥ als auf einen andern gemünzt sein.

VI.

Das Bild von Abul'alâ's Geistesrichtung, seinen religiösen und philosophischen Anschauungen steht nun in grossen Umrissen gezeichnet vor uns. Aber dessenungeachtet würde es unvollendet sein, wenn wir nicht noch einige Pinselstriche hinzufügten, deren Zweck es sein soll, solche Stellen, die noch im Halbdunkel liegen, schärfer zu zeichnen, so dass der Gesammteindruck klarer und lebendiger zur Geltung kommt.

Nicht die umständliche Lebensbeschreibung des Dichters soll hier gegeben werden, denn hierüber liegt schon eine meisterhafte Arbeit vor, die ich einfach abschreiben müsste,[2] sondern es handelt sich jetzt darum, einige bisher nicht genügend beleuchtete Seiten seiner geistigen Entwicklung und Thätigkeit zu besprechen. Hiebei soll vorzüglich aufmerksam gemacht werden auf die Einwirkung fremder Culturkreise oder Religionen, so wie auf die nachweisbaren Spuren solcher fremden Einflüsse, dann auf den Studiengang des Dichters und seine literarische und wissenschaftliche Thätigkeit.

Obgleich Abul'alâ, angeblich schon im vierten Lebensjahre, in Folge der Blattern das Augenlicht verlor, genoss er doch eine sorgfältige Erziehung, natürlich ganz im Geiste seiner Zeit und seines Volkes. Er lernte also, sobald er über die Anfangsgründe hinaus war, den Koran und machte die hiemit in engem Zusammenhange stehenden sprachlichen und philologischen Studien, zunächst unter Leitung seines Vaters,

[1] S. 140, Reim; gara.

[2] C. Rieu: De Abulalae poetae arabici vita et carminibus secundum Codices Leidenses et Parisiensem commentatio. Bonnae MDCCCXLIII. Auch in Hammer-Purgstall: Literatur-Geschichte der Araber VI, S. 900 ff. findet sich ein sehr umfangreicher Artikel über unseren Dichter.

welcher, wie es scheint, ein sehr gebildeter Mann war, der die Erziehung seines erblindeten Söhnleins sich sehr angelegen sein liess.[1]

Aus seinem Geburtsorte Maʿarrah begab sich Abulʿalâ als junger Mann nach Aleppo, das damals der Sitz des durch Sinn für Poesie und Literatur, wie auch durch kriegerische Eigenschaften gleich ausgezeichneten fürstlichen Hauses der Ḥamdâniden war. An diesem Hofe hatte Motanabbi', der berühmteste Dichter jener Zeit kurz vorher gelebt und sich einen glorreichen Namen erworben.

So fand der junge Abulʿalâ in Aleppo die mannigfaltigsten Anregungen, die auf sein ganzes spätere Leben, seine Geistesrichtung und literarische Thätigkeit eine sehr nachhaltige, ja entscheidende Wirkung ausübten.

Wie es der Geschmack der Zeit mit sich brachte, verfolgte er mit besonderer Vorliebe das Studium der alten, arabischen Dichter und der Sagengeschichte des arabischen Alterthums. Sein, wie es bei Blinden und besonders bei den Arabern oft vorkommt, ehernes Gedächtniss machte es ihm möglich, ein umfassendes Wissen in dieser Richtung anzusammeln; niemand verstand es besser als er, die alterthümliche Sprache der Gedichte aus der Zeit vor Mohammed zu erklären, niemand war bewanderter als er in den alten Sprichwörtern, den Volkssagen, niemand kannte genauer als er alle Feinheiten und Seltsamkeiten der alten Sprache. Aber auch die späteren Dichter wie: Abu Tammâm, Boḥtory, Motanabbi' und andere, kannte er genau. Auch der besonders der didaktischen und religiösen Poesie ergebene Abulʿâtâhijah scheint nicht ohne grossen Einfluss auf ihn geblieben zu sein, indem er hiedurch zuerst auf die Wege der Weltverachtung, der Entsagung und des Lebensüberdrusses geleitet worden sein dürfte; einer Richtung, der er später gänzlich sich ergibt, zu der er aber schon im

[1] Derselbe war Verfasser einer Sammlung der Gedichte des Stammes Tanuch. Abulʿalâ hatte dieses Werk seines Vaters nach Bagdad mitgenommen und dort dem Bibliothekar Abdalsalâm geliehen, den er später schriftlich ersucht, es einem Freund zu übergeben. Es ist dies der Gegenstand eines Gedichtes im Saḳṭ alzand II, S. 162 der Ausgabe von Kairo vom Jahre 1286.

jugendlichen Alter eine gewisse Geneigtheit zeigt.[1] Die psychologische Erklärung hiefür liegt wohl in dem durch die Blindheit verdüsterten Gemüthe.

Auch den als Ketzer in üblem Rufe stehenden Bashshâr Ibn Bord hat er gelesen, fügt aber hinzu, dass er dessen Ansichten nicht theile.[2]

Mit besonderer Begeisterung jedoch schwärmte er für Motanabbi' und der mächtige Eindruck, den dieser grossartig angelegte Geist auf den jungen Abul'alâ machte, ist überall zu erkennen.

Die unübertreffliche Meisterschaft der Sprache, der blendende Reichthum an Bildern, der zügellose Schwung der Phantasie, den wir an Motanabbi' bewundern, übte auf den wissbegierigen, leicht erregbaren Jüngling einen bestrickenden Zauber. Sein Gehör saugte mit Wonne die schönen, klangvollen Verse ein und sein treues Gedächtniss bewahrte das alles mit höchster Sorgfalt. Doch noch mehr als dies mögen auf Abul'alâ die schönen, oft wirklich erhabenen Gedanken gewirkt haben, die Motanabbi' so gern als zufällige, philosophische Betrachtung in Form eines kurzen Verses, oft dort, wo man es am wenigsten erwartet, einzuflechten liebt.

Es ist desshalb recht zutreffend, wenn ein alter Berichterstatter erzählt, dass Abul'alâ, um seine Meinung über Boḥtory, Abu Tammâm und Motanabbi' befragt, geantwortet habe: die zwei letzten sind (zugleich) Weltweise, aber Boḥtory ist (nur) Dichter.[3]

Aus Motanabbi' empfing er so die Anregung zu einer tieferen und ernsteren Weltanschauung, wie aus Abul'atâhijah die Entsagung, den Weltschmerz und Lebensüberdruss. Natürlich blieb in der geistigen Frühlingsstimmung des Jugendalters vorerst die Phantasie überwiegend und verschönerte Alles mit ihren bunten Zauberbildern. Erst mit dem zunehmenden Alter tritt die düstere Ueberlegung in ihre Rechte, und breitet immer dunklere Schatten über sein Gemüth. Aus der ersten Periode stammt die Sammlung von Gedichten, die er ‚Sprühfunken'

[1] Man findet hiefür Belege im Saḳṭ I, S. 215, Z. 18; S. 223, Z. 12; II, S. 224. Vgl. Rieu: S. 124, 125.

[2] S. 141, Reim: śârâ.

[3] Rieu: S. 13.

(Saḳṭ alzand) betitelte, aus der zweiten die grosse Sammlung von ernsten Gedichten, theils philosophischen, theils didaktischen Inhalts, die von dem verstärkten Reim, den er anwendet, den Titel: ‚Lozum mâ lâ jalzam' trägt.

Zwischen beiden Werken liegt ein ganzes Leben voll ernster Geistesarbeit und literarischer Thätigkeit.

Schon früh, als junger Mann, verschaffte ihm seine ungewöhnliche Begabung grosses Ansehen und einen weitverbreiteten Ruf, so dass er bald von zahlreichen Schülern umgeben war, die seinem Vortrage lauschten. Ein stolzes Selbstbewusstsein macht sich bei ihm in dieser Epoche geltend und findet den Ausdruck in seinen Gedichten. In dieser Stimmung sagt er: ‚Und wenn ich auch der Zeit nach der Letzte bin, so leiste ich doch, was die Früheren nicht gekonnt!'[1]

Es scheint, dass er in der ersten Zeit ausschliesslich über philologische Gegenstände sprach. Denn so dürfen wir annehmen, indem einer der berühmtesten Kenner der alten Dichtung, nämlich Tabryzy, der Verfasser des grossen Commentars zur Sammlung altarabischer Gedichte (Ḥamâsah), sein Schüler ist, und sich mehrmals auf seinen Meister beruft.

Vielleicht würde Abul'alâ niemals bedenklichere Wege eingeschlagen haben, wenn nicht durch äussere Verhältnisse seine Geistesrichtung in ganz andere Bahnen gelenkt worden wäre. Er unternahm nämlich eine Reise nach Bagdad und zwar im Jahre 398 H., also im Alter von ungefähr 35 Jahren; aber er fühlte sich bald dort so vereinsamt, so unbehaglich und scheint auch in so bedrängten Verhältnissen sich befunden zu haben, dass er schon nach wenigen Monaten in seine Vaterstadt Ma'arrah zurückkehrte.

Doch schon im nächsten Jahre treibt ihn sein Wissensdurst mehr als alles andere an, nochmals die Chalifenstadt aufzusuchen.

Bagdad war damals noch immer die grösste Stadt des Orients; hier blühten noch immer die wissenschaftlichen Studien, hier trafen die wissbegierigen Reisenden aus allen Theilen des Morgenlandes zusammen; Araber, Perser, Inder und Türken

---

[1] Saḳṭ alzand I, S. 110:

وإنّي وإنْ كنتُ الأخيرَ زمانُهُ * لآتٍ بما لم تستطعْهُ الاوائلُ

traten hier in friedlichen Verkehr zu einander und tauschten ihre Ideen aus. Noch bestanden die wissenschaftlichen Anstalten und Bibliotheken; hier lebten, verborgen im Getümmel der Weltstadt, die letzten Reste mancher altorientalischen Religionsgenossenschaft; hier war auch damals der grösste Büchermarkt des mohammedanischen Orients.

In Bagdad trat Abul'alâ in Verkehr mit vielen hervorragenden Männern und Gelehrten. Am meisten aber scheint er mit dem Vorsteher der grossen Bibliothek, einem sehr gelehrten Mann, Namens Abdalsalâm, einem gebornen Bassorenser, sich befreundet zu haben.[1]

Zweifellos ist es, dass sich ihm hier ganz neue Wissensgebiete eröffneten, für welche in Aleppo jede Gelegenheit fehlte, Zwar hören wir, dass er auch juridische Vorlesungen eines berühmten Professors besuchte, aber, dass er in Bagdad auch philosophische und religionsgeschichtliche Studien machte, dass er hier in die Kenntniss der philosophischen und religiösen Ideen der Perser und Inder sich einzuweihen suchte, scheint mir zweifellos. Die Gelegenheit hiezu war in Bagdad günstiger als anderswo, und dass dem unersättlichen Wissensdurste das Unbekannte doppelt begehrenswerth erscheinen musste, können wir mit Sicherheit aus dem Charakter des Mannes schliessen.

Aber ein plötzlicher Umschwung in seinen eigenen Ansichten fand nicht statt. Den Anstoss zu seiner raschen Heimreise von dem zweiten Aufenthalte in Bagdad, der ungefähr ein Jahr und sieben Monate währte, gab die Nachricht von der Erkrankung seiner innigst geliebten Mutter, zugleich aber auch die Beschränktheit seiner Geldmittel. In einer poetischen Epistel, die er an einen Freund in Bagdad richtete, sagt er: ‚Mich scheuchten von euch fort zwei Dinge: die Krankheit der Mutter und die Abnahme der Geldmittel.'[2]

Wir sehen also, dass nach seiner Rückkehr in die Heimat der Dichter seine Beziehungen zu den Freunden in Bagdad nicht abbrach und auch den gewohnten literarischen Arbeiten oblag. Aber im Laufe einiger Jahre vollzog sich doch mit ihm eine grosse Aenderung.

---

[1] Rieu: S. 31.

[2] Sakṭ II, S. 119; vgl. ibid. S. 121.

Er schloss sich immer mehr von den Menschen ab und verkehrte nur mehr mit seinen Schülern, er verliess fast gar nicht mehr seine Behausung und begann eine Lebensart, die ganz jener der indischen Büsser glich, indem er nur von Pflanzenkost sich nährte. Zugleich ergab er sich von nun an ganz der philosophischen Betrachtung und der Weltentsagung.

In einer um diese Zeit geschriebenen Vorrede zu einer vollständigen Sammlung seiner früheren Gedichte, (Saḳṭ alzand) erklärt er nun förmlich dieser leichtfertigen, rein weltlichen Beschäftigung für immer entsagt zu haben.[1] Und in der viel späteren Vorrede zu seinen philosophischen Gedichten bezieht er sich auf diese Erklärung und fügt hinzu, dass er statt dessen nur jener Dichtung sich widme, ‚welche den Zweck habe, den Zuhörer zu warnen vor der trügerischen Welt und ihren Bewohnern, in deren Natur der Betrug und die Hinterlist liegen.‘

Wie man sieht, ist nun sein Geist in eine andere Richtung gerathen und dieser ist er auch bis zu seinem Lebensende treu geblieben.

Es ist möglich, dass die Trauer über den Tod seiner Mutter diesen Sinneswechsel beförderte,[2] aber ganz ihn hiemit zu begründen ist kaum zulässig.

Die einzige genügende Erklärung für des Dichters gänzlich geänderte Stimmung und Lebensweise liegt in der Annahme, dass sich allmälig die in Bagdad aufgenommenen Eindrücke mehr und mehr zu selbstständigen Ueberzeugungen ausbildeten und immer stärker seinen Geist beherrschten.

In Bagdad hatte er in der That eine Menge fremder Glaubenslehren und Philosophien kennen gelernt. Wir wollen hier aus den in seinen Gedichten vorkommenden Anspielungen das Wichtigere zusammenstellen.

Dass er von den Lehren der altpersischen Religion, dem Gesetze Zoroasters, Kenntniss erhalten hatte, geht aus folgender Stelle deutlich hervor: ‚es dachte (einst) Iezdân in Unbesonnenheit und aus diesem (seinem sündhaften) Gedanken entsprang Ahriman.‘[3]

---

[1] Rieu: S. 34; Ausgabe von Kairo, S. 6. [2] Rieu: S. 33.

[3] S. 285*. Mein verehrter Freund Prof. Friedrich Müller gibt mir hiefür den nachfolgenden Nachweis aus armenischer Quelle: Eznik (5. Jahr-

Das ist einfach eine Erinnerung aus einer alten Parsi-Kosmogonie, die er nur in Bagdad kennen lernen konnte. Auf die Kenntniss ähnlicher alter Glaubensvorstellungen deutet es auch, dass er die Nacht als das Uranfängliche bezeichnet, während das Licht erst geschaffen wurde.[1]

Es kann dies aber auch aus dem Judenthum entlehnt sein. Gewiss nicht mohammedanischen Ursprungs ist die Idee, dass die Menschheit nicht von einem Adam, also nicht von einem Stammvater abstamme, sondern von mehreren! Also ganz im Sinne der modernen Naturforschung.[2] Ganz den neuplatonischen oder neupythagoräischen Ideen, wie sie in Bagdad durch die philosophischen Abhandlungen der ‚lautern Brüder' Eingang fanden, entspricht es, wenn er sagt: ‚die himmlische Welt der Gestirne soll, wie von Manchen behauptet wird, fühlen und empfinden wie die irdische; es heisst sogar', fügt er hinzu, ‚dass die Planeten Verstand besitzen und sprechen.'[3]

Auch die Schulen der Dialektiker und Sophisten in Bagdad hat er besucht, denn nur so erklären sich Aussprüche wie die folgenden:

---

hundert n. Chr.) եղՑ ազանդոց (eghts aghandotz) ‚Vernichtung der Secten'. II, 1. Bevor irgend etwas war, so sagen sie (nämlich die Perser), weder Himmel noch Erde noch auch die anderen Geschöpfe, welche im Himmel oder auf der Erde sind, existirte einer mit Namen Zrwan, was so viel bedeutet wie ‚Glück' oder ‚Herrlichkeit'. Er verrichtete durch 1000 Jahre ein Opfer (zu dem Zwecke) ob ihm vielleicht ein Sohn würde, mit Namen Ormizd, welcher Himmel und Erde und alles was in ihnen ist, erschüfe. — Und nachdem er 1000 Jahre geopfert hatte, begann er zu erwägen und sprach: ‚Ob denn zum Nutzen sein wird das Opfer, welches ich verrichte und mir ein Sohn zu Theil werden wird — oder ob ich mich umsonst plage?' Und während er dieses dachte, wurden Ormizd und Ahriman im Leibe ihrer Mutter empfangen: Ormizd in Folge der Verrichtung des Opfers und Ahriman in Folge des gehegten Zweifels. — Elischē (5. Jahrhundert n. Chr.) Geschichte, Buch II. — Bevor waren Himmel und Erde, verrichtete der grosse Gott Zrwan ein Opfer durch 1000 Jahre und sagte: ‚Vielleicht wird mir ein Sohn werden, Namens Ormizd, welcher erschaffen wird Himmel und Erde.' Und da wurden zwei im Mutterleibe empfangen; der eine wegen der Verrichtung des Opfers, der andere deswegen, weil er (nämlich Zrwan) vielleicht gesagt hatte.

[1] S. 183, Reim: lukohâ; S. 235, Reim: lamo. [2] S. 231*, 258*.

[3] S. 235, Reim: lamo. Es bezieht sich dies auf die Harmonie und Musik der Sphären. Vgl. Dieterici: Die Propädeutik der Araber. Berlin 1865. S. 120 ff.

‚Es gibt da Leute die behaupten, dass die Dinge an und für sich keine Wirklichkeit besitzen.‘[1]

‚Das Gesetz macht uns zu Sclaven, aber die Interpretation macht uns wieder frei.‘[2]

‚Ich fand, dass die Dialektik ihre sechs Arten hat, aber lügenhaft sind sie alle, — — — Verschieden sind die Ansichten der Glaubensparteien, der Eine behauptet die Willensfreiheit, der Andere den Willenszwang (Prädestination).‘[3]

In diesen dialektischen Kreisen mag er sich auch solche Lehren geholt haben, wie: ‚dass es nur ein (einziges) Urelement gebe, das sich nur verschieden differenzirt‘[4] und auf diese Art die verschiedenen Dinge hervorbringt.

In Bagdad wird er wohl auch so recht die Ueberzeugung gewonnen haben, dass der Verstand und der logische Schluss gegen Tradition und Glauben siegen müssen. So ruft er einem Gegner zu: ‚O du Läugner, empöre dich nicht gegen den Verstand (النُّهَى), denn der logische Schluss (قياس) ist richtig und behält seine Geltung!‘[5]

Für mich ist es nicht zweifelhaft, dass dieser Cultus des Verstandes, zu dem er sich, im Gegensatze zum Autoritätsglauben und zur Traditionsweisheit, bekennt, auf die Vertrautheit unseres Philosophen mit den Lehren der Rationalisten (Moʿtaziliten) zurückzuführen ist. Jedoch ist dies keineswegs so zu verstehen, als hätte er sich etwa den Moʿtaziliten offen angeschlossen. Er selbst erklärt ganz bestimmt, kein Anhänger dieser Schule zu sein.[6] Er liebte es sich von allen diesen Secten fern zu halten, offenbar aus dem Grunde, weil alle diese Schulzänkereien und Sectenstreitigkeiten ihm zu unbedeutend schienen. Aber die Lehren der Rationalisten hatten in Bagdad in die alte Orthodoxie manche Bresche gemacht und allmälig eine freisinnigere Denkart befördert, die nicht verfehlte auf den orthodoxen Islam ihre Einwirkung geltend zu machen, und besonders die Anwendung der Interpretation bei der Erklärung des Korans und der Tradition beförderte.

---

[1] S. 239, Reim: ʿmâ. Es sind dies die Skeptiker, eine dialektische Schule, die mit dem Namen ‚ḥosbânijjah‘ bezeichnet wird, und deren Anhänger Alles bezweifelten. Vgl. Alʿiḳd alfaryd von Ibn ʿAbdrabbihi, Kairo 1293. I, S. 268.

[2] S. 126*. [3] S. 129, Reim: bâro. [4] S. 175, Reim: châzi.

[5] S. 168*. [6] S. 106, Reim: ḥidi.

So ist ja auch Zamachshary in seinem Koran-Commentar entschieden unter dem Einfluss motazilitischer Ideen.

Dass aber unser Dichter in Bagdad auch in den Kreisen der Mo'taziliten sich bewegt hat und mit ihnen in geistige Berührung getreten war, dass er sogar manche aus ihrer Schule hervorgegangene Werke gehört hatte, ist zweifellos.

So nennt er, um nur ein paar Belege anzuführen, den berühmten Abul-hodail ('allâf),[1] er kennt die wichtigeren Schriften dieser Schule, wenigstens führt er die Büchertitel motazilitischer Werke an.[2] Ebenso ist ihm der Gegner der Mo'taziliten-Schule: Ibn Kallâb bekannt.[3] Er suchte offenbar überall seinen Wissensdurst zu befriedigen, aber nirgends schloss er sich an; so sagt er, auf die verschiedenen philosophischen Schulen und ihre Lehrer anspielend: ‚Die Anhänger des Sheryf (almusawy) sind mir, ohne ihm nahe zu treten, gerade so viel werth, wie die der beiden (Christen), des Ibn Zor'ah und Ibn Samḥ', wozu der Commentator bemerkt, dass Sheryf almusawy damals in Bagdad der berühmteste Professor der scholastischen Philosophie war, während die beiden oben genannten Christen Logik (manṭiḳ) lehrten.[4]

Aber nicht blos um solche Dinge kümmerte sich Abul'alâ, auch über fremde Religionsgebräuche sammelte er Nachrichten. Alles was er über die Inder sagt, viel ist es allerdings nicht, hat er gewiss in Bagdad kennen gelernt. Mehrmals bespricht er die Sitte der Inder sich selbst zu verbrennen und die indische Feuerbestattung billigt er sogar ganz unverholen.[5]

Er findet diese Art der Beerdigung besser, als die bei den Mohammedanern übliche und äussert sich hierüber folgendermassen:

‚Da sieh' wie die Inder ihre Todten verbrennen; das ist besser als all die langen Quälereien! Wenn man mich verbrennt, so braucht man nicht mehr vor den Hyänen sich zu sorgen, die des Nachts zur Leiche schleichen und auch nicht vor Misshandlung und Ent-

---

[1] S. 48, Reim: lâbi. Vgl. Steiner: Die Mutaziliten. Leipzig 1865, S. 51 ff. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 31.

[2] S. 116, Reim: mad. العُمَد المُغْنِى. Vgl. Fihrist ed. Flügel, S. 180.

[3] S. 48.

[4] S. 85, Reim: amḥi.

[5] S. 228, 333, Reim: azmo, buho. S. 167, Reim: kyri.

weihung. Das Feuer ist besser als der Kampfer, mit dem wir die Todten bestreuen, und entfernt besser jeden üblen Geruch!'[1]

Mit Bewunderung erfüllt es ihn, dass die indischen Büsser sich selbst lebend ins Feuer stürzen aus religiöser Begeisterung: eine solche That, meint er, übertreffe bei weitem die freiwillige Theilnahme am Kriege gegen die Ungläubigen; der Tod sei zwar nichts anderes, als ein sehr langer Schlaf, aber trotzdem liefern weder die Christen noch Juden einen ähnlichen Beweis des persönlichen Muthes und der Selbstaufopferung.[2]

Auch der Sitte der indischen Büsser, sich die Nägel nicht zu stutzen, thut er Erwähnung.[3] Dann führt er noch eine indische Ueberlieferung an, laut welcher Adam, den die Araber für den Stammvater der Menschen halten, einer der Ihrigen gewesen sei, und dass ihre Rasse viel älteren Ursprungs ist.[4]

Aber nebst solchen Aeusserungen, die auf eine gewisse Bekanntschaft mit indischen Ideen hindeuten, sind es besonders die allgemeinen Sittenvorschriften und Speiseregeln, wo der indische Einfluss nicht zu verkennen ist. Das Verbot kein lebendes Wesen zu tödten, kein Blut zu vergiessen, kein Fleisch, keine Milch, keine Eier, ja selbst keinen Honig zu geniessen, trägt deutlich indischen Stempel. Jedoch da ähnliche Regeln bei den verschiedensten Secten der indischen Asceten vorkommen, so wäre es schwer zu errathen, von welcher besonderen Schule Abulʿalâ solche Lehren gehört und angenommen habe, wenn nicht ein besonderer Umstand vorkäme, der die Vermuthung gestattet, dass Abulʿalâ seine Nachrichten über indische Philosophie aus einer Jaina-Quelle geschöpft hat. Es ist das Verbot des Honigs das darauf hinweist.

Mein verehrter Freund Professor Dr. G. Bühler, dessen umfassende Kenntniss der indischen Dinge ich nicht erst hervorzuheben brauche, machte auf meine Anfrage mir die Mittheilung, dass das Verbot des Honigs der Jaina-Secte eigenthümlich sei.[5]

---

[1] S. 85, Reim: ryḥi. Vgl. Alberuni: India ed. Sachau, S. 283, Z. 3.

[2] S. 96, Reim: hâdu.

[3] S. 145, Reim: fârahâ.

[4] S. 333, Reim: buho.

[5] Vgl. Prof. G. Bühler: Ueber die indische Secte der Jaina. Vortrag etc. im Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften. Wien 1887.

Abulʿalâ hat daher für seine Studien über Indien wahrscheinlich einen Jaina-Lehrer gehabt. Die Jaina's, die noch jetzt unter dem Namen der Banianen fast in allen Hafenstädten des persischen Golfs und des Rothen Meeres als Handelsleute und Geldwechsler zu finden sind, hatten zu jener Zeit den indischen Handel in Händen und vermittelten den Waarenaustausch der grossen Städte der westlichen Küste Indiens mit den arabischen Hafenstädten und natürlich auch mit Bagdad. Uebrigens ist es möglich, dass auch durch die Feldzüge des grossen Sultans Maḥmud, des Ghaznawiden, der zu jener Zeit gerade Indien eroberte und dort die Herrschaft des Islams begründete, manche Inder auch der höheren Stände nach der Chalifenstadt geführt wurden.

Unser Dichter schöpfte aus solcher Quelle seine Nachrichten über indische Sitten; ob er dabei auch schriftliche Quellen, etwa das Werk des Byruny benutzt, lässt sich nicht nachweisen, und ich finde keine Anhaltspunkte hiefür. Unwahrscheinlich ist es nicht, dass er in Bagdad aus mündlicher Mittheilung eines Jaina, zuerst mit den philosophischen Ansichten der Inder bekannt wurde, die erhaltenen Eindrücke in seinem Geiste verarbeitete, aber dann nach der Rückkehr in die Heimat sich weiter über die indischen Zustände zu unterrichten suchte, indem er aus dem Munde von Reisenden oder aus Schriftwerken weitere Belehrung sammelte und allmälig seine Sittenlehre auf solcher Grundlage ausbildete.

Hingegen stehe ich ganz rathlos einer kosmogonischen Sage gegenüber, die uns Abulʿalâ überliefert, und deren Inhalt besagt, dass in der Urzeit diese irdische Welt (wörtlich die Welt Adams) die lebenden Seelen hervorbrachte, indem sie nieste. Desshalb, fügt Abulʿalâ hinzu, pflegt man noch jetzt, wenn Jemand niest, zu sagen: Gottlob![1]

Auch manche christliche Vorstellung findet sich in diesen Gedichten, aber diese konnte der Dichter in Aleppo eben so

---

S. 227 ff.; ferner die Auszüge aus der Ajyni-Akbary in Käuffer: Geschichte von Ostasien III, S. 564 ff.; dann auch: Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXVIII; Windisch: Hemacandra's Yogaçastra: S. 235, 236.

[1] S. 314, Reim: ṭiso.

gut wie Bagdad kennen gelernt haben. Ich will nur auf den Begriff der Erbsünde aufmerksam machen.[1]

So viel geht aus dem Gesagten hervor, dass Abulʿalâ, von einem unersättlichen Wissensdrange getrieben, seine Forschungen nach den verschiedensten Richtungen fortsetzte; dass er in Bagdad vorzüglich philosophische und religionsvergleichende Studien betrieb, scheint ebenfalls festzustehen. Nicht minder ist es klar, dass er bei diesen Arbeiten immer mehr den Boden der positiven Religion verliess, und sich sein eigenes System der Moral und Frömmigkeit ausbildete, das mit jenem der indischen Asceten sehr grosse Aehnlichkeit hat.

Das Alles erhellt mit voller Sicherheit aus seinen Gedichten aber darüber hinaus können wir nicht weiter vordringen, ohne den festen Boden zu verlieren.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Sammlung der philosophischen Gedichte, die wir ihrem wesentlichen Inhalte nach kennen gelernt haben, auch der äusseren Form nach zu besprechen.

Dass die hier vereinigten Stücke nicht planmässig verfasst und aneinander gereiht worden sind, zeigt sich schon auf den ersten Blick.

Die Abfassung fand zweifellos im Laufe einer langen Reihe von Jahren und bei verschiedenen Gemüthsstimmungen statt. Die auf diese Art entstandenen Poesien, von welchen einzelne ganz unverkennbar als Gelegenheitsgedichte erscheinen, sammelte der Dichter in einem Bande und versah die ganze Sammlung mit einer Vorrede, die er, wie dies damals üblich war, nicht datirte, so dass man nicht mit Bestimmtheit sagen kann, wann der Abschluss des Ganzen stattfand. Der Beginn fällt jedenfalls in die Zeit bald nach der Rückkehr aus Bagdad; denn mehrmals finden wir die Bemerkung, dass er schon vierzig Lebensjahre überschritten habe; andere Stellen aber besagen, dass er schon über fünfzig Jahre alt sei.[2]

Also vor 404 H. (1013—1014 Ch.) hat er schwerlich begonnen. Aber auch dafür fehlt nicht der Beweis, dass er bis

[1] S. 205: Reim. bylâ.

[2] S. 162, Reim: fâri, 281 (II), Reim: giʿo. S. 120, Reim: itro; 138, Reim: wara; 174, Reim: amzi; 194, Reim: ablo; 215, Reim: bâli; 317, Reim: amsi; 328, Reim: ʿiśi.

nahezu gegen 440 H. die Sammlung nicht abgeschlossen hatte, denn wir finden ein Trauergedicht, das einzige an eine bestimmte Person gerichtete, das den Tod des gelehrten Wezyrs Abul Ḳâsim (Ibn Mâkulâ) beklagt, der im Jahre 430 H. starb;[1] dann ein politisches Versstück, das die Vertreibung der ägyptischen Truppen aus Aleppo und den Regierungsantritt des Ṯomal Ibn Ṣaliḥ Ibn Mirdâs zum Gegenstand hat, ein Ereigniss, das im Jahre 434 H. (1042—1043 Ch.) stattfand. Und ein anderes Gedicht, das wir sofort besprechen werden, fällt sogar in das Jahr 440 H. (1048—1049 Ch.).

Wir werden also nicht fehl gehen, wenn wir den Abschluss der Sammlung in die letzten Lebensjahre des Verfassers verlegen.

Er hat sicher hiemit seine literarische Thätigkeit beendigen wollen, denn er war zu sehr ein echter, arabischer Gelehrter, um nicht den Ehrgeiz zu besitzen, sich ein dauerndes Denkmal — monumentum aere perennius — setzen zu wollen. Mir scheint es, dass er diesen Gedanken verräth, wenn er — man denkt dabei an das Ovid'sche: non omnis moriar — sich ausspricht, wie folgt:

‚Es vergeht die Person und dann ihr Andenken, sie gehen zusammen zugrunde: aber nicht ganz ist der gestorben, dessen Namen fortlebt!‘[2]

Dass es aber sein Bestreben war, etwas Ausserordentliches zu leisten, das geht schon aus der ganzen Anlage hervor. Er selbst sagt: ‚Wer meine Worte bedenkt, der wird einen Inhalt finden, in dem das Geheimniss der Menschheit ist klargestellt!‘[3]

Alle Gedichte dieser Sammlung schrieb er in dem verstärkten Reime, den die Araber: ‚lozum mâ lâ jalzam‘ nennen.

Um dies folgerichtig durchzuführen ist schon eine ganz ungewöhnliche Fertigkeit der Sprache und der poetischen Technik erforderlich. Ausserdem sollte dem in der Vorrede entwickelten Plane gemäss, jeder Buchstabe des Alphabetes als Reimbuchstabe zur Verwendung kommen. Dies erhöhte

[1] S. 346, Reim: ḥâjah.

[2] S. 227*. Ganz ähnlich sagt Ṯa'âliby in seinem Werke: Jatymat aldahr und zwar in der Biographie des Hamaḏâny: انه ما مات من لم يمت ذكره ولقد خلد من بقى على الايام نظمه ونثره

[3] S. 84*.

die Schwierigkeit ungemein, denn manche Buchstaben eignen sich nur sehr wenig hiezu. Das Unternehmen war demnach ausserordentlich mühevoll und nur ein so grosser Meister der Sprache wie Abulʿalâ konnte es erfolgreich durchführen. Nachgemacht hat es ihm keiner!

Was nun die Form und den Inhalt betrifft, so machen sich grosse Verschiedenheiten bemerklich: einzelne Stücke sind von einer klaren Einfachheit der Sprache und von so grosser Schönheit der Gedanken, dass man sie fast wörtlich übersetzen kann. Die besten Gedichte dieser Art habe ich in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bekannt gemacht. Hingegen fehlt es nicht an solchen, wo die Untugenden der Literaten jener Zeit im vollsten Maasse hervortreten. Es wimmelt in manchen Versen von Wortspielen, Alliterationen und anderen Künsteleien, so dass man wirklich staunen muss, wenn der grosse Meister trotzdem nie gedankenlos schreibt.

Am eigenthümlichsten berühren uns die kurzen, einfachen, ganz an die antiken Epigramme erinnernden Gedichtchen, die oft von einer geradezu an klassische Vorbilder mahnenden Schönheit sind. Meistens führen sie einen Gedanken in ein paar Zeilen aus, der die Widersprüche und Gegensätze des Menschenlebens und des Schicksales zum Gegenstande hat, oder es wird einfach ein Bild vorgeführt, das zu ernsten Betrachtungen anregt.

Ueber die Reihenfolge und Entstehungszeit der einzelnen Stücke lässt sich mit Ausnahme jener, welche politische Anspielungen enthalten oder sich auf bestimmte Ereignisse beziehen, nichts Sicheres sagen. So finden wir, um ein Beispiel anzuführen, ein Gedicht, wo es heisst: ‚es ziehen (Sultan) Maḥmud und seinesgleichen desselben Weges wie Châḳân und Kondâg.‘[1]

Da nun Maḥmud — es ist dies Maḥmud Ibn Seboktekyn, der Eroberer Indiens — im Jahre 421 H. starb, so ist das Gedicht nach diesem Zeitpunkte entstanden. Es ist vielleicht hieraus auch zu folgern, dass es nicht lange nachher verfasst wurde, denn es reimt auf den fünften Buchstaben des arabischen

[1] S. 79.

Alphabetes und dass der Dichter die alphabetische Reihenfolge der Reime sich zur Regel machte, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Denn wir finden die oben besprochene Elegie auf den Tod des Wezyrs Ibn Mâkulâ, der im Jahre 430 H. starb, unter dem letzten Buchstaben des Alphabetes. Er war also um jene Zeit schon ziemlich fertig und schob nur hie und da noch etwas ein, um einzelne Reimbuchstaben, die mit zu wenig Gedichten bedacht waren, mit einer neuen Nummer zu bereichern. Ich kann hiefür noch einen andern Beweis beibringen.

In einem der letzten Gedichte der Sammlung[1] findet sich eine Stelle, wo es heisst:

‚Zwiespalt (geht hervor) aus dem (ursprünglich) einfachen Element und es gilt nun gleichviel der Neger, wie der (echte) Araber. Euch verführte im Widerspruche zuerst der Aṣfar von Ḳais und dann der Aṣfar von Taghlib.‘[2]

Hier kommt es nun auf die beiden Aṣfar an. Glücklicher Weise geben die Chronisten hierüber befriedigende Auskunft. Aṣfar vom Stamme Ḳais, ein Häuptling der Montafiḳ-Beduinen,[3] der im Jahre 378 H. (988—989 Ch.) die Karmaten besiegte,[4] starb im Jahre 410 H. (1019—1020 Ch.).[5] Der an zweiter Stelle genannte Aṣfar von Taghlib war ein religiöser Schwärmer, der im Jahre 439 H. in Mesopotamien, wo der Stamm Taghlib seinen Sitz hatte, sich erhob, den Religionskrieg gegen die Byzantiner predigte, auf eigene Faust die damals bestehende Waffenruhe brach, grosse Erfolge erfocht, aber schliesslich von seiner eigenen Regierung, der dieser Friedensbruch sehr ungelegen kam, dingfest gemacht und eingekerkert ward.[6]

Wir sehen also, dass das Gedicht zweifellos erst um 440 H. (1048—1049 Ch.) entstand und, da es den schwierigen

---

[1] S. 343, 344, Reim: bijjo.

[2] Im Texte steht fehlerhaft: Ṯa'laby statt Taghliby. Der Stamm Taghlib umfasste eine ganze Sippe von Unterstämmen und hatte seine Wohnsitze in Mesopotamien.

[3] Der Montafiḳ-Stamm geht auf 'Oḳail und dieser auf den gemeinschaftlichen Stamm Ḳais zurück. Vgl. Wüstenfeld: Genealogische Tabellen D.

[4] de Goeje: Mémoire sur les Carmathes etc. S. 193.

[5] Ibn Aṯyr IX, S. 221; er nennt ihn 'Oṣaifir.

[6] Ibn Aṯyr IX, S. 369. Er wird dort ausdrücklich Taghliby genannt.

Reim auf bijjo hat, so wird hiedurch die obige Vermuthung bestätigt, dass der Dichter schon längst seine Sammlung im Ganzen und Grossen fertig hatte, und nur noch die allzu spärlich belegten schwierigen Reimbuchstaben durch neue Nachträge zu vervollständigen suchte.

Dies mag er noch einige Jahre länger fortgesetzt haben, bis er sich entschloss, die Vorrede zu schreiben und hiemit sein Werk für vollendet zu erklären.

So hätten wir denn über die Abfassung dieser Gedichte, die hiebei eingehaltene Methode, über Plan und Geist des Werkes, sowie über die Zeit der Vollendung Sicherheit gewonnen, und es obliegt uns noch auch die sonstige literarische Thätigkeit Abul'alâ's zu beleuchten.

Er war von einer ungewöhnlichen Leistungsfähigkeit und ausser den beiden grossen poetischen Werken, die wir soeben besprochen haben, werden von ihm noch eine Reihe anderer Schriften genannt, theils philologischen, theils poetischen Inhalts. Zuerst will ich erwähnen, dass er zu jedem seiner zwei Hauptwerke: ‚den Sprühfunken (saḳṭ alzand)' und dem Lozum selbst einen Commentar verfasste. Leider scheinen beide verloren zu sein. Dasselbe ist der Fall mit einem anderen sehr umfangreichen philologischen Werke, betitelt ‚al'aïk walghoṣun', dann einem grossen Commentar zu den Gedichten des Motanabbi'; ferner verfasste er, wohl in seiner Jugendzeit, Auszüge aus den Gedichten des Abu Tammâm, des Boḥtory und des Motanabbi' und jeder Auszug bildete für sich einen Band. Hievon ist meines Wissens nichts erhalten. Hingegen sah ich in Cairo einen von ihm verfassten Commentar zur Ḥamâsah und endlich findet sich auf der Bibliothek des Khedive in Cairo ein kleines Büchlein von ihm, das seine Biographen nicht kennen und das den Titel ‚auf den Weg Gestreutes' (مُلْقَى السَّبِيل) trägt. Es sind erbauliche Sprüche in gereimter Prosa, ohne besonderen Werth, und wahrscheinlich unvollendet.[1] Die Herausgabe verdient es nicht. Für unterschoben kann ich es nicht halten.

[1] Das Büchlein gehört zu der Sammlung Mustafâ Fazil Paschas und trägt die Nummer 1627. Die Handschrift ist auch ziemlich reich an Schreibfehlern.

Zum Schluss haben wir nur noch eines zeitgenössischen Zeugnisses zu gedenken, das uns den Dichter in seinen letzten Lebensjahren vorführt und trotz mancher Ungenauigkeiten, doch von bedeutendem Werthe ist.

Der persische Dichter Nâṣir, Sohn des Chosrau (Nâṣiri Chosrau), erzählt nämlich in seiner Reisebeschreibung, dass er die Stadt Ma'arrah besuchte und bei diesem Anlasse gibt er auch eine kurze Schilderung der Geburtsstadt unseres Dichters, der damals noch lebte. Leider lernte er ihn nicht persönlich kennen, sondern liess sich, während seines kurzen Aufenthaltes, nur von ihm und seiner Lebensweise erzählen.

Diese Nachrichten lauten wie folgt: Ein Mann namens Abul'alâ almaʿarry, der blind ist, gilt als das Oberhaupt der Stadt; er besitzt grosses Vermögen, hat viele Sclaven und Diener. Alle Bewohner der Stadt sind wie seine Untergebenen. Er selbst hat sich der Weltentsagung ergeben, kleidet sich in ein härenes Gewand und verweilt stets in seiner Behausung. Seine einzige Nahrung besteht in einem halben Mann Gerstenbrod. Ich hörte auch erzählen, dass das Thor seines Hauses stets offen steht, und dass seine Stellvertreter und Anhänger die städtischen Angelegenheiten besorgen; nur in wichtigen Dingen holen sie seine Entscheidung ein. Er verweigert Niemand Unterstützung aus seinen Mitteln. Er selbst fastet beständig, durchwacht die Nächte und befasst sich nicht mit weltlichen Angelegenheiten. Dieser Mann hat in der Dichtkunst und Literatur einen so grossen Ruf sich erworben, dass die angesehensten Männer Syriens, Afrikas und Iraks einstimmig darin sind, dass Niemand in diesem Jahrhundert eine so hohe Stufe wie er erreicht hat. Er ist der Verfasser eines Werkes, das den Titel: alfoṣul walghâjât trägt; es enthält räthselhafte Reden und Parabeln in sehr gewählten Worten, so dass die Leser nur einen geringen Theil davon verstehen, selbst Jene, die das Werk unter seiner Anleitung lesen; man hatte ihn desshalb im Verdacht, er habe das Buch gegen den Koran geschrieben. Er ist immer von mehr als zweihundert Schülern umgeben, die aus den verschiedensten Ländern kommen, um unter seiner Leitung Poesie und Literatur zu studieren. Ich hörte versichern, er habe über hunderttausend Verse geschrieben. Als Jemand die Frage an ihn richtete, warum er, da Gott ihm

soviel Geld und Gut verliehen habe, es nicht für sich verwendete, entgegnete er: Ich besitze nicht mehr, als ich zur Nahrung brauche. — Als ich in Maʿarrah ankam, fügt der Reisende hinzu, war dieser Mann noch am Leben.'[1]

Nâṣir, dem wir diesen Bericht verdanken, kam am 13. Ragab 438 H. (13. Januar 1047 Ch.) in Maʿarrah an, und hielt sich dort einen Tag auf; denn am 15. desselben Monats setzte er seine Reise fort. Abulʿalâ starb im Rabyʿ alawwal 449 (Mai 1057). Er war also zur Zeit als Nâṣir durchreiste im fünfundsiebzigsten Lebensjahre.

Aber Einiges ist in obigem Berichte ungenau. Es liegt ein gewisser Widerspruch darin, wenn versichert wird, Abulʿalâ sei sehr reich gewesen, und habe viele Sclaven und Diener gehabt, während anderseits seine ascetische Lebensweise gerühmt wird. Entschieden irrig ist die Angabe, dass Abulʿalâ ein Werk verfasst habe, das den Titel alfoṣul walghâjât führte. Keiner seiner Biographen kennt es, nirgends sind Citate daraus zu finden. Es beruht nämlich diese Nachricht auf einem Missverständnisse: das Werk, um das es sich handelt, ist kein anderes, als das Lozum, das in 113 Abschnitte (foṣul) eingetheilt ist, wie am Schlusse der Vorrede besonders bemerkt wird. Unser persischer Reisende hörte von diesen foṣul reden, und machte daraus den Titel eines besonderen Werkes. Dass es gegen den Koran gerichtet sei, ist zwar nicht richtig, aber allerdings, dass es gegen den Offenbarungsglauben starke Angriffe enthält. Doch enthält es noch mehr und für uns wichtigeres, nämlich: die philosophischen Anschauungen des Verfassers, seine Lebensweisheit und Sittenlehre, der er, wie wir aus dem Berichte des persischen Reisenden ersehen, bis ins höchste Greisenalter unverbrüchlich treu geblieben ist.

---

[1] Sefer-Nameh, Relation du voyage de Nasiri Khosrau, publié par Ch. Schefer. Paris 1881.

Texte aus den Lozumijjât.

(Die Seitenzahl ist nach der Ausgabe von Bombay.)

S. 23.

وَتَغَشَّى دَهْمَآءُنا الغَىُّ لمّـــا * عُطِّلَتْ مِنْ وُضُوحِهَا الدَّهْمَآءُ

S. 39.

الدِّينُ إِنْصافُكَ الأَقْوَامَ كُلَّهُـمُ * وَأَىُّ دِينٍ لِآبِى الحَقِّ إِنْ وَجَبَا

وَالمَرْءُ يُعْيِيهِ قَوْدُ النَّفْسِ مُصْحِبَةً * لِلْخَيْرِ وَهْوَ يَقُودُ العَسْكَرَ اللَّجِبَا

S. 39.

جُنْدٌ لِإِبْلِيسَ فى بِدْلِيسَ آوِنَةً * وَتارةً يَحْلِبُونَ العَيْشَ فى حَلَبَا

S. 47.

أَرَى عَالَمًا يَرْجُونَ عَفْوَ مَلِيكِهِمْ * بِتَقْبِيلِ رُكْنٍ وَٱتِّخَاذِ صَلِيـــبِ

S. 48.

وَمَا أَمِنْتُ زَمَانِى فِى تَصَرُّفِـــهِ * أَنْ يَنْقُلَ المُلْكَ مِنْ مِصْرٍ الى حَلَبِ

S. 48.

فَالدِّينُ قَدْ خَسَّ حَتَّى صَارَ أَشْرَفُهُ * بَازًا لِبَازِينَ اَوْ كَلْبًا لِكَـــلَّابِ

S. 48.

ما الرُّكْنُ فِى قَوْلِ نَاسٍ لَسْتُ أَذْكُرُهُمْ * اِلَّا بَقِيَّةُ أَوْثَانٍ وَأَنْصَـــــابِ

S. 49.

كَلَّمْتُ بِاللَّحْنِ أَهْلَ اللَّحْنِ أُوْنِسُهُمْ * لأَنَّ عَيْبِى عِنْدَ القَوْمِ إِعْرابِـــى

S. 52.

أَفَمِلَّةَ الإِسْلامِ يُنْكِرُ مُنْكِرٌ * وَقَضَاءُ رَبِّكَ صَاغَهَا وَأَتَى بِهَا

S. 58.

اذا ٱفتكرَ الإِنْسانُ فى أَمْرِ دِينِهِ * بَدَا نَبَأٌ يَثْنِى الحِجَى وَبِهِ كَبْتُ

S. 65, 66.

عَمَدْتُمْ لِرَأْيِ المَثْنَوِيَّةِ بَعْدَ ما * جَرَتْ لَذَّةُ التَّوْحِيدِ فى اللَّهَوَاتِ
وَمِنْ دُونِ ما أَبْدَيْتُمُ خُضِبَ القَنَا * وَمَارَ نَجِيعُ الخَيْلِ فى الهَبَوَاتِ
فما ٱسْتَحْسَنَتْ هاذى البَهَائِمُ فِعْلَكُمْ * مِنَ الغَيِّ فى الأُمّاتِ والحَمَوَاتِ
وأَيْسَرُ ما حَلَّلْتُمْ نَحْرُ ذَارِعٍ * يَعُمُّكُمْ بِالسُّكْرِ والنَّشَوَاتِ
جَعَلْتُمْ عَلِيًّا جُنَّةً وَهْوَ لَمْ يَزَلْ * يُعَاقِبُ مِنْ خَمْرٍ على حُسُوَاتِ
سَأَلْنَا مَجُوسًا عن حَقِيقَةِ دِينِهَا * فقالَتْ نَعَمْ لا نَنْكِحُ الأَخَوَاتِ
وَذٰلِكَ فى أَصْلِ التَّنَجُّسِ جَائِزٌ * ولٰكِنْ عَدَدْنَاهُ من الهَفَوَاتِ
وَنَأْبَى فَظِيعَاتِ الأُمُورِ وَنَبْتَغِى * سُجُودًا لِنُورِ الشَّمْسِ فى الغَدَوَاتِ
وَأَعْذَرُ مِنْ نِسْوَانِكُمْ فى ٱحتِمَالِها * فُضُوحَ الرَّزَايَا آنُفَ الفَلَوَاتِ
فَلَا تَجْعَلُوا فيها الغَوِىَّ مُسَلَّطًا * كما سُلِّطَ البازى على القَطَوَاتِ
تَهَاوَنْتُمْ بِالذِّكْرِ لَمَّا أَتَاكُمُ * وَلَمْ تَحْفِلُوا بِالصَّوْمِ والصَّلَوَاتِ
رَجَوْتُمْ إِمَامًا فى القِرانِ مُضَلَّلًا * فَلَمَّا مَضَى قُلْتُمْ إِلَى سَنَوَاتِ

S. 67.

إِنَّ الشرائعَ أَلْقَتْ بَيْنَنَا إِحَنًا * وأَوْدَعَتْنَا أَفَانِينَ العَدَاوَاتِ

S. 70.

تَزَيَّوا بالتَّصَوُّفِ عن خِداعٍ * فَهَلْ زُرْتِ الرِّجالَ أَوِ ٱعْتَمَيْتِ
وقاموا فى تَوَاجُدِهِمْ فَداروا * كأَنَّهُمُ ثِمالٌ من كُمَيْتِ

S. 73.

فَلَا تَشْهَرَنْ سَيْفًا لِتَطْلُبَ دَوْلَةً * فَأَفْضَلُ ما نِلْتَ اليَسِيرُ المُرَوَّجُ

S. 82.

مِرْآةُ عَقْلِكَ إِنْ رأيتَ بها سِوَى * ما فِي حِجَاكَ أَرَتْهُ وَهْوَ قَبِيحُ

S. 82.

اِقْنَعْ بِمَا رَضِيَ التَّقِيُّ لِنَفْسِهِ * وأَباحَهُ لك فى الحياةِ مُبِيحُ

S. 83.

فَلَا تَغُرَّكَ أَيْدٍ تَحْمِلُ السُّبَحَا

S. 84.

وَمَنْ تَأَمَّلَ أَقْوالِي رَأَى جُمَلًا * يَظَلُّ فِيهِنَّ سِرُّ النَّاسِ مَشْرُوحَا

S. 101.

لَيْتَ شِعْرِى عَمَّنْ يَحُلُّكَ بَعْدِى * أَقِيامٌ لِصَالِحٍ أَم قُعُودُ
أَيُرَجُّونَ أَنْ أَعُودَ إِلَيْهِمْ * لا تُرَجُّوا فَإِنَّنِى لا أَعُودُ
ولِجِسْمِى إِلَى التُّرابِ هُبُوطٌ * ولِرُوحِى الى الهَوَآءِ صُعُودُ
وَعَلَى حالِها تَدُومُ الليالى * فَنُحُوسٌ لِمَعْشَرٍ أَوْ سُعُودُ

S. 105.

وَمَا يَجْمَعُ الأَشْتَاتَ إِلَّا مُهَذَّبٌ * مِنَ القَوْمِ يُحْيِى بارِدًا فَوْقَ بارِدِ

S. 106.

إِذَا كُنْتَ مِنْ فَرْطِ السَّفَاهِ مُعَطِّلًا * فَيَا جاحِدُ اشْهَدْ أَنَّنِى غَيْرُ جاحِدِ
أَخَافُ مِنَ اللّٰهِ العُقُوبَةَ آجِلًا * وَأَرْغَمُ أَنَّ الأَمْرَ فِي يَدِ وَاحِدِ

S. 111.

اِذَا دَنَوْتِ لِشَأْمٍ اَوْ مَرَرْتِ بِـهِ * فَنَكِّبِيهِ وَرَاءَ الظَّهْرِ اَوْ حِيدِى
قَدْ غَيَّرَ الدَّهْرُ مِنْهُ بَعْدَ مُبْتَهِجٍ * وَأَلْحَدَ السَّيْفُ فِيهِ بعد تَوْحيد

S. 112.

اِرْكَعْ لِرَبِّكَ فى نَهَارِكَ وَٱسْجُـدِ * وَمَتَى أَطَقْتَ تَهَجُّدًا فَتَهَجَّـدِ
وَاِذا غلا البُرُّ النَّقِىُّ فَشَـارِكِ الفَرَسَ الكريمَ وَسَاوِ طِرْفَكَ تَجْدِ
وَٱجْعَلْ لِنَفْسِكَ مِنْ سَلِيطِ ضِيَائِهَا * أُدْمًا وَنَزْرَ حَلَاوَةٍ مِنْ عُنْجُـدِ
وَٱرْسُمْ بِفَخَّارٍ شَرَابَكَ لا تُـرِدْ * قَدَحَ الكُجَيْنِ ولا إِناءَ العَسْجَدِ
يَكْفِيكَ صَيْفَكَ مِنْ ثيابِكَ سَاتِرٌ * وإِذا شَتَوْتَ فَقِطْعَةٌ مِنْ بُرْجُدِ
أَنْهَاكَ أَنْ تَلِىَ الحكومةَ أَوْ تُرَى * حِلْفَ الخِطَابَةِ أَوْ إِمامَ المَسْجِدِ
وَذَرِ الإِمارة وَٱتِّخَـاذَكَ دِرَّةً * فى المِصْرِ تَحْسِبُهَا حُسَامَ المُنْجِدِ
تِلْكَ الأُمورُ كَرِهْتُهَا لِأَقَـارِبٍ * وَأَصَادِقٍ فَٱبْخَلْ بِنَفْسِكَ أَوْ جُدِ

S. 113.

حالَتْ عُهُودُ الخَلْقِ كَمْ مِنْ مُسْلِمٍ * أَمْسَى يَرُومُ شَفَاعَةً بِمُعَاهِـدِ

S. 116.

وَلٰكِنَّهُ خَالِقُ العَالَمِيـنَ * ذَائِبِ أَجْزَائِهِمْ والجَمَـدْ
تَعَمَّدْهُ يُغْنِكَ بِالهُـدَى أَنْ * تُدَرِّسَ مُغْنِيَهُمْ وَالعُمَـدْ

S. 120.

وما فَسَدَتْ اخلاقُنا بِٱخْتِيارِنا * ولٰكِنْ بِأَمْرٍ سَبَّبَتْهُ المَقَـادِرُ

S. 121.

أَتَتْنِى أَنْبَاءٌ كَثِيرٌ شُجُونُهَـا * لَهَا طُرُقٌ أَعْيَى عَلَى النَّاسِ خُبْرُهَا

هَفَا دُونَهَا قَسُّ النَّصَارَى وَمُوبِذُ الْمَجُوسِ وَدَيَّانُ الْيَهُودِ وَحَبْرُهَا
وخطّوا أَحاديثًا لَهُمْ فى صَحَائِفٍ * لَقَدْ ضاعَتِ الأَوْرَاقُ فيها وحِبْرُها
تَخَالَفَتِ الأَشْيَاعُ فى عُقَبِ الرَّدَى * وَتِلْكَ بِحَارٌ لَيْسَ يُدْرَكُ عِبْرُها
وَقِيلَ نُفُوسُ النَّاسِ تَسْطِيعُ فِعْلَها * وَقَالَ رِجالٌ بَلْ تَبَيَّنَ جَبْرُهَا

S. 123.

أَرَى شَوَاهِدَ جَبْرٍ لا أُحَقِّقُهُ[1] * كَأَنَّ كُلًّا إِلَى ما سَآءَ مَجْرُورُ

S. 126.

كُنْ عَابِدًا للّه دُونَ عَبِيدِهِ * فَالشَّرْعُ يُعْبِدُ والقِيَاسُ يُحَرِّرُ

S. 127.

عُكِسَ الأَنامُ بِحِكْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ * فَتَحَكَّمَ الْهَجَرِىُّ فيه وسَنْبَرُ
كَذِبٌ يُقال على المَنَابِرِ دائِمًا * أَفَلا يَمِيدُ لِمَا يُقَالُ المِنْبَرُ
وَأَحَلَّ طِيبِهِمْ دَمٌ مِنْ ظَبْيَةٍ * وَقَذًى مِنَ الحِينَانِ وَهْوَ العَنْبَرُ
وَلَعَلَّ دُنْيانا كَرَقْدَةِ حالِمٍ * بِالْعَكْسِ مِمَّا نَحْنُ فيه تُعَبَّرُ

S. 129.

وَإِذَا بَدَلْتُمْ نائِلًا لِتُعَوَّضُوا * عَنْهُ فَأَنْتُمْ فى الجَمِيلِ تِجَارُ

S. 130.

أَمَّا القِيمَةُ فالتَّنَازُعُ شائِعٌ * فيها وما لِخَبِيثِهَا إِمْحَارُ
قالَتْ مَعَاشِرُ ما لِلُؤْلُؤِ عائِمٍ * يومًا الى ظُلَمِ البِحَارِ مَحَارُ

S. 131.

وَلَدَىَّ سِرٌّ لَيْسَ يُمْكِنُ ذِكْرُهُ * يَخْفَى عَلَى البُصَرَآءِ وَهْوَ نَهَارُ

[1] MS. احقّفه.

S. 136.

وإنْ سَأَلُوا عن مَذْهَبِى فَهْوَ خَشْيَةٌ * مِنَ اللّهِ لا طَوْعًا أَبُتُّ وَلا جَبْرَا

S. 136.

أَرَى الأَرْضَ فِيهَا دَوْلَةٌ مُضَرِيَّةٌ * يَكُونُ دَمُ الباغى عَدَاوَتَهَا مِضْرَا
وَأَرْدِيَةً بِيضًا تَبَدَّلَ أَهْلُهَـــا * بِحُكْمِكَ رَبَّ النَّاسِ أَرْدِيَةً خُضْرَا
وَقَدْ زَعَمُوا أَنَّ القِرانَ مُغَيِّـرٌ[1] * ملوكَ بَنِى النَّضْرِ الأُلَى مَلَكُوا النَّضْرا
وَما أَعْفَتِ الايّامُ بَدْوًا من الرَّدَى * وَلا حَضَرًا فَاسْأَلْ بَدًا عَنْهُ وَالحَضْرَا

S. 138.

جِوَارُكَ هٰذَا العَالَمَ اليَوْمَ نَكْبَةٌ * عَلَيْكَ وَلَيْسَ البَيْنُ عَنْهُ مُيَسَّرَا
سَيَعْلَمُ ذاك المُدَّعِى صِحَّةَ الهُدَى * مَتَى كانَ حَقٌّ أَيُّنَا كانَ أَخْسَرَا

S. 140.

إذا وَفَتْ لِتِجَارِ الهِنْدِ فَائِدَةٌ * فَاجْعَل مَعَ اللّهِ فى دُنْيَاكَ مُتَّجَرَا
وَدِينُ مَكَّةَ طَاوَعْنَا أَئِمَّتَنَـــهُ * عَصْرًا فَمَا بالُ دِينٍ جاءَ من هَجَرَا

S. 141.

وَاللّهُ أَكْبَرُ لا يَدْنُو القِيَاسُ لَهُ * ولا يَجُوزُ عَلَيْهِ كَانَ أَوْ صَـــارَا

S. 146.

وَقَدْ زَعَمُوا الأَفْلاكَ يُدْرِكُهَا البِلَى * فَإِنْ كانَ حَقًّا فَالنَّجَاسَةُ كَالطُّهْرِ

S. 147.

فَيَا لَيْتَنَا عِشْنَا حَيَاةً بِلَا رَدًى * يَدَ الدَّهْرِ أَوْ مُتْنَا مَمَاتًا بِلَا نَشْرِ

---

[1] Im Texte fehlerhaft: مغيّرة.

S. 148.

قَضَآءٌ يُوَافِي مِنْ جميعِ جِهاتِـهِ * كَمَا هُوَ عَنْ أَيْمانِنا وَالأَيَاسِـرِ
وَلَوْ لَمْ يُرِدْ جَوْرَ البُزاةِ على القَطَا * مُكَوِّنُها ما صاغَها بِمَنَاسِـرِ

S. 151.

مَا لِلْمَذَاهِبِ قَدْ أَمْسَتْ مُغَيَّرَةً * لَهَا ٱنْتِسَابٌ الى القدّاحِ أَوْ هَجَرِ
قالوا البَرِيَّةُ فَوْضَى لا حِسابَ لَهَا * وَإِنَّمَا هِيَ مِثْلُ النَّبْتِ وَالشَّجَرِ
فَالْجَاهِلِيَّةُ خَيْرٌ مِنْ إِباحَتِهِمْ * سَجِيَّةَ الحِرْثِ الحرّاب أَوْ جُحُـرِ
فَمَا أَفَادُوا سِوَى إِحْلالِ نِسْوَتِهِمْ * مُعَرَّضَاتٍ لِأَهْلِ الباطِلِ الفُجُرِ
وَإِنَّ أَحْسَنَ مِنْ تَعْظِيمِهِمْ رَجُلًا * صِفْرًا مِنَ الحِكَمِ التَّعْظِيمُ لِلْحَجَرِ

S. 154.

كَفَاكَ اللُّبُّ رِحْلَةَ جَاهِلِيٍّ * تُزِيرُكَ أَيْلَةً وَبِلَادَ نَخْـرِ

S. 155.

خُذِ المِرْآةَ وٱسْتَخْبِرْ نُجُومًـا * تُمِرُّ بِمَطْعَمِ الأَرْيِ المَشُـورِ
تَدُلُّ عَلَى الحِمَامِ بِلَا ٱرْتِيَـابٍ * وَلٰكِنْ لا تَدُلُّ عَلَى النُّشُـورِ

S. 162.

يا شُهْبُ إِنَّكِ فِي السَّمَاءِ قَدِيمَةٌ * وَأَشَرْتِ لِلْعُلَمَاءِ كُلَّ مُشَـارِ
أَخْبَرْتِ عَنْ مَوْتٍ يكونُ مُنَجِّمًا * أَفَتُخْبِرِينَ بِحَادِثِ الإِنْشَـارِ

S. 162.

وَالنَّاسُ فِي ضِدِّ الهُدَى مُتَشَيِّعٌ * لَزِمَ الغُلُوَّ وَنَاصِبِيٌّ شَـارِ

S. 167.

عِشْ مُجْبَرًا أَوْ غَيْرَ مُجْبَرْ * فَالخَلْقُ مَرْبُوبٌ مُدَبَّـرْ

S. 167.

تعودُ الى الأرض اجسادنـــا * ونَلْحَقُ بِالعُنْصُرِ الطَّاهِـــرِ

S. 168.

ايّها المُلْحِدُ لا تَعْصِ النُّهَى * فَلَقَدْ صَحَّ قِيَاسٌ وَٱسْتَمَـــرْ

S. 168.

لا يَفْخَرَنَّ الهاشِمِيُّ على ٱمْرِىءٍ مِنْ آلِ بَرْبَرْ
فَالحَقّ يَحْلِفُ ما عَلِيٌّ عِنْدَهُ إِلَّا كَقَنْبَـــرْ

S. 170.

لَحَا اللّهُ قَوْمًا إِذَا جِئْتَهُـــم * بِصِدْقِ الأَحاديثِ قالوا كَفَـرْ

S. 170.

أَأَخْرُجُ مِنْ تَحْتِ هَاذِي السَّمَآءِ * فَكَيْفَ الإِباقُ وَأَيْنَ المَفَـــرْ

S. 170.

مَسَاجِدُكُم وَمَوَاخِيرُكُـــــمُ * سَوَآءٌ فَبُعْدًا لَكُمْ مِنْ بَشَـــرْ
وَمَا أَنْتُمْ بِالنَّبَاتِ الحَمِيـــدِ * ولا بِالنَّخِيلِ ولا بِالعُشَـــرْ

S. 175.

مَنْ يُرِدْ صَفْوَ عَيْشَةٍ يَبْغِ مِنْ دُنْـيَاهُ أَمْرًا مُبَيَّنَ الإِعْجَـــازِ
فَٱفْعَلِ الخَيْرَ إِنْ جَزَاكَ الفَتَى عَنْـهُ وإِلّا فاللّه بالخَيْرِ جَـــازِ
لا تُقَيِّدْ علىّ لَفْظِى فَإِنِّـــى * مِثْلُ غَيْرِى تَكَلُّمِى بالمَجَـــازِ

S. 176.

اِسْتَنْبَطَ العُرْبُ فى المَوَامِـــى * بَعْدَكَ وٱسْتَعْرَبَ النَّبِيـــطُ

S. 181.

رَضِيتُ مُلَاوَةً فَوَعَيْتُ عِلْمًا * وَأَحْفَظَنِى الزَّمَانُ فَقَلَّ حِفْظِى
إِذَا مَا قُلْتُ نَثْرًا أَوْ نَظِيمًا * تَتَبَّعَ سَارِقُوا الأَلْفَاظِ لَفْظِى

S. 183.

يَجُوزُ أَنْ تَطْفَأَ الشَّمْسُ الَّتِى وَقَدَتْ * مِنْ عَهْدِ عَادٍ وَأَذْكَى نَارَهَا المَلِكُ
فَإِنْ خَبَتْ فِى طَوَالِ الدَّهْرِ حُمْرَتُهَا * فَلَا مَحَالَةَ مِنْ أَنْ يُنْقَضَ الفَلَكُ
مَضَى الأَنَامُ فَلَوْ لَا عِلْمُ حَالِهِمُ * لَقُلْتُ قَوْلَ زُهَيْرٍ أَيَّةً سَلَكُوا
فِى المُلْكِ لَمْ يَخْرُجُوا عَنْهُ وَلَا ٱنْتَقَلُوا * مِنْهُ فَكَيْفَ ٱعْتِقَادِى أَنَّهُمْ هَلَكُوا

S. 185.

أَمَّا الجُسُومُ فَلِلتُّرَابِ مَآلُهَا * وَعَبِيتُ بِالأَرْوَاحِ أَنَّى تَسْلُكُ

S. 187.

بِكُلِّ أَرْضٍ أَمِيرُ سَوْءٍ * يَضْرِبُ لِلنَّاسِ شَرَّ سِكَّهْ

S. 189.

قَدْ عِشْتُ عُمْرًا طَوِيلًا مَا عَلِمْتُ بِهِ * حِسًّا يُحَسُّ لِجِنِّيٍّ وَلَا مَلَكِ

S. 195.

وَمُعْتَزِلِيٍّ لَمْ أُوَافِقْهُ سَاعَةً * أَقُولُ لَهُ فِى اللَّفْظِ دِينُكَ أَجْزَلُ

S. 197.

دِينٌ وَكُفْرٌ وَأَنْبَاءٌ تُقَصُّ وَفُرْ * قَانٌ يُنَصُّ وَتَوْرَاةٌ وَإِنْجِيلُ
فِى كُلِّ جِيلٍ أَبَاطِيلٌ يُدَانُ بِهَا * فَهَلْ تَفَرَّدَ يَوْمًا بِالهُدَى جِيلُ

S. 202.

وَٱتّهامِى بالمالِ كَلَّفَ أَنْ يُطْلَبَ مِنّى ما يقتضى التمويلُ
ويقول الغواة خوّلك الله كذبتمْ لغيرِىَ التخويل

S. 204.

وَكَيْفَ لِلْجِسْمِ اَنْ يُدْعَى اِلَى رَغَدٍ * مِنْ بَعْدِ ما رَمَّ فى الغَبْرَاءِ أَوْ أُزِلَا
وَهَلْ يقومُ لِحَمْلِ العِبْءِ من جَدَثٍ * ظَهْرٌ وأَيْسَرُ ما لاقاهُ اَنْ جُزِلَا

S. 205.

مِنْ أَنْكَرِ النُّكْرِ سُودَانٌ شَرَاحِجَةٌ * تكونُ أَبْنَاؤُها بِيضًا تَنَابِيلَا

S. 206.

اذا صلّوا فَصَلِّ وَعِفَّ وَٱبذِلْ * زَكاتَكَ وَٱجْتَنِبْ قالًا وقِيلَا
ولا تُرْهِفْ مُدًى لِعَبِيطِ نَحْضٍ * وَلا تَشْهَرْ على قِرْنٍ صَقِيلَا

S. 213.

فَلَا تَغْبِطَنّي أَنْ رُزِقْتُ نَضَارَةً * مِنَ الدَّهْرِ وَٱنْظُرْ مَرْجِعِى وَمَآلِى
وَآلِى أَعْنِى الأَقْرِبَاءَ جُنُودُهُ * عَلَى مَا سَقَانِى مِنْ أَذًى وَآلِى

S. 218.

وَكَمْ شَاهَدْتُ مِن عَجَبٍ وَخَطْبٍ * ومَرُّ الدَّهْرِ بالانسانِ يُسْلِى
تَغَيُّرُ دَوْلَةٍ وَظُهُورُ أُخْرَى * وَنَسْخُ شرآئِعٍ وَقِيَامُ رُسْلِ
وَضَبُّ مَا رَاَى فى العَيْشِ خَيْرًا * وَمَا يَنَفَكُّ مِنْ تَربِيتِ حِسْلِ
لَوَٱنَّ بَنِىَّ أَفْضَلُ أَهْلِ عَصْرِى * لَمَا آثَرْتُ أَنْ أَحْظَى بِنَسْلِ
فَكَيْفَ وَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ مِثْلِى * خَسِيسٌ لايَجِئُ بِغَيْرِ فَسْلِ

S. 221.

وَإِذَا ٱفْتَكَرْتُ فَمَا يَهِيجُ تَفَكُّرِى * فيما أُكَابِدُ غَيْرَ لَوْمِ النَّاجِلِ
وَأَرَحْتُ أَوْلَادِى فَهُمْ فى نِعْمَةِ الـعَدَمِ الّتى فَضَلَتْ نَعِيمَ العَاجِلِ

S. 221.

وَأَقَلُّ أَهْلِ الأَرْضِ حَظًّا فى العُلَا * مَنْ يَكْتَفِى مِنْهَا بِخُطْبَةِ قَائِلِ

S. 227.

مَضَى الشَّخْصُ ثُمَّ الذِّكْرُ فَٱنْقَرَضَا مَعًا * وَمَا مَاتَ كُلَّ المَوْتِ مَنْ عَاشَ مِنْهُ ٱسْمُ

S. 231.

وما آدَمٌ فى مذهبِ العقلِ واحدًا * ولكنّه عند القيـــاس اوادِمُ

S. 232.

الموتُ نومٌ طويلٌ لا هُبُوبَ لَهُ * والنومُ موتٌ قصيرٌ بَعْثُهُ أَمَمُ

S. 234.

وَيُصْبِحُ فى الحِجَى التَّشْرِيف رُزْءًا * وَأَنَّى يُبْهِجُ الرُّكْنَ ٱسْتِـــلَامُ

S. 238.

تَسَامَتْ قُرَيْشٌ الى ما عَلِمْـتَ وَٱسْتَأْثَرَ التُّرْكُ والدَّيْلَـــمُ

S. 239.

ضَمِنْتُ فُؤَادى لِلْمَعَاشِرِ كُلِّهِمْ * وَأَمْسَكْتُ لَمَّا عَظَّمُوا الغارَ وخُمَّا

S. 242.

وَلَسْتُ أَقُولُ إِنَّ الشُّهْبَ يومًا * لِبَعْثِ مُحَمَّدٍ جُعِلَتْ رُجُومَـــا

S. 255.

وَلَيْسَ ٱعْتِقَادِى خُلُودَ النُّجُومِ * وَلَا مَذْهَبِى قِدَمَ العَالَـــمِ

S. 258.

جائزٌ أَنْ يكونَ آدَمُ هـاذا * قَبْلَهُ آدَمٌ عَلَى أَثَـرِ آدَمْ

S. 263.

قَدْ تَرامَتْ إِلَى الفَسَادِ البَرَايَا * وَٱسْتَوَتْ فى الضَّلالِ الأَدْيـانُ

S. 263.

لِبَاسِىَ البِرْسُ وَلَا أَخْضَرٌ * وَلَا خَلُوقِىٌّ وَلَا أَدْكَـنُ
وَقُوتِىَ الشَّىُ أَبَى مِثْلَهُ * فَصِيحُ هٰذَا الخَلْقِ وَالأَلْكَنُ

S. 263.

فَسَدَ الأَمْرُ كُلُّهُ فَٱتْرُكُـوا الإِعْـرَابَ إِنَّ الفصاحةَ اليَوْمَ لَحْـنُ

S. 265.

امّا الشُّرُورُ فَلَنْ تُلْفَى بِمَقْفَرَةٍ * إِلَّا قَلِيلًا ولٰكنْ تَأْلَفُ المُدُنَا

S. 266.

لَقَدْ أَتَوْا بِحَدِيثٍ لا يُثَبِّتُـهُ * عَقْلٌ فَقُلْنَا عَنَ ٱىِّ النَّاسِ تَحْكُونَهُ
فَأَخْبَرُوا بِأَسَانِيدٍ لَهُمْ كُذُبٍ * لَمْ تَخْلُ مِنْ ذِكْرِ شَيْخٍ لا يُزَكُّونَهُ

S. 268.

وَقَدْ كَذَبَ الَّذِى يَغْدُو بِعَقْلٍ * لِتَصْحِيحِ الشُّرُوعِ اِذَا مَرِضْنَـهْ

S. 269.

أَلَمْ تَرَنِى حَمَيْتُ بَنَاتِ صَدْرِى * فَمَا زَوَّجْتُهُنَّ وَقَدْ عَنَسْنَـهْ
ولا أَبْرَزْتُهُنَّ الى أَنِيـسٍ * إِذَا نُورُ الوُحُوشِ به أَنِسْنَـهْ
وَقَالَ الفَارِسُونَ حَلِيفُ زُهْدٍ * وَأَخْطَأَتِ الظُّنُونُ بِمَا فَرَسْنَـهْ

وَرُضْتُ صِعَابَ آمَالِي فَكَانَتْ * خُيُولًا فى مَرَاتِعِهَا شَمَسْنَهْ
وَلَمْ أُعْرِضْ عَنِ اللَّذَّاتِ إِلَّا * لِأَنَّ خِيَارَهَا عَنِّى خَنَسْنَهْ
وَلَمْ أَرَ فى جِلَاسِ النَّاسِ خَيْرًا * فَمَنْ لى بالنَّوَافِرِ إِنْ كَنَسْنَهْ
وَقَدْ غَابَتْ نُجُومُ الهُدَى عَنَّا * فَمَاجَ النَّاسُ فى ظُلَمٍ دَمَسْنَهْ
وَقَدْ تَغْشَى السَّعَادَةُ غَيْرَ نَدْبٍ * فَيَشْرُفُ بالسُّعُودِ إِذَا وَدَسْنَهْ
وَتُقْسَمُ حُظْوَةٌ حَتَّى مُحُورٌ * يُزَرْنَ فَيُسْتَلَمْنَ وَيُلْتَمَسْنَهْ
كَذَاتِ القُدْسِ أَوْ رُكْنَى قُرَيْشٍ * وَأُسْرَتُهُنَّ أَحْجَارٌ لُطِسْنَهْ
يَحُجُّ مَقَامَ ابراهيمَ وَفْدٌ * وَكَمْ أَمْثَالِ مَوْقِفِهِ وُطِسْنَهْ

S. 274.

وَلَاحَلَّ سِرِّى قَطُّ فى أُذْنِ سَامِعٍ * وَشَنْفَاهُ أَوْ قُرْطَاهُ يَسْتَمِعَانِ

S. 280.

لَوْهَبَّ سُكَّانُ التُّرابِ مِنَ الكَرَى * أَعْيَى الحَحَلُّ على المُقِيمِ السَّاكِنِ

S. 281.

مَنْ لِي بِتَرْكِ الطَّعَامِ أَجْمَعَ إِنَّ الأَكْلَ ساقَ الوَرَى الى الغَبَنِ
لا أَجْمَعُ الأُمَّ بالرَّضِيعِ وَلَا أُشْرَكُ * هٰذا الفَرِيرَ فى اللَّبَنِ
أَقْتَاتُ مِنْ طَيِّبِ النَّباتِ وَهَلْ * يَسْلَمُ عُودُ الفَتَى مِنَ الأُبَنِ
شَجَّعَ قلبى على الرَّدَى رَشَدى * والنَّفْسُ مَجْبُولَةٌ على الجُبُنِ

S. 281.

تَقْطَعُونَ البِلادَ بَطْنًا وظَهْرًا * إِنَّمَا سَعْيُكُم لِفَرْجٍ وبَطْنِ

S. 285.

فَكَّرَ يَزْدَانُ عَلَى غِرَّةٍ * فَصِيعَ من تَفْكِيرِهِ أُهْرُمُنْ

S. 287 (II).

وَشَرٌّ سَاكِنِ هٰذِى الأَرْضِ عَالِمُنَا

S. 291.

يَكْفِيكَ أُدْمًا بِنَحْضِ مَاءِ نَابِتَةٍ * وَظُلْمَكَ النَّحْلَ ما يُعْطِيكَهُ الضَّرِفُ

S. 291.

اِقْرَأْ كَلَامِى إِذَا ضَمَّ الثَّرَى جَسَدِى * فَإِنَّهُ لَكَ مِمَّنْ قَالَهُ خَلَفُ

S. 305.

وَلَسْتُ بِمُخْتَارٍ لِقَوْمِى كَوْنَهُمْ * قُضَاةً وَلَا وَضْعَ الشهادة فى رَقِّ

S. 305.

أَرَى حَلَبًا حَازَهَا صَالِحٌ * وَجَالَ سِنَانٌ على جِلِّقَا .

وحسّانُ فى سَلَفَىْ طَيِّئٍ * يُصَرِّفُ مِنْ[1] غَزَّةٍ أَبْلَقَا

فلمّا رَأَتْ خَيْلُهُمْ بِالغُبارِ * ثَغَامًا على جيشِهِمْ عُلِّقَا

رَمَتْ جامِعَ الرَّمْلَةِ المُسْتَضَام * فاصبح بالدَّمِ قد خُلِّقَا

وما ينفعُ الكاعبَ المُسْتَبَا * ةَ هامٌ على عَضَبٍ فُلِّقَا

وَطُلَّ قتيلٌ فَلَمْ يُدْكَرْ * وغُلَّ أَسِيرٌ فما أُطْلِقَا

وَكَمْ تَرَكَتْ آهِلًا وَحْدَهُ * وَكَمْ غادرَتْ مُثْرِيًا مُمْلِقَا

S. 309.

تَمَازَجَ بِالعُرْبِ الأَعاجِمُ وَٱلْتَقَى * عَلَى الغَدْرِ أَنواعٌ تُذَمُّ وأَجْناسُ

S. 310.

وَبِالرَّمْلَةِ الشَّعْثَاءِ شِيبٌ وَوِلْدَةٌ * أَصَابَهُمْ مِمَّا جَنَيْتَ الدَّهَارِسُ

وقد ظَهَرَتْ أَمْلَاكُ مِصْرَ عَلَيْهِمْ * فَهَلْ مَارَسَتْ مِنْ ظُلْمِهِمْ ما تُمَارِسُ

وَأَحْسَنُ مِنْكُمْ فى الرَّعِيَّةِ سِيرَةً * طُغُجُّ بْنُ جُفٍّ حِينَ قامَ وبَارِسُ

[1] MS. عزّة.

S. 315.

والعَقْلُ يَعْجَبُ والشرائِعُ كُلُّها * خَبَرٌ يُقَلَّدُ لَمْ يَقِسْهُ قَائِسُ
مُتَحَجِّسونَ وَمُسْلِمُونَ وَمَعْشَرٌ * مُتَنَصِّرُونَ وَهَائِدُونَ رَسَائِسُ
وَبُيُوتُ نِيرَانٍ تُزَارُ تَعَبُّدًا * وَمَساجِدٌ مَعْمُورَةٌ وَكَنَائِسُ
وَالصَّابِئُونَ يُعَظِّمُونَ كَوَاكِبًا * وَطِبَاعُ كُلٍّ فِي الشُّرُورِ حَبَائِسُ

S. 315.

وَأَرَى مُلُوكًا لا تَحُوطُ رَعِيَّةً * فَعَلَامَ تُؤْخَذُ جِزْيَةٌ ومُكُوسُ

S. 316.

أَمَّا اليَقِينُ فَلَا يَقِينَ وَإِنَّمَا * أَقْصَى اجْتِهَادِي أَنْ أَظُنَّ وَأَحْدِسَا

S. 318.

وَمَنْ يَسْكُنِ الأَمْصَارَ لا يَعْدَمُ الأَذَى * بِإِبْلِيسَ مشفوعًا بِمِثْلِ الأَبالِسِ
يُساوِرُ أُسْدًا من غُواةٍ مُسَاوِرٍ * وطُلْسَ ذِئَابٍ من رِجالِ الطَّيالِسِ

S. 321.

وَأَشْهَدُ أَنَّنِي غَاوٍ جَهُولٌ * وَإِنْ بالَغْتُ فِي بَحْثٍ ودَرْسِ
يُجَادُ ثَرَى وَأَجْعَلُ فِيهِ غَرْسًا * فَيُفْقَدُ سَاعِدِي وَيَقُومُ غَرْسِي

S. 328.

فَاجْعَلْ حِذَائِي خَشَبًا إِنَّنِي * أُرِيدُ إِبْقَاءً عَلَى الدَّارِسِ

S. 329.

اذا سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي فَهْوَ بَيِّنٌ * وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِثْلُ غَيْرِي أَبْلَهُ
خُلِقْتُ مِنَ الدُّنْيَا وَعِشْتُ كَأَهْلِهَا * أَجِدُّ كَمَا جَدُّوا وَأَلْهُو كَمَا لَهُوا
وَأَشْهَدُ أَنِّي بِالْقَضَاءِ حَلَلْتُهَا * وَأَرْحَلُ عَنْهَا خَائِفًا أَتَأَلَّهُ

S. 330.

مَا لِي رَأَيْتُ دُعاةَ الغَيِّ ناطقةً * والرُّشْدُ يَصْمُتُ خَوْفَ القَتْلِ داعوه

S. 332.

وَمَا دَانَ الفَتَى بِحِجًا وَلٰكِنْ * يُعَلِّمُهُ التَّدَيُّنَ أَقْرَبُوهُ
وَطِفْلُ الفارِسِيِّ لَهُ وُلاةٌ * بِأَفْعَالِ التَّنَجُّسِ دَرَّبُوهُ

— — — — — — — — — —

أَطَاعُوا ذَا الخِدَاعِ وَصَدَّقوهُ * وَكَمْ نَصَحَ النَّصِيحُ فَكَذَّبُوهُ
وَجاءَتْنَا شَرَائِعُ كُلِّ قَوْمٍ * عَلَى آثَارِ شَيْءٍ رَتَّبُوهُ
وَغَيَّرَ بَعْضُهُمْ اقوالَ بَعْضٍ * وَأَبْطَلَتِ النُّهَى ما أَوْجَبُوهُ
فَلَا تَفْرَحْ اِذَا رُجِّبْتَ فِيهِمْ * فَقَدْ رَفَعُوا الدَّنِيَّ ورَجَّبُوهُ
وَبَدَّلَ ظَاهِرَ الاِسْلَامِ رَهْطٌ * أَرَادُوا الطَّعْنَ فيه وَشَذَّبُوهُ
وَمَا نَطَقُوا بِهِ تَشْبِيبُ أَمْرٍ * كَمَا بَدَأَ المَدِيحَ مُشَبِّبُوهُ
وَيُذْكَرُ أَنَّ فِي الايّام يَوْمًا * يَقُومُ مِنَ التُّرابِ مُغَيَّبُوهُ
وَمَا يَحْدُثْ[1] فَإِنَّا أَهْلُ عَصْرٍ * قَلِيلٌ فِي المَعَاشِرِ مُنْجِبُوهُ .

S. 336.

أَمَّا العِراقُ فَعَمَّتْ أَرْضَهُ فِتَنٌ * مِثْلُ القِيٰمَةِ غَشَّتْهَا غَوَاشِيهَا
وَالشَّامُ أَصْلَحُ إِلَّا أَنَّ هَامَتَهُ * فُضَّتْ وَأَسْرَى عَلَى النِّيرانِ عَاشِيهَا

S. 338.

وَمَا سَيْرِي الى أَحْجَارِ بَيْتٍ * كُؤُوسُ الخَمْرِ تُشْرَبُ فِي ذَرَاهَا

[1] Die Uebersetzung dieser Stelle (S. 23) ist zu berichtigen, wie folgt: Doch was immer eintrifft, wir leben u. s. w.

S. 341.

وَجَدْتُ عَنَائِمَ الإِسْلَامِ نَهْبًا * لِأَصْحَابِ المَعَازِفِ وَالمَلَاهِي

S. 343.

أَيُّهَا الغِرُّ إِنْ خُصِصْتَ بِعَقْلٍ * فَٱسْأَلَنْهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيُّ

S. 345.

إِذَا الإِنْسَانُ كَفَّ الشَّرَّ عَنِّي * فَسَقْيًا فِي الحَيَاةِ لَهُ وَرَعْيَا

وَيَدْرُسُ إِنْ أَرَادَ كِتَابَ مُوسَى * وَيُضْمِرُ إِنْ أَحَبَّ وَلَاءَ شَعْيَا

Ausgegeben am 13. November 1888.