

BEITRÄGE  
ZUM VERSTÄNDNIS  
RELIGIÖSER MUSLIMISCHER  
TEXTE

VON

<sup>ug.</sup>  
A. FISCHER

I

---

DES XLII. BANDES  
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE  
DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
Nr. IV

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG 1933

## EINLEITUNG

Seit etwa drei Dezennien gibt es, abgezweigt vom großen Baume der morgenländischen Studien, eine neue orientalistische Sonderdisziplin, die sich „Islamkunde“, „Islamwissenschaft“, „Islamistik“ o. ä. nennt. Besonders in Deutschland ist viel von ihr die Rede, ja hier ist sie, bestrahlt von der Gunst eines mächtigen Staatssekretärs und nachmaligen Ministers, C. H. Becker's, zur ausgesprochenen Modewissenschaft geworden, bis zu dem Grade, daß der eine und andre Hochschullehrer, der sich vorher „semitistisch“ betätigt und sich demgemäß etwa „Professor der semitischen Philologie“ genannt hatte, es später für zeitgemäßer (und vornehmer?) hielt, auch in irgendeinem Sektor der „Islamistik“ Sitz und Stimme zu gewinnen und sich „Professor der semitischen Philologie und der Islamwissenschaft“ o. ä. zu nennen. Das waren nur symptomatische Äußerlichkeiten. Viel wichtiger war, daß eigne Professuren „für Islamkunde“ entstanden und daß die neue Disziplin den beiden nächstverwandten vorderasiatischen Wissenschaften, der vergleichenden Semitistik, wie namentlich die Nöldeke, Praetorius, J. Barth und Brockelmann sie betrieben hatten, und der arabischen Philologie, wie sie sich in den vornehmlich von Reiske, de Sacy, Fleischer, Lane, W. Wright, De Goeje und wieder Nöldeke gebahnten Geleisen entwickelt hatte, beträchtlichen Abbruch tat. Namentlich die erstere verlor durch sie dermaßen an Terrain, daß mir ein sehr namhafter österreichischer Kollege vor einigen Jahren auf einer Postkarte den, freilich offenbar von einer ärgerlichen Stimmung beeinflussten und daher übertreibenden Satz schreiben konnte: „Die Semitistik ist tot“. Aber auch die Arabistik erlitt durch sie schwere Einbußen, und wenn ich die Behauptung wage, daß in Deutschland fast nur noch die Leipziger Schule die klassische arabische Sprache, die arabischen Antiquitäten, die arabische Dichtkunst und die sonstige profane arabische Literatur systematisch studiert, so wird man darin kaum eine Übertreibung sehn.

Moden wollen sich ausleben; ihre Bekämpfung steigert oft nur ihre Ausdehnung und ihre Hartnäckigkeit. Es wäre aber auch ganz unbillig, wenn man die Islamwissenschaft als eine Modeverirrung bekämpfen wollte. Das ist sie beileibe nicht, sie ist vielmehr an sich eine durchaus existenzberechtigte und gesunde wissenschaftliche Disziplin. Nur als Bekenner der muhammedanischen Religion, als Glieder der großen muslimischen Reiche sind Araber, Perser, Türken usw. zu den Völkern des Abendlandes in Beziehungen von welthistorischer Bedeutung getreten und haben sie auf diese im Mittelalter

die stärksten kulturellen Einflüsse ausgeübt, wie sie auch heute noch, trotz aller modernistischen und nationalen Bestrebungen, in erster Linie unter dem Zeichen des Islams stehn. Wenn also ein amüsich veranlagter Arabist, unfähig sich für die Schönheit der arabischen Sprache zu begeistern, in der ich das größte Kunstwerk sehe, das der arabische Genius hervorgebracht hat, oder für die hervorstechendsten Erzeugnisse des echt arabischen Volkstums: seine in ihren besten Leistungen trotz allem nach Form und Inhalt fesselnde Dichtkunst, seine so lebensnahen und packenden, in einer wunderbaren Prosa abgefaßten epischen Erzählungen, seine klugen, witzigen und bildhaften Sprichwörter, oder auch für die historische und die ganze spätere schöngeistige und *Adab*-Literatur — ich sage, wenn ein solcher Arabist es vorzieht sich den spezifischen islamischen Wissenschaften zuzuwenden, der Dogmatik, der Ethik und dem religiösen Rechte mit ihren Hilfsfächern, oder auch der Philosophie und den Naturwissenschaften, so läßt sich in keiner Weise etwas dagegen sagen, denn was er auf diesen Gebieten in wissenschaftlich einwandfreier Weise erarbeitet, wird sicher seinen Wert und seinen Nutzen haben. Ich persönlich finde die scholastische Dogmatik des Islams und die greuliche Kasuistik seines *Fiqh* und seiner Ethik langweilig, ja z. T. abstoßend<sup>1)</sup> (wogegen ich für die Reize seiner phantasievollen, tiefen und kühnen Mystik voll empfänglich bin). Aber — *de gustibus non est disputandum*, und ich zweifle keinen Augenblick daran, daß so mancher Islamist auch meine speziellen Studiengebiete ganz oder doch teilweise für langweilig halten wird.

Ich lasse also, um es zu wiederholen, die Islamistik an sich durchaus als vollwertige Wissenschaft gelten. Sie fordert aber, wie ich glaube, hinsichtlich der Art, wie sie sich in der Wirklichkeit gibt, in mehreren Punkten die Kritik heraus.

Der erste Punkt ist, daß ein Teil der Islamisten sich geriert, als sei ihre Wissenschaft etwas völlig neues, noch nie dagewesenes, als sei sie in Bausch und Bogen erst von Goldziher und Snouck Hurgronje oder wohl gar erst von C. H. Becker entdeckt worden. So kann man im Eingang der Studie von M. Plessner: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam*<sup>2)</sup> (einer Arbeit, die ich im ganzen für eine durchaus beachtenswerte Leistung halte)

1) Daß ihnen auch Nöldeke keinen Geschmack hat abgewinnen können, hat denen, die es noch nicht wußten, Snouck Hurgronje in seinem Nekrolog auf den großen Gelehrten, *ZDMG* N. F. X (1931), 269, verraten. Ich kann zu den von ihm mitgeteilten bezüglichlichen Äußerungen Nöldeke's noch folgende hinzufügen, die mir dieser nach dem Erscheinen von Goldziher's *Vorlesungen über den Islam* schrieb: „Es ist doch erstaunlich, was für schöne Bücher Goldziher aus der langweiligen religiösen Literatur der Muslime zu machen versteht!“ Viele andere werden in dieser Beziehung so wie Nöldeke und ich denken. (Übrigens scheinen mir, im Gegensatz zu Nöldeke — s. Snouck Hurgronje a. a. O. — gerade die *أصول الفقه* keineswegs uninteressant.) Sehr richtig und erfreulich ist es natürlich, daß Vertreter der vergleichenden Rechtsgeschichte und sonstige Juristen auch das muslimische Recht in ihre Forschungen einbeziehen. Und für die Regierungen europäischer Staaten mit muslimischen Kolonien, Dominien oder Protektoratsländern ist es selbstverständlich Pflicht, die in diesen herrschenden Rechtstheorien und -übungen studieren zu lassen.

2) Nr. 31 der bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erscheinenden Sammlung „Philosophie und Geschichte“.

folgende Sätze lesen: „Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts gehörten diejenigen zu den Ausnahmen, die sich mit islamischen Texten aus anderen Gründen beschäftigten als um Grammatik zu treiben, allgemeine historische Erkenntnisse zu gewinnen oder etwas über Muḥammad selbst zu erfahren“ (S. 7) und „Was diese Männer [Wellhausen<sup>1</sup>], Goldziher und Snouck Hurgronje] uns vor allem gelehrt haben, ist zweierlei: einmal daß der Islam eine ihm eigentümliche Ausformung des menschlichen Geistes hervorgebracht hat, die nicht nur Religion ist, sondern sich auf alle Gebiete des Lebens erstreckt und als der Idee nach einheitliches Ganzes verstanden werden muß, zum anderen, daß diese materielle und geistige Kultur des Islams nichts Starres ist, sondern in einem ständigen historischen Prozeß sich befindet, dessen Ablauf und dessen eigenartige Voraussetzungen und Entwicklungsgesetze es zu erkennen gilt“ (S. 8), und dazwischen (wieder auf S. 7) die Behauptung, daß den Orientalisten um die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch „der Begriff der islamischen Kultur“ gefehlt habe. Ich muß alle diese Sätze ablehnen. Der Begriff der islamischen Kultur ist dem Abendlande, und zwar sehr genau, schon seit dem Mittelalter bekannt, seit den Jahrhunderten da Islam und Christentum sich beständig berührten und sich, sofern sie sich nicht gerade blutige Schlachten lieferten, materiell und geistig gegenseitig beeinflußten. Und von Adrian Reland's *De religione Mohammedica libri duo* (Ultraiecti 1705, ed. altera auctior 1717 usw.) und Mouradja d'Ohsson's *Tableau Général de l'Empire Othoman* (Paris 1787—1820) an ist eine ziemlich lange Reihe von Werken veröffentlicht worden, die dem Wesen und den Erscheinungsformen des Islams gewidmet waren und die alle der Zeit vor Goldziher und Snouck Hurgronje angehören. Es seien hier nur genannt: K. E. Oelsner, *Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Aus dem Französischen übersetzt*, Frankfurt a. M. 1810; F. A. D. Tholuck, *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica*, Berolini 1821; A. Wiessner, *Der Muhamedanismus. Geschichte und Lehre des Islam; nach dem Koran, der Sunna und andern Quellen. Erster oder historischer Theil*, Leipzig 1823; Dettinger, *Beiträge zu einer Theologie des Corans*, *Tübinger Zeitschr. f. Theol.*, Jahrg. 1831 ff.; W. C. Taylor, *Ge-*

1) Wellhausen einen der Begründer der modernen Islamwissenschaft zu nennen ist ganz abwegig. Das arabische Heidentum und die älteste politische Geschichte des Islams interessierten ihn, aber in keiner Weise die spezifischen islamischen Wissenschaften. Seine Abhandlung *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* hat er nicht als Islamist, sondern als Historiker geschrieben. Über Sekten, die keine politische, sondern nur dogmatische Bedeutung besaßen, würde er nie eine Schrift veröffentlicht haben. Das Kolleg, das er über den arabischen Propheten las, hieß nicht, wie bei andern, „Leben und Lehre des Propheten Muhammad“ o. ä., sondern „Geschichte Muhammad's und des ältesten Islams“. Ich habe ein Recht über Wellhausen's Einstellung zu diesen Dingen zu urteilen, denn ich habe zwei Semester hindurch zu seinen Füßen gesessen, und zwar hat er im zweiten Semester (in Marburg im Winter 1885/86) täglich mit mir allein arabische Texte gelesen, so daß mir seine wissenschaftliche Persönlichkeit sehr genau bekannt werden mußte. — Dagegen hätte Plessner unter den Wegbereitern der heutigen Islamistik einen ihrer besten Köpfe, R. A. Nicholson, nicht unerwähnt lassen sollen.

*schichte des Mahomedanismus und seiner Sekten, aus orientalischen Quellen geschöpft. Aus dem Englischen übertragen*, Leipzig 1837; J. J. I. Döllinger, *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker*, München 1838; C. F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hamburg und Gotha 1839; F. Dieterici, *Über die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss des Islam zum Christenthum*, Berlin 1850; S. Keijzer, *Handboek voor het Mohammedaansche regt*, 's Gravenhage 1853; N. von Tornauw, *Das moslimische Recht aus den Quellen dargestellt*, Leipzig 1855; C. K. Niemann, *Inleiding tot de kennis van den Islam*, Rotterdam 1861; R. Dozy, *Het Islamisme*, Haarlem 1863, 2. Aufl. 1880, usw.; H. Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm*, Leipzig 1865; E. H. Palmer, *Oriental Mysticism, a Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Cambridge 1867; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig 1868; derselbe, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1875—77; Garcin de Tassy, *L'islamisme, d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris 1874; H. Vámbéry, *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert. Eine culturgeschichtliche Studie*, Leipzig 1875; M. Th. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islâm tot op el-Ash'ari*, Leiden 1875; L. Krehl, *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islâm*, Lipsiae [1877]; A. F. M. Mehren, *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire par Abou-'l-Hasan Ali el-Ash'ari et continuée par son école*, Leide 1878, usw.<sup>1)</sup>. Die Arbeiten Goldziher's und Snouck Hurgronje's unterscheiden sich von diesen nicht artlich und grundsätzlich, sondern qualitativ und meritorisch: dadurch, daß beide Gelehrte viel tiefer gruben und eine ungleich reifere Methode anwandten, so daß sie zu epochemachenden neuen Feststellungen gelangten. Zu statten kam ihnen dabei, daß sie mit einer großen Anzahl wichtiger Quellenwerke arbeiten konnten, die, früher noch ungedruckt, ihren Vorgängern unzugänglich gewesen waren. Ich behaupte also, daß es schon immer Islamkundler gegeben hat<sup>2)</sup>. Wenn sich deren wissenschaftliche Interessen z. T.

1) Hierher gehören natürlich auch Textausgaben und -übersetzungen wie Ch. Hamilton's *Hidājah*, London 1791, 2. Aufl. 1870; W. Jones' *Sirāğijah*, Calcutta 1792; J. Baillie's *A Digest of Mohummudan Law, according to the tenets of the Twelve Imams*, ebd. 1805; A. N. Matthews' *Miškāt al-Maṣābīh*, ebd. 1809f.; Cureton's *Šahrastānī*, London 1842—46; Cureton's *Nasafī*, ebd. 1843; Hammer-Purgstall's *Zeitwarte des Gebetes*, Wien 1844; Fleischer's *Baiḍāwī*, Leipzig 1846—48; M. Wolff's *Sanūsijah*, ebd. 1848; Perron's *Ḥalīl b. Ishāq*, Paris 1848—51; Haarbrücker's *Šahrastānī*, Halle 1850f.; Lees' *Kaššāf*, Calcutta 1856; Lees' *Ġāmi' ar-rumūz*, ebd. 1858; Keijzer's *Abū Šuğā'*, Leiden 1859; N. B. E. Baillie's *A Digest of Moohummudan Law on the subjects to which it is usually applied by British Courts of Justice in India*, London 1865, 2. Aufl. 1887; A. Querry's *Droit musulman. Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites*, Paris 1871f.; M. Wolff's *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig 1872, und eine ganze Anzahl anderer.

2) Vgl. Becker, *Der Islam*, I, 1: „Die Wissenschaft vom Islam . . . braucht ihre Existenzberechtigung nicht erst zu erweisen. Wie die alte Geschichte neben die klassische Philologie ist sie seit langem als historische Disziplin neben die Philologien der von Muhammedanern gesprochenen Sprachen getreten“.

in ihren islamistischen Studien nicht erschöpften, so trifft das auch auf Goldziher und Snouck Hurgronje zu.

Ein zweiter Punkt ist, daß wenigstens unsre deutschen Islamisten zu wenig Interesse für die große Geschichte zeigen. Auf ihrem Programm steht natürlich auch die Bearbeitung der politischen und der Kulturgeschichte des Islams (s. z. B. wieder Plessner, a. a. O., 7, Anfang). Aber allzugroßen Eifer haben sie für die Lösung dieser ihrer Aufgaben bisher nicht gezeigt. Nicht das Konkrete reizt sie im allgemeinen, sondern das Abstrakte, nicht das große geschichtliche Leben in seiner reizvollen Buntheit, sondern die blasse Idee. „Ideengeschichte“ lautet ihr Schlagwort. Aber sie vergessen, daß man keine überzeugende Ideengeschichte ohne den breiten Hintergrund einer allgemeinen Kulturgeschichte darstellen kann, und daß wieder zur Kulturgeschichte der Hintergrund der politischen Geschichte gehört. Hypothesen über Ideen, in den luftleeren Raum projiziert, können nur ephemere Bedeutung besitzen.

Und ein dritter Punkt ist — und dieser ist heute für mich der wichtigste — daß es ein Teil unsrer Islamisten mit der Philologie zu leicht nimmt. Die Islamkunde hat es, größtenteils selbst wenn sie sich mit Gegenwartsproblemen beschäftigt, mit arabischen, persischen, türkischen usw. Texten zu tun und ist also zunächst Philologie. Ein schlechter Philologe wird daher nie ein wirklich guter Islamkundler sein können. Islamistische Werke, deren philologische Basis der nötigen Festigkeit entbehrt, mögen, falls ihre Verfasser Geist und Gedanken haben, eine Zeitlang blenden; nach 10—15 Jahren wird sich aber sacht die Erkenntnis durchsetzen, daß ihre Ergebnisse größtenteils in der Luft hängen oder direkt irrig sind, und nach weiteren 10 Jahren werden sie der Makulatur angehören. Mir ist einmal die Äußerung eines Islamkundlers zugetragen worden, eingehendere Beschäftigung mit der arabischen Grammatik, wie die Leipziger Schule sie pflege, sei nur ein Hemmnis für die wahre Wissenschaft. Diese Aussage hat für gewisse Islamisten, die den Mangel an philologischer Schulung durch die „Intuition“ ersetzen zu können meinten, symptomatische Bedeutung. Natürlich wird man von keinem Islamisten verlangen, daß er eigenen tiefgründigen grammatischen Forschungen nachgeht, aber man wird von ihm fordern müssen, daß er die Grammatik beherrscht, soweit sie in den abendländischen Lehrbüchern kodifiziert vorliegt. Ebenso wird man von ihm fordern müssen, daß er zur Genüge mit dem Wörterbuch vertraut ist. Diese Vertrautheit kann man sich aber auf arabischem Gebiete (und mit den andern islamischen Sprachen steht es schließlich nicht viel anders) nur dadurch aneignen, daß man immer wieder Texte der verschiedensten Stilarten studiert und sich mit nie ermüdender Geduld alle neuen Wörter, Ausdrucksweisen und Konstruktionen, denen man begegnet, in seine Handwörterbücher einträgt oder auf Zetteln notiert. Unentbehrlich ist für den Islamisten auch eine umfassende Literaturkenntnis. Außer mit seiner eigentlichen Fachliteratur sollte er auch mit den *Adab*-Werken, den Werken über Rhetorik, Stilfragen usw. ausreichend vertraut sein, denn diese enthalten oft auch wichtige religiöse und historische Texte, mit deren Hilfe sich schwierige Stellen in andern Werken aufhellen lassen.

Meine „Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte“ sollen in einigen Stichproben für meine Behauptung, daß es ein Teil unsrer Islamkundler mit der Philologie zu leicht nimmt, den Beweis erbringen. Man übersehe nicht, daß ich sage „ein Teil unsrer Islamkundler“. Den Vorwurf gegen diese ganz allgemein zu erheben fällt mir nicht ein, denn unsre besten Islamisten — allen voran Snouck Hurgronje — sind immer auch gute Philologen gewesen. Meine „Beiträge“ sollen also für die, die es angeht, ein Menetekel bilden.

Zu meiner ersten Stichprobe habe ich das Buch von Joseph Schacht, *Der Islām. Mit Ausschluß des Qor'āns* (= *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Alfred Bertholet, 2. erweiterte Aufl., Nr. 16), Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931, gewählt. Meine Wahl ist aus zwei Gründen gerade auf dieses Buch gefallen: erstens weil es für weitere Kreise bestimmt ist, für Nicht-Islamisten, also für Leser, die seinen Inhalt nicht nachprüfen können, und weil es daher einen besonders hohen Grad von Korrektheit und Zuverlässigkeit aufweisen sollte, und zweitens weil ihm seine bisherigen Rezensenten, soweit sie mir bekannt geworden sind, darunter Träger hervorragender wissenschaftlicher Namen, ausnahmslos sehr schmeichelhafte Lobsprüche gespendet haben.

Diese Rezensenten sind Nicholson (*JRAS* 1931, S. 942—45), R. Hartmann (*OLZ* 1932, Sp. 1207—10), Nallino (*Oriente Moderno* 1932, S. 512) und Pretzl (*OLZ* 1933, Sp. 169—71). Nicholson stellt zwar mit gewohnter Meisterschaft in dem einzigen persischen Texte, den Sch. in deutscher Übersetzung in sein Buch aufgenommen hat (S. 123—25, und von dem bereits eine Übersetzung Massignon's vorlag, *Passion d'al-Hallaj*, I, S. 422f.), nämlich in dem nur 10 Verse umfassenden *mustazād* Ġalāluddīn Rūmī's, nicht weniger als sieben Fehler Sch.'s fest, erklärt aber gleichwohl am Schluß seiner Rezension: „I need scarcely add that these criticisms are quite exceptional and in no way affect the high standard of scholarship which is maintained throughout the volume“, nachdem er schon vorher (S. 944, ob.) den Satz geschrieben hatte: „students who already possess some knowledge of the subject will find the faithful and accurate translations extremely instructive, even if the footnotes are too brief to make everything clear“. Bei R. Hartmann liest man Sp. 1208: „Der Ref. hat die Abschnitte 9, 14—17, 49, 54, 61—63 vollständig, außerdem aus vielen anderen Teilstücke, die jene an Umfang wohl übertreffen, genauer mit dem Original verglichen und den Eindruck gewonnen, daß der Vf. seiner Aufgabe im Ganzen ausgezeichnet gerecht geworden ist“ und Sp. 1209f.: „Der Gesamteindruck bleibt ein trefflicher; und wir können Sch. für seine mühevollen, aber reich lohnende schöne Arbeit nur dankbar sein“. Nallino's kurze Besprechung läuft in das Urteil aus: „La scelta è molto giudiziosa e le versioni sono molto accurate, come era *a priori* da attendersi dallo Schacht<sup>1)</sup>; quindi il libro è utilissimo“. Und Pretzl äußert sich Sp. 169: „Man wird sich über die Reichhaltigkeit der hier

1) Auf Grund früherer Arbeiten Sch.'s? Hält Nallino diese für so einwandfrei?

dargebotenen Abschnitte ebenso wie über die äußerst wortgetreue, aber doch flüssige Übersetzung aufrichtig freuen, und Schacht darf des Dankes derer sicher sein, denen der Mangel arabischer Sprachkenntnisse bisher den Zutritt zu den Quellenwerken verschloß. Die beigegebenen Erläuterungen sind knapp, aber inhaltsreich und auch für Nichtfachleute genügend“, hat freilich nachher allein zu den mystischen Texten in Sch.'s Buche eine ganze Reihe von Verbesserungsvorschlägen zu machen<sup>1)</sup>.

Mein Urteil über das Buch lautet wesentlich anders, es lautet, daß es eine nur sehr mäßige Leistung darstellt, ausgeführt mit unzureichenden sprachlichen — und z. T. auch sachlichen — Kenntnissen und leider auch mit ungenügender Sorgfalt.

Mit der Auswahl und der Anordnung der ziemlich zahlreichen Texte, die Sch. zur Veranschaulichung des Wesens und der geschichtlichen Entwicklung des Islams in seinem Buche unter den Rubriken: I. Die Tradition, II. Das religiöse Gesetz, III. Die Dogmatik, IV. Mystik, Ethik und Frömmigkeit, V. Reformatoren und VI. Modernisten zusammengestellt hat, wird man sich einverstanden erklären können. Ich persönlich würde es für angebracht gehalten haben, daß er unter der Rubrik „Frömmigkeit“ auch einige Auszüge aus der Muḥammad-Legende, wie sie sich namentlich im *Maulid* gestaltet hat, sowie einige Proben der volkstümlichen religiösen Lyrik, wie sie einem in muslimischen Ländern auf Schritt und Tritt begegnet, mitgeteilt hätte. Aber ein derartiges an einen bestimmten Umfang gebundenes Buch kann natürlich in diesem Betracht nicht alle Einzelwünsche erfüllen.

Mängel des Werkes sehe ich aber darin, daß es nicht, wie sein Titel verspricht, den ganzen Islam zur Anschauung bringt, sondern fast ausschließlich nur seine sunnitische Gestaltung, und auch diese nur, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, auf Grund des arabischen Schrifttums. Dem Schiitismus, der doch auch jederzeit seine große Bedeutung besessen hat, sind nur wenige Seiten des Buches gewidmet (46 ff.), und die fesselnde Gestalt, die der Islam in der persischen und nach deren Vorbild z. T. auch in der türkischen Dichtung zeigt, ist einzig durch das schon erwähnte *mustazād* Ğalāluddīn Rūmī's vertreten. Sch. bemerkt zu letzterem Punkte auf S. VII seines Vorworts: „Absichtlich ausgeschlossen wurde — bis auf eine inhaltlich wichtige kurze Probe von Ğalāl ad-Dīn Rūmī — die persische und türkische mystische Dichtung, deren Hauptreiz und -wert in ihren poetischen Schönheiten liegt, die in einer Prosaübersetzung nicht zum Ausdruck kommen können“. Aber zweifellos ist Nicholson im Rechte, der sich auf S. 943 seiner Rezension gegen die in

1) Unser heutiges Rezensionswesen steht m. E. auf keiner sehr beträchtlichen Höhe. Einer seiner schlimmsten Auswüchse ist, daß Gelehrte, die besseres zu tun haben sollten, sich dazu hergeben, den Schriftleitern von Literaturblättern und Zeitschriften (die immer verzweifelt nach Rezensenten suchen!) alljährlich 30 und mehr Rezensionen zu liefern, die der großen Mehrzahl nach nur aus Umschreibungen des Titels, der Inhaltsangabe und einiger Sätze des Vorworts der betreffenden Bücher bestehen und nirgends ein tieferes Eindringen in ihren Inhalt verraten. Mit Wissenschaft hat das kaum noch etwas zu tun.



diesen Sätzen niedergelegte Anschauung Sch.'s von der persischen mystischen Poesie mit folgenden Worten wendet: „It seems to me a superficial view of Persian mystical poetry to suggest that its chief value consists in „poetischen Schönheiten“, rather than in the perfect harmony of its form with a peculiar and well-marked *Weltanschauung* of which these beauties are the artistic expression“.

Ein weiterer Mangel des Buches ist in meinen Augen, daß Sch. die Autoren, von denen er Textauszüge mitteilt, nicht in ihrer Eigenart und Bedeutung mit ein paar Sätzen näher charakterisiert hat. Er würde dadurch zwischen ihnen und seinen Lesern einen gewissen Kontakt hergestellt haben, der jetzt gänzlich fehlt.

Die Texte des Buches sind von 917 Fußnoten begleitet, die zum kleineren Teil textkritischer, zum größeren exegetischer Natur sind. Trotz ihrer großen Zahl halte ich sie in Übereinstimmung mit Nicholson und im Gegensatz zu Pretzl für ungenügend. Nicht wenige Teile des Buches sind inhaltlich recht schwer und hätten eines Kommentars bedurft, wo Sch. seinen Lesern auch nicht die geringste Hilfe bietet. Ferner sind allerlei Begriffe, technische Ausdrücke, Namen und Wendungen unerläutert geblieben, mit denen der Nichtfachmann wenig wird anfangen können. So gleich auf S. 1: „Die Tradition“, „Ā'īša“, „Rezitiere!“ und „Die Isnāde (Überliefererketten)“; auf S. 4, unt.: „die äußerste Moschee“; S. 8, M. und unt.: „möge Allāh mich zu deinem Lösegeld machen!“<sup>1)</sup> usw. usw. Und unter seinen Anmerkungen fehlt es nicht an solchen, die der Genauigkeit oder der Klarheit entbehren. Zu den ersteren rechne ich — um wenigstens ein paar Beispiele namhaft zu machen — Anm. 24: „Vulkanische Steinwüste“ (zu „die Ḥarra“ im Texte) und Anm. 512: „Ein wegen seines Reichtums bekannter Genosse des Propheten“ (zu „Ibn 'Auf“). Daß die Ḥarra (von Medina) einen ganz bestimmten geographischen Begriff bildet, und daß mit Ibn 'Auf 'Abdarrahmān b. 'Auf gemeint ist, einer der berühmtesten Genossen des Propheten, der in der ältesten Geschichte des Islams auch eine politische Rolle gespielt hat, wird kein Laie aus diesen Anmerkungen Sch.'s schließen können. (Allem Anschein nach ist sich Sch. selber nicht über die Persönlichkeit des Ibn 'Auf klar gewesen!) Zu den letzteren zähle ich z. B. Anm. 5: „Eigentlich ‚Gesetz‘ (*νόμος*); als der Überbringer der Offenbarung (Gabriel) erklärt“ (zu „der Nāmūs“) und Anm. 532: „Die ewig vorherbestimmte Prophetenwürde Muḥammads als Höhepunkt der Schöpfung“ (zu „das ‚Licht Muḥammads‘“).

Auch die „Erklärung arabischer Termini technici“, die Sch. an das Ende seines Buches gestellt hat, ist zu flüchtig hingeworfen und daher nicht frei von Fehlern. So hätte er nicht „Kalifen, rechtgeleitete“ (für الخلفاء الراشدون) schreiben sollen, sondern „Kalifen, rechtgläubige, orthodoxe“. „Muhāğir“ heißen nicht nur „die nach Medīna ausgewanderten ersten mekkanischen Anhänger Muḥammads“, sondern auch alle späteren (bis zur Einnahme

1) Die Wendungen جُعِلْتُ فِدَاكَ, جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ u. ä. vertreten meist nur die Stelle eines Vokativs, etwa im Sinne von „Teuerster!“, „Verehrtester!“ u. ä.

Mekkas)<sup>1)</sup>. Die „Qadariten“ haben ihren Namen nicht davon, daß sie „sich mit den Fragen der göttlichen Vorherbestimmung (*qadar*) befaßten“, sondern wohl davon, daß sie neben dem göttlichen *qadar* auch einen menschlichen, die menschliche Willensfreiheit, lehrten<sup>2)</sup>, u. a.

Am wenigsten einwandfrei ist aber der eigentliche Körper des Buches, Sch.'s Übersetzungen der von ihm zusammengestellten Texte: die 189 Seiten des Werkes dürften mehr als 250 Übersetzungsfehler enthalten. Das ist um so gravierender, als von einem ziemlich beträchtlichen Teile seiner Texte bereits Übersetzungen existierten, die er natürlich verwertet hat. Sch. schreibt hierüber auf S. VIII seines Vorworts: „auch glaube ich, an mehreren Stellen im Verständnis weiter gekommen zu sein als die Übersetzungen in andere Sprachen, die von einigen unter ihnen vorliegen“. Er verwendet dabei aber das Wörtchen „einige“, das nach sonstigem deutschen Sprachgebrauche etwa 3—5 bedeutet, in einem sehr eigenartigen Sinne, denn in Wirklichkeit waren von den 63 Nummern des Buches, die das „Inhaltsverzeichnis“ auf S. IX—XI aufweist, nicht weniger als 30 bereits von andern übersetzt, nämlich 22 vollständig (Nrr. 1. 12. 13. 16. 19. 20—28. 34. 39. 43. 46—48. 52 und 60) und 8 teilweise (Nrr. 29. 31. 36—38. 41. 45 und 49)<sup>3)</sup>.

Die nachstehenden Darlegungen sollen die Übersetzertätigkeit Sch.'s genauer beleuchten und den Beweis erbringen, daß ich ihm nicht Unrecht tue<sup>4)</sup>. Ich habe mich bemüht meine Kritik möglichst positiv und fruchtbar zu gestalten und hoffe, daß man meinen Ausführungen auch abgesehen von ihrem nächsten Zwecke einen gewissen Wert zuerkennen wird<sup>5)</sup>.

1) Ungefähr richtig Buhl im Art. *al-Muhādžirūn* der *EI*.

2) Richtig Macdonald im Art. *Qadariya* der *EI*.

3) Nallino hat den soeben angeführten Passus Sch.'s unbeanstandet hingenommen, denn wir lesen in seiner Rezension: „In massima parte si tratta di testi finora non tradotti in lingue europee; possiamo aggiungere che nei pochi [sic] casi di testi già tradotti da altri lo Schacht ha saputo migliorare le altrui versioni“. Ich möchte ihm daraus keinen besonderen Vorwurf machen, denn natürlich sollte man einer derartigen positiven Aussage eines Gelehrten Glauben schenken dürfen. — Übrigens hat Sch., wie wir sehen werden, gar nicht selten die Übersetzungen seiner Vorgänger nicht verbessert, sondern verschlimmbessert.

4) Ich stehe mit meinem Urteile über das Buch Sch.'s nicht allein da. Wenigstens hat mir ein auf diesem Gebiete besonders kompetenter Fachgenosse schon unter dem 29. Mai 1932 spontan geschrieben: „Was ich in Schacht's Islambuch nachgeprüft habe, hat mich nicht immer überzeugt, daß man sich hier getrost verlassen kann. Manches ist geradezu falsch, manches so darüber hinweggehuscht ohne sichere Klarheit“. Ich glaube annehmen zu dürfen, daß sich die Meinung des betreffenden Kollegen von dem Buche bei fortschreitender Bekanntschaft damit noch wesentlich verschlechtert hat.

5) H. Ritter's unten mehrfach angezogenen wertvollen Aufsatz „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Baṣrī“ (*Der Islam* XXI, 1 ff.) konnte ich in einem Korrekturabzuge benutzen, den er mir freundlichst zugesandt hatte. Als ich ihn erhielt, war mein Manuskript bereits im wesentlichen abgeschlossen. Das erklärt, daß ich ihn gelegentlich nur in einer Anmerkung zitiere, wo ich ihn unter andern Umständen im Texte selbst berücksichtigt haben würde. Ähnliches gilt von Pretzl's Besprechung des Sch.'schen Buches, die ja erst im März dieses Jahres erschienen ist.

## HAUPTTEIL

S. 1, Nr. 1, a. (Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl-Juynboll, I, 5, 1 ff. = Buch 1, Kap. 3. Schon übersetzt von Houdas in seiner franz. Wiedergabe des Buḥārī, *Publ. de l'École des Langues Orient. Viv.*, IV<sup>e</sup> série, t. III, S. 2 ff.) Anfang. Schacht: „Die erste Offenbarung, die der Prophet erhielt, begann mit guten Traumgesichten“. (Arab.: *أَوَّلُ مَا بُدِيََ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا*). Übersetze: „Die Offenbarung (im kollektiven Sinne!) an den Propheten begann mit frommen Traumgesichten“. Vgl. Ibn Hišām, *Sīrah*, 151, 3 f.: *أَوَّلُ مَا ابْتَدَيْتُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ النَّبُوءَةِ . . . . . الرَّأْيَ* . . . . . *الصادقة*; ganz ähnlich ebd. pu. und oft an verwandten Stellen der arab. Literatur. (Richtig Houdas: „La Révélation débuta chez le Prophète par de pieuses visions qu'il avait pendant son sommeil“.) — S. 1, Z. 3 v. u. Sch.: „Ich fürchtete für mein Leben“. (Arab.: *لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي*; Houdas: „Ah! j'ai cru que j'en mourrais!“) Übersetze: „Ich bin betreffs meiner (d. h. meiner gesunden Sinne) in Furcht geraten“. An sich könnte die Wendung auch die von Houdas und Sch. angenommene Bedeutung haben, aber ihr widerstreitet hier die darauf folgende Äußerung der Ḥadīḡah: *كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا* („Nein, bei Gott, nie wird dich Gott in Schande kommen lassen (La. betrüben)“). Beachte ‘Asqalānī, *Fath al-Bārī* z. St. (ed. Bulaq 1300/01, I, 23, 4 ff.): *والخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد بها على اثنى عشر قولاً. أولها الجنون وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة. جاء مصرحاً به في عدة طرق. وأبطله أبو بكر بن العَرَبِيُّ وَحَقَّقَ لَهُ أَنْ يُبْطَلَ: لَكِنْ حَمَلَهُ الْأَسْمَعِيلِيُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ حَصَلَ لَهُ قَبْلَ حَصُولِ الْعِلْمِ الْضَرُورِيِّ لَهُ أَنَّ الَّذِي جَاءَهُ مَمْلُوكٌ وَأَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى*, auch ‘Ainī, *‘Umdat al-qārī*, Istanbul 1309, XI, 244, unt., Nawawī, *Ṣarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Kairo 1290: I, 229, M., ed. Kairo 1293: II, 53, unt. und die La. *قد خَشِيتُ عَلَى*, die die Bulaqer Ausgabe des Buḥārī von 1311/13 bei der im *Kitāb at-Ta‘bīr* stehenden Dublette unsres Ḥadīṡ (Buch 91, Kap. 1) am Rande anmerkt und die auch die Kommentare z. St. verzeichnen. — S. 2, Z. 1. Sch.: „und [du] hilfst bei den Unglücksfällen, die das Recht betreffen“. (Arab.: *وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ*; Houdas: „et tu secours les victimes des vicissitudes du droit“.) Übersetze: „und du hilfst bei den Schicksalschlägen“. Ich weiß nicht, was man sich unter „Unglücksfällen, die das Recht betreffen“, vorstellen soll. Daß *الحق* hier nicht „das Recht“ bedeutet, hätten Houdas und Sch. schon aus den Kommentaren zu Buḥārī (und zu

Muslim) z. St. ansehen können. Cf. 'Ainī, 'Umdat al-qārī, I, ٦١, 7 ff. (und fast wörtlich ebenso Qaṣṭallānī, *Irsād as-sārī*, Kairo 1293, I, ٨٦, und Nawawī, a. a. O., ed. Kairo 1290: I, ٢٣٠, ed. Kairo 1293: II, ٥٦): قوله وتعيين على نوائب الحق: النوائب جمع نائبة وهي الحادثة والنازلة خيراً أو شراً. وإنما قال نوائب الحق لأنها تكون في الحق والباطل. قال لبيد رضىه<sup>1</sup>)

نوائب من خير وشتر كلاهما \* فلا الخير ممدود ولا الشر لازب

الحق ist hier also „das Ernste, das Schwere“ und geradezu „das Verhängnis, das Unglück“, wie 'Aḡḡāḡ 29, 84 (في الحقوق التزل), s. *Islamica* V, 528, unt.), Ibn Hišām, *Sīrah*, ٦٣١, 14, usw. Die sozialetischen Leistungen, die Ḥadīḡah in unserm Ḥadīṭ dem Propheten nachrühmt, begegnen uns *Sīrah* ٢٤٦, 4 f. als solche des Abū Bakr, und hier lesen wir einfach *ونوعين على النوائب* (also ohne الحق). Die Leidener Ausgabe des Buḡārī hat in der vorhin genannten Dublette unsrer Tradition (IV, ٢٤٧, 3 v. u.) *ونوعين على نوائب حتى*, aber weder die andern mir zugänglichen Ausgaben des Werks noch die Kommentare z. St. kennen diese La., die also offenbar nur einen Editionsfehler bildet. — S. 2, Z. 3 ff. Sch.: „der . . . . hebräisch schreiben konnte und (sogar) etwas vom Evangelium hebräisch zu schreiben verstand“. (Arab.: كان يكتب الكتاب) Übersetze: „der . . . . hebräisch schreiben konnte und so vom Evangelium größere oder kleinere Teile in hebräischer Sprache niederschrieb“. (Houdas besser als Sch.: „Il savait tracer les caractères hébraïques, et avait copié en hébreu toute la partie de l'Évangile que Dieu avait voulu qu'il transcrivît“.) Beachtung verdient, daß in der schon zweimal genannten Dublette Buḡārī's (Buch 91, Kap. 1) wie auch bei Nawawī für *بالعبرانية* und *الكتاب العبراني* vielmehr *بالعربية* und *الكتاب العربي* steht. — S. 2, Z. 7. Sch.: „und Waraqa sagte zu ihm: 'Mein Neffe, was möchtest du?' Da erzählte ihm der Prophet, was er erlebt hatte“. (Arab.: فقال له ورقة: يا ابن أخي ما ذا ترى؟ فأخبره رسول) Houdas: „Ô fils de mon frère, répondit Waraqa, de quoi s'agit-il? Le Prophète raconta alors ce qu'il avait vu“. Übersetze: „und Waraqa sagte zu ihm: 'Was hast du denn für Gesichte?' Da erzählte ihm der Prophet, was er gesehen hatte“. Vgl. *Faḥ al-Bārī* I, ٢٤, 10 v. u.: قوله: ما ذا ترى) فيه حذف يدل عليه سياق الكلام وقد صرح به في: دلائل النبوة لأبي نُعَيْمٍ بسند حسن الى عبد الله بن شَدَّاد في هذه القصة. قال: يا ليتني فيها جذعا. — S. 2, Z. 9. Sch.: „o wäre ich doch dann ein junger Mann“. (Arab.: يا ليتني فيها جذعا) Houdas: „Plût à Dieu que je fusse jeune en ce moment!“ Übersetze: „o nähme ich doch als ein junger Mann (eig. als ein junges Pferd) daran (d. h.

1) Labīd, ed. Huber-Brockelmann, Fragm. VII (wo im Text der Druckfehler الشارر zu beseitigen und in der Fußnote „Ḥafāḡī 120 f.“ vor „zu Durrah 77/78“ einzuschalten ist).

an den Ereignissen deines prophetischen Auftretens) teil!“ So nach der vorherrschenden und allem Anschein nach auch von Sch. übernommenen, jedenfalls von ihm unbeanstandet gelassenen La. جَذَعًا. Es existiert daneben aber auch die La. جَذَعٌ (s. die Kommentare, auch Buḥārī, ed. Bulaq 1311/13, I, v, Randglosse ۱۸ und Muslim, ed. Istanbul 1329/34, I, ۹۱, Rand ob., ferner hier Z. 7 v. u.), und dieser würde Sch.'s Übersetzung entsprechen. Sie ist in Wahrheit die ursprünglichere, denn der angebliche Ausspruch des Waraqah: (حذع) يا ليتنى فيها جذعا ist in Wirklichkeit ein Plagiat aus einem vielzitierten Rağaz-Gedichtchen, das der alte Duraid b. aṣ-Ṣimmah vor der Schlacht bei Ḥunain improvisiert haben soll und das folgenden Wortlaut hat:

يا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعٌ \* أَحَبُّ فِيهَا وَأَضَعُ  
أَقْوَدُ وَطُفَاءُ الزَّمْعِ \* كَأَنَّهَا شَاةٌ صَدَعُ

(s. Ibn Hišām, *Sīrah*, ۸۴۱ und dazu den Kommentar des Abū Darr, ed. Brönnle, ۳۸۵, wo aber nicht alles in Ordnung ist; Ṭabarī, *Annales*, I, ۱۱۵۷; *Ağānī*, 1. Ausg., VIII, ۵۴, 7. ۱۹۷, unt. IX, ۱۵ = Cheikho, *Šu'arā' an-naṣrānījah*, ۷۷۲; Ibn Qutaibah, *Ši'r*, ۴۷۱; *Hamāsah* des Abū Tammām, Schol. ۳۹۷, 5 v. u.; Abūfidā', *Annales Musl.*, ed. Reiske-Adler, I, 160; Dijārbakrī, *Ta'rīḥ al-Ḥamīs*, Kairo 1302, II, ۱۱۰; *L'A* sub جَذَعٌ وضع und صدع und وضع, u. a.), zu Deutsch: „O wäre ich doch darin (d. h. in dem bevorstehenden Treffen) ein junges Pferd, / Trabend und rennend / Und eine Stute mit üppiger Haarzotte führend, / Die einem kräftig-schönen Steinbock-Weibchen gleicht!“<sup>1)</sup> Es ist begreiflich, daß die frommen Kommentatoren des Buḥārī und des Muslim von dem Rağaz des Duraid völlig schweigen, obschon er sicher dem einen oder andern von ihnen bekannt gewesen sein dürfte. Vielleicht erklärt sich auch die ziemlich befremdliche La. جَذَعًا in dem Ausspruch des Waraqah so, daß man ihn seines metrischen Charakters berauben und auf diese Weise von dem Rağaz des Duraid möglichst weit abrücken wollte. *L'A* IX, ۳۹۵, 1 (und danach ganz ähnlich *T'A* V, ۳۹۸, 1) erscheint dagegen unser Ausspruch als einwandfreier Vers: وقول ورقة بن نوفل في حديث المبعث \* يا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعٌ [sic!] \* يَعْنِي النَّعْجَ.

Unsre Stelle ist ein Beweis dafür, daß die längeren Ḥadīṭe z. T. regelrechte literarische Produkte sind. Man begegnet deshalb auch oft in ihnen einer Diktion und einem Wortschatze, die man nur als höchst gesucht bezeichnen kann.

**S. 10, Nr. 2, Absatz 1.** (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Istanbul 1329/34, VIII, 1۶۵, 3 v. u. ff. = ed. Kairo 1290, mit dem Kommentar des Nawawī, V, ۳۸۶.) An-

1) Weil hat in seiner Übersetzung der *Sīrah* diese Verse — wie so viele andre! — nicht meistern können. Seine Verdeutschung lautet (II, 219): „O wäre ich doch in dieser Schlacht ein Jüngling, um hin und her zu traben und Häupter abzumähen, und die Furchtsamen anzutreiben wie junge Schafe“. Die zwei ersten hat schon ca. 100 Jahre vor Weil der große Reiske in seiner Übersetzung des Abūfidā' (*Annales Musl.*, a. a. O. = *Annales Mosl.*, lat. ex arab. fecit, Lips. 1778, I, 48) der Hauptsache nach richtig folgendermaßen wiedergegeben: „O utinam essem in hac expeditione iuvenculus [quasi camelus], Quo in ea possem tolutim gradi, et celeriter discursitare“.

fang. Sch.: „Zainab bint Ġaḥš. Der Prophet erwachte aus seinem Schläfe und sprach dabei: '... Wehe den Arabern über ein Unglück, das bereits nahe ist! Heute ist vom Damme von Gog und Magog soviel geöffnet worden', und (der Überlieferer) zeigte mit seiner Hand Zehn“; dazu Anm. 29: „In der Fingersprache, wobei Daumen und Zeigefinger gekrümmt und etwas auseinandergehalten werden“. (Arab.: حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ ثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ . . . . . عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ جَاحِشٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَيْقِظَ مِنْ نَوْمِهِ وَهُوَ يَقُولُ: «... وَبُئِيَ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ اقْتَرَبَ. فَفَتَحَ الْيَوْمَ مِنْ رُؤْمٍ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجٍ مِثْلُ عَقْدِ سَفْيَانَ بِيَدِهِ عَشْرَةَ».) Richtiger wäre „vom Walle der Gog und Magog“; s. *Koran* 18, 93 ff. — Was man sich unter „Zehn“ eigentlich vorzustellen hat, verrät uns Sch. nicht. (Darüber später!) Sodann ist mir unerfindlich, woher er seine — übrigens nichts weniger als klare — Beschreibung des عَقْدِ الْعَشْرَةِ hat. Im Kommentar Nawawī's z. St. ist die Rede vom Daumen und Zeigefinger (بِأَصْبَعِهِ الْأُبْهَامِ وَالَّتِي تَلِيهَا; s. unten S. 19, M.), und in Lane's Erklärung von عَقْدَ (بِأَصَابِعِهِ) (*Lex.* 2105, Sp. a) finden sich die Ausdrücke „by bending the tips of the fingers down . . . . . and then by extending them“. Sollte Sch. diese Angaben eilfertig kombiniert haben, wobei er Lane's „extending“, das natürlich „ausstrecken“ bedeutet, als „auseinanderhalten“ mißverstanden? Wir besitzen bereits eine ganze Anzahl Werke, die von der Daktylonomie, dem Fingerrechnen (حِسَابُ الْيَدِ, عَقْدُ الْعَقْدِ o. ä., auch kurz عَقْدُ الْعُقُودِ [بِالْأَصَابِعِ], حساب العُقُودِ [بِالْأَصَابِعِ], الحساب العُقُودِ oder العُقْدُ) der Orientalen eingehend handeln, und in diesen erscheint übereinstimmend als die Fingerfigur für „Zehn“ ein mit den Spitzen oder jedenfalls den vorderen Teilen von Daumen und Zeigefinger der rechten Hand gebildeter Kreis. Vgl. Šamsaddīn Muḥammad b. Aḥmad al-Mauṣilī al-Ḥanbalī<sup>1)</sup> († 656/1258?), *Qaṣīdat al-'uqad*, hrsg. v. P. Anastase, *Carme (Mašriq III, 1900, S. 119 ff. und 171 ff.)*<sup>2)</sup>, S. 173, 2:

1) Der Kommentator der *Manzūmah* des Ibn al-Mağribī, von der sofort (S. 17, ob.) die Rede sein wird, nennt ihn, wie wir sehen werden, regelmäßig Ibn Šu'lah (ابن شعلة).

2) Eine — leider nicht sehr korrekte — franz. Übersetzung dieses kurzen Lehrgedichts hat Aristide Marre in dem von B. Boncompagni herausgegebenen *Bullettino di Bibliografia e di Storia delle Scienze Matematiche e Fisiche*, I (Roma 1868), S. 309 ff. nach einer Pariser Hs. des Werkchens veröffentlicht. Merkwürdigerweise gibt diese Übersetzung an, daß die Figuren für die Einer und Zehner mit den Fingern der linken und die für die Hunderter und Tausender mit denen der rechten Hand gebildet würden (eine Angabe, die St. Guyard in seinem oben im Texte S. 18 u. ö. angezogenen Aufsätze „Chapitre de la préface du Farhangi Djehangiri, sur la dactylogonomie“, S. 107, übernommen hat), während wir sonst überall das Umgekehrte lesen. So auch in dem von P. Anastase veröffentlichten Texte der *Qaṣīdah* selbst, in dem wir folgenden Versen begegnen:

ففى عدد الآحاد يا صاحِ أفردن \* ليمنى يديك أعلم وإياك تجولا

S. 171, pu., dazu der Kommentar: آى اعلم بادى بدء انهم افردوا اليد اليمنى للدلالة على الآحاد

وفي (عشرة) مَعَ عَقْدِ الْإِبْهَامِ فَاسْتَمِعْ \* نُحَلِّقُ رَأْسًا لِلْمَسْبِيحَةِ أَفْعَلًا

(mit der Erklärung des Herausgebers: إن أردت أن تُشِيرَ بِمَحْضِلِ الْبَيْتِ هُوَ: إلى (العشرة) فَأَدِرُّ كَالْحُلُقَةِ رَأْسَ السَّبَابَةِ مَعَ طَرَفِ الْإِبْهَامِ وَأَطْلِقُ سَائِرَ الْأَصَابِعِ

..... \* ..... و (المثمين) أَلَا أُحْعَلَا

بِيسْرَاكَ كَالْأَحَادِ يَا ذَا الْعُلُومِ مِنْ \* يَمِينِكَ فَاحْفَظْهُ وَإِيَّاكَ نَعْدِلَا

كَذَا الْعَشْرَاتُ مِنْ يَمِينِكَ إِنَّهَا \* بيسراك يا هذا (الوف) على الولا

ای کما أنَّ اليدَ الیمنی موقوفةً للآحادِ فالیسری S. ۱۷۳, ult. ff., dazu der Kommentar: ای انَّ ما یدلُّ علی العشراتِ فی الید الیمنی فیہو یدلُّ علی: und موقوفةً (للمثمين) (الوف). Cf. noch die *Manzūmah* des Ibn al-Mağribī (also S. 17 oben im Text), fol. 2 v, 3 ff.:

صِ إِعْلَمُ بَأَنَّ عَقْدَكَ الْآحَادَا \* خَصَّوْا بِهَآ ثَلَاثَةً أَفْرَادَا

فَاخْتَصِرُ وَبِنَصْرِ وَوَسْطَى \* وَذَاكَ فِي الْيَمِينِ فَأَعْرِفُ ضَبْطَا

شِ اعلم انَّ الحُسَابَ خَصَّوْا الْآحَادَ بِثَلَاثَةِ أَصَابِعٍ وَهِيَ الْخَنْصِرُ وَالْبَنْصَرُ وَالْوَسْطَى مِنْ الْيَدِ الْيَمِينِ (اليد الیمنی). فضمیرُ خَصَّوْا لِلْحُسَابِ، وَالْآحَادُ مَفْعُولُ عَقْدَ fol. 3 v, 5 ff.:

صِ وَالْعَشْرَاتُ يَا أَخَا التَّجَابَةِ \* خَصَّوْا بِهَآ الْإِبْهَامَ وَالسَّبَابَةَ

وَذَلِكَ أَيْضًا مِنْكَ فِي الْيَمِينِ \* فَكُنْ مِنَ الضَّبْطِ عَلَى يَقِينِ

شِ اِشَارَ إِلَى أَنَّ الْعَشْرَاتِ خَصَّهَآ الْحُسَابُ بِأَصْبَعَيْنِ هُمَا الْإِبْهَامُ وَالسَّبَابَةُ مِنَ الْيَدِ الْيَمِينِ und fol. 4 v, 5 v. u. ff.:

صِ ذَمَّ أَعْقَدِ (عقد. Hs.) الْمِثْمَاتِ فِي الشِّمَالِ \* كَالْعَشْرَاتِ فَاسْتَمِعْ مَقَالِي

وَأَعْلَمُ بِأَنَّ شَكْلَهَا كَشَكْلِهَا \* وَأَصْلُهَا فِي عَقْدِهَا كَأَصْلِهَا

شِ اِشَارَ إِلَى أَنَّ الْمِثْمَاتِ فِي الْيَدِ الْيَسْرَى كَالْعَشْرَاتِ فِي الْيَدِ الْيَمِينِ. فَهِيَ مَخْتَصَّةٌ بِالْإِبْهَامِ وَالسَّبَابَةِ. وَبَدَّ خَالَفَ ابْنُ شُعْلَةَ فَجَعَلَهَا كَالْآحَادِ فَقَالَ: وَالْمِثْمَاتُ أَلَا اجْعَلَا الْبَيْتَيْنِ. und den (gleichfalls sofort oben im Texte zu zitierenden) Auszug aus der *Risāla* des Šarafuddīn ‘Alī Jazdī, im Eingang (*Farhang-i Rašīdī* I, ۲۱, 7 ff.): وضابطة آن چنانست که از اصابع خمسة یمنی خنصر و بنصر و وسطی جهت عقود تسعة آحاد تعیین یافته، و سبابه و ابهام از برای عقود دهگانه عشرات مقرر شده؛ و از اصابع خمسة یسری سبابه و ابهام بضبط عقود تسعة مات مخصوص شسته und später و خنصر و بنصر و وسطی بعقد عقود دهگانه آحاد الوف اختصاص یافته و از مقدمات سابق روشن گشته که آنچه در دست راست دلالت بر (ebd. ۲۲, 14 ff.): عقودی از عقود آحاد کند از یکی تا ده، در دست چپ دلالت بر همان عقودی از عقود الوف کند از یک هزار تا نه هزار؛ و همچنین آنچه در دست راست دلالت بر عقودی از عقود دهگانه عشرات کند از ده تا نود، در دست چپ دلالت بر همان عقودی از عقود مات کند از یک صد تا نهصد; auch ‘Asqalānī, *Faḥḥ al-Bārī*, XIII, ۹۶, ob. (s. unten S. 21), Harīrī, *Durrah*, ۴۸, 5 ff. (s. gleichfalls unten, S. 23) u. a.

sehr zweckmäßiger Weise hat P. Anastase auf S. 133 und 134 seiner Abhandlung die 18 bei der Daktylonomie in Frage kommenden Fingerfiguren auch in bildlicher Darstellung gegeben); Ibn al-Mağribī, *Manzūmah*<sup>1)</sup> (*fī ḥisāb al-jad*), mit Kommentar des Muḥjiddīn ‘Abdalqādir b. ‘Alī b. Ša‘bān aṣ-Šūfī<sup>2)</sup>, Cod. arab. Goth. Pertsch Nr. 1495<sup>3)</sup>, fol. 3 v, Z. 9 ff.:

وَاعْلَمَ إِذَا ارْتَدَّ عَقْدَ الْعَشْرَةِ \* فَإِنَّهَا كَحَلْقَةِ مَدَوْرَةٍ

شِ اِشَارِ إِلَى أَنَّ عَقْدَ الْعَشْرَةِ يَحْصُلُ بِوَضْعِ رَأْسِ السَّبَابَةِ فِي عَقْدِ الْإِبْهَامِ مَعَ بَسْطِهِ كَالْحَلْقَةِ. وَعَبَّرَ عَنْهُ ابْنُ شُعْلَةَ بِقَوْلِهِ: وَفِي عَشْرَةِ الْبَيْتِ (4). وَفِي الْغُنْيَةِ (5): عَلَّقُ طَرَفَ الشَّهَادَةِ (6) مَعَ مَقْصِلِ الْإِبْهَامِ مِنْ دَاخِلِ عَشْرَةِ

‘aqd-i anāmīl (Auszug aus einer größeren *Risāla* des Verfassers), von den Verfassern des *Farhang-i Ġahāngīrī* und des *Farhang-i Rašīdī* den Ein-

Anders bei den Griechen und Römern! Wir finden sonst bei diesen nicht nur das selbe System der Zahlenbezeichnung durch die Finger wie bei den Muslimen, sondern auch, von kleineren Abweichungen abgesehen, dieselben Einzelfiguren. Aber im Gegensatz zu diesen bildeten sie — es spiegelt sich darin wohl der Gegensatz der Schriftrichtung der beiden Völkergruppen wieder — die Einer und Zehner an der linken und die Hunderter und Tausender an der rechten Hand. Siehe Rödiger in der oben im Texte S. 18 zitierten Studie S. 118 ff., und hier besonders in dem Traktate des Beda Venerabilis (+ 735 n. Chr.) „De computo vel loquela digitorum“ etwa die folgenden Sätze: „Quum ergo dicis *Unum*, minimum in laeva digitorum inflectens, in medium palmae artum infiges. Quum dicis *Duo*, secundum a minimo flexum ibidem impones“ usw. und „Hactenus in laeva. *Centum* vero in dextera, quemadmodum *Decem* in laeva facies. *Ducenta* in dextera, quemadmodum *Viginti* in laeva“ usw.; don Juan Perez de Moya (16. Jh.) in dem S. 15, Anm. 2 angezogenen Aufsätze Ar. Marre’s, S. 313, Anm. 1: „Cap. IX. Trata de la orden que los antiguos tuuierō en cōtar con los dedos de las manos, y otras partes del cuerpo. — Los antiguos cōtauān con los dedos de la mano yzquierda, hasta 99, y con los de la derecha de ciētos en adelāte de la manera que luego diremos“ usw. und 314, Kol. 2, 5 ff.: „De aqui pasan a la mano derecha, y dōde en la yzquierda era vno, en la derecha es ciento, y donde en la yzquierda son dos, en la derecha docientos. Y ansi consecutiamente hasta poner 900 en la derecha del modo que en la yzquierda se ponian nueue. Y donde en la yzquierda eran 10, en la derecha seran mil . . . . . Haze mencion deste contar los cientos con la mano derecha Iuuenal, quando dize hablando de Nestor:

Fœlix nimirū qui per tot secula mortē  
Distulit, atque suos iam destra cōputat annos“

usw.; Guyard, a. a. O., S. 106 f. u. a.

1) Genauer wäre *Urgūzah*.

2) In der Hs. deutlich *الصوفي*, wie auch Pertsch angibt, während Bağdādī’s *Ḥizānat al-adab*<sup>1)</sup>, III, 147, 6 und danach P. Anastase, a. a. O., 131, M. — wohl irrtümlicherweise — *العوفي* haben.

3) Der Verwaltung der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha möchte ich auch hier für das Entgegenkommen, mit dem sie mir die Hs. zur Benutzung in Leipzig überlassen hat, verbindlichst danken.

4) Hs. schlecht *راسها* st. *رأسًا*.

5) Gemeint ist offenbar die *Ġunjat al-ḥusāb fī ‘ilm al-ḥisāb* des Ġamāladdīn Aḥmad b. Tābit (s. Brockelmann, *GAL*, II, 368).

6) Natürlich der „Zeigefinger“, offenbar als *الشَّهَادَةُ*, abgekürzt aus *اصبع الشَّهَادَةِ*, zu denken. Man vgl. *شَاهِدَةٌ* „Zeigefinger“ bei Belot und Hava s. v. und *شَاهِد* „Zeigefinger“ im *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, bei Dozy, Beaussier, Spiro u. a.

Abhandl. d. Sächs. Akademie d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XLII, 4.



leitungen ihrer Wörterbücher einverleibt und mit diesen veröffentlicht (*Farhang-i Ġahāngīrī*, ed. Lucknow 1293, I, ۴. ff., *Farhang-i Rašīdī*, ed. Calcutta 1875, I, ۲1 f.), schon vorher gesondert veröffentlicht 1. von Gul-Chīn (Pseudonym), nach Hss. des *Farhang-i Ġahāngīrī* und eines zweiten, nicht näher bezeichneten pers. Wörterbuchs, mit engl. Übersetzung, *Asiatic Journal*, Oct. 1818, — 2. von de Sacy, nach Gul-Chīn's Texte und Hss. des *Farhang-i Ġahāngīrī*, nur in franz. Übersetzung, in einer kurzen Abhandlung: „De la manière de compter au moyen des jointures des doigts, usitée dans l'Orient“, *Journ. asiat.*, t. III (1823), S. 65 ff., — 3. von Emil Rödiger, nach Hss. des *Farhang-i Rašīdī* und des *Farhang-i Ġahāngīrī*, mit deutscher Übersetzung, in einer Studie: „Über die im Orient gebräuchliche Fingersprache für den Ausdruck der Zahlen“, *Jahresbericht der Deutsch. morgenl. Gesellsch. für 1845—1846*, S. 111 ff. — und 4. von St. Guyard, nach Hss. des *Farhang-i Ġahāngīrī* allein, mit franz. Übersetzung, in einem Aufsatz: „Chapitre de la préface du Farhangi Djehangiri, sur la dactylogonomie“, *Journ. asiat.*, 6<sup>e</sup> série, t. XVIII, S. 106 ff.<sup>1)</sup>: *واز برای عشره سر ناخن سبابة یمنی را بر مفصل اول<sup>2)</sup> انمله ابهام باید نهاد چنانچه فرجه میان آن دو انگشت بحلقه مدور مشابه باشد<sup>3)</sup>*; auch *Beda Venerabilis*, a. a. O., 119 f.: „Quum dicis *Decem*, unguem indicis in medio figes artu pollicis“, *Perez de Moya*, a. a. O., 314: „Para 10 poniā la pūta del index sobre la jūtura de enmedio dl Pollex“ u. a.

Diese ganze Literatur ist Sch. offenbar unbekannt geblieben, und doch hätte er wenigstens einen Teil davon mühelos kennen lernen können, wenn er einen Blick in den Dozy, sub *عقد* I, geworfen hätte, wo er auf die Angaben gestoßen sein würde: „*Compter au moyen des jointures des doigts . . . . .*; je renvoie . . à la dissertation de Silv. de Sacy dans le J. A. 1823, II, 65 et suiv., et surtout à celle de Rödiger dans le Ztschr. I, Anhang für 1845, p. 111 et suiv.“

1) Guyard hat nicht bemerkt, daß 'Alī Jazdī der Autor des betreffenden (12.) Kapitels der Einleitung des *Farhang-i Ġahāngīrī* ist, und schreibt es (S. 108) dem Ġamāluddīn Husain Inġū, dem Verfasser des Wörterbuchs, selbst zu.

Merkwürdig ist, daß Guyard offenbar Rödiger's sehr eingehende Arbeit nicht gekannt hat und daß ferner allem Anschein nach ihm sowohl wie auch Rödiger die Abhandlungen von Gul-Chīn und de Sacy völlig entgangen waren.

Vgl. zu dieser ganzen Literatur Pertsch, *Die arab. Handschriften d. Herzogl. Bibliothek zu Gotha*, III, S. 120 f.

2) Rödiger hat dafür in seiner Übersetzung (S. 114) „das erste (unterste) Gelenk des Daums“ und Guyard (S. 117, unt.) „la première jointure (la jointure de la base) du pouce“. Wie aber bei 'Alī Jazdī selbst die Beschreibung der „Neunzig“ zeigt (s. unten S. 19) und wie auch aus allen Angaben der arabischen Quellen (beachte besonders den *Fath al-Bārī*, unten S. 21) und selbst aus denen der einschlägigen griechischen und lateinischen Werke hervorgeht, ist vielmehr das oberste Gelenk gemeint. Bei Rödiger dürfte übrigens nur ein Versehen vorliegen, denn er gibt die Worte *مفصل عقد دوم ابهام* in der Beschreibung der „Neunzig“ gleichfalls mit „das unterste Gelenk des Daums“ wieder.

3) So nach dem *Farhang-i Rašīdī*. Gleichgültige Varianten in den andern Ausgaben des Textes lasse ich hier natürlich unberücksichtigt.

Und er hätte auch noch auf einem andern Wege, gleichfalls ohne besondere Mühe, zu einer richtigen Anschauung vom عَقْدُ الْعَشْرَةِ kommen können, wenn er sich nämlich die Zeit genommen hätte, im *Ṣaḥīḥ* des Muslim an der Stelle, der er unsern Ḥadīṭ entnommen hat, ein paar Zeilen weiter zu lesen und sich außerdem den Kommentar Nawawī's dazu etwas genauer anzusehn. Er würde dann bei Muslim auf folgende zwei weitere Versionen des Ḥadīṭ gestoßen sein: . . . . .

أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ جَحْشٍ . . . . . قَالَتْ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَزَعًا مُحَمَّرًا وَجُوهُهُ يَقُولُ: «... وَيَبُلُّ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ اقْتَرَبَ. فَفَتَحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ . . . . . ثَنًا: und: مِثْلُ هَذِهِ». وَحَلَّقَ بِإِصْبَعِهِ (بِإِصْبَعَيْهِ Var.) الْإِبْهَامَ وَالَّتِي تَلِيهَا وَهَيْبٌ . . . . . عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «فَتَحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ . . . . . مِثْلُ هَذِهِ». وَعَقَدَ وَهَيْبٌ بِيَدِهِ تِسْعِينَ

Und bei Nawawī (a. a. O.) würde er nachstehenden Kommentar zu dem ganzen Zusammenhang gefunden haben: «وعقد سفيان بيده عشرة»: هكذا وقع في رواية سفيان عن الزهري. ووقع بعده في رواية يونس عن الزهري: «وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها». وفي حديث أبي هريرة بعده: «وعقد وهيب بيده تسعين». فأما رواية سفيان ويونس فمتفقتان في المعنى. وأما رواية أبي هريرة فمخالفة لهما لأن عقد التسعين أضيقت من العشرة. قال القاضي [عياض]: لعل حديث أبي هريرة متقدم فزاد قدر الفتح بعد هذا القدر. قال: أو يكون المراد التقريب بالتمثيل لا حقيقة التحديد. Daraus würde ihm dann wohl klar geworden sein, daß die Fingerfigur für „Zehn“ einen mit Daumen und Zeigefinger gebildeten Kreis darstellte, und zwar einen größeren Kreis — im Gegensatz zur Fingerfigur für „Neunzig“, die in einem mit denselben zwei Fingern gebildeten kleineren Kreis bestand. Vgl. betreffs dieser Figur Mauṣilī, a. a. O., 173:

وفي عَدِّ (تسعين) المِسْبِحةَ أَقْبَضُنْ \* لما بين إبهام وما بينها اجتلى  
وابهَامَكَ أَجْعَلُ فَوْقَهَا مِثْلَ حَيَّةٍ \* تَرُومُ وَثُوبًا . . . . .

und dazu den Kommentar: اى وَتَعَدُّ (التسعون) بَأَن يُضَمَّ طَرَفُ الْمِسْبِحةِ إِلَى أَصْلِهَا  
; ضَمًّا مُحْكَمًا حَتَّى تَنْطَوِي الْعُقْدَتَانِ اللَّتَانِ فِيهَا وَتَصِيرُ هَيْئَتُهَا هَيْئَةَ حَيَّةٍ تَرُومُ الْوُثُوبَ  
Ibn al-Mağribī, a. a. O., fol. 4 r, 3 v. u. ff.:

ص وَشَبَّهُوا التَّسْعِينَ فِي انْعِقَادِهَا \* كَلْفَةَ الْحَيَّةِ فِي رُقَادِهَا  
وَالْفَرْقُ بَيْنَ عَقْدِهَا وَالْعَشْرَةِ \* بِأَنَّهَا مَضْمُومَةٌ مَنْحَصِرَةٌ

شَ إِشَارَ إِلَى أَنَّ عَقْدَ التَّسْعِينَ يَحْصُلُ بِوَضْعِ رَأْسِ السَّبَابَةِ عَلَى رَأْسِ الْإِبْهَامِ كَالْحَيَّةِ إِذَا نَامَتْ. وَهِيَ كَالْعَشْرَةِ لَكِنْ هُنَا يَجْعَلُ طَرَفَ السَّبَابَةِ فَوْقَ رَأْسِ الْإِبْهَامِ بِخِلَافِ الْعَشْرَةِ كَمَا مَرَّ. وَعَبَّرَ عَنْهُ ابْنُ شَعْلَةَ بِقَوْلِهِ: وَفِي عَدِّ تِسْعِينَ الْبَيْتَيْنِ<sup>1)</sup>. وَفِي الْعُنْيَةِ: كَرَجَ طَرَفُ وَ إِزْ بَرَأَى نُوْدَ سِرِّ نَاخِنِ سَبَابِهِ: 'Alī Jazdī, a. a. O.; الشَّهَادَةُ مَعَ طَرَفِ الْإِبْهَامِ تِسْعُونَ رَأْسًا مَفْصَلٌ عَقْدَةٌ دَوْمُ إِبْهَامٍ بَائِدُ نِهَادٍ جَنَائِحُهُ دَرُ عَقْدِ عَشْرَةٍ بِرِ مَفْصَلِ انْمِلَّةٍ أُولَى بَائِدِ

1) Hs. schlecht اختلا st. اجتلى (oder اجتلى).

1) *Fath al-Bārī* XIII, 91, ob. und Zeile 18 (zu Buḥārī IV, 383, 17 ff.): s. unten S. 21 (fast wörtlich ebenso Qaṣṭallānī X, 206, 8 ff., zu Buḥārī IV, 368, ob.<sup>2</sup>) und S. 25; 'Ainī, 'Umdat al-qārī, VII, 342, 5 v. u. f. (zu Buḥārī II, 338, 4 ff.): قوله وحلّق باصبغه الابهام والتي تليها يعني جعل الاصبع السبابة في اصل الابهام وضمّوها حتى لم يبق بينهما الا خَلْلٌ يسيرٌ وهو من مواضع الحساب وقد عُلِمَ من مقالة اهل العلم بالحساب: ان<sup>3</sup> صفة عقد التسعين أن يُثنى السبابة حتى يعود طرفها عند اصلها من الكف folgende vier Stellen aus der Literatur, die ich Goldziher's Aufsätze „Über Zahlenfiguren“, *ZDMG* 61, S. 757 entnehme: 'Alī b. Zāfir al-Azdī, *Badā'i' al-badā'ih*, a. R. der *Ma'āhid at-tanṣīṣ*, Kairo 1316, II, 171 f.:

وإذا امرؤ ضاقت عليه اموره \* وكأته في حلقة التسعين  
 وكعا بك انفرجت سجون صعابها 4) \* . . . . .

ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā'*, Kairo 1287, II, 30, unt.: وصف رجل داراً ضيقة فقال: أضيق . . . . . من عقد تسعين قال رسول الله صلعم «من صام الدهر ضيقت عليه جهنم» وعقد: *al-Fakāhah wa-l-ītinās fī muḡūn Abī Nuwās*, [Kairo] 1316, II, 14 f.:

ان حري أضيق من تسعين

und endlich die zwei letzten der neun von Rödiger, a. a. O., S. 126f. und von Guyard, a. a. O., S. 119ff. besprochenen — aus dem *Farhang-i Ġahāngīrī* stammenden — pers. Dichterstellen, deren Sinn freilich keineswegs klar ist.

Die wichtigeren Traditionen Muslim's stehen bekanntlich der großen Mehrzahl nach in mehr oder weniger übereinstimmender Wortfassung auch im *Ṣaḥīḥ* Buḥārī's und z. T. auch in den übrigen kanonischen Traditionensammlungen. Ein vorsichtiger Übersetzer von Stücken aus dem Traditionswerke des Muslim wird daher stets zumindest nach derartigen Parallelen bei Buḥārī, die ja unter Umständen recht instruktiv sein können, Ausschau halten,

1) So wieder nach dem *Farhang-i Rašīdī*, für dessen عقد vor ابهام دوم ich aber (in Übereinstimmung mit dem *Farhang-i Ġahāngīrī*, Rödiger und Guyard) عقدة eingesetzt habe.

2) Ganz anders schildert Qaṣṭallānī X, 208, M. (zu Buḥārī IV, 383, pu.) die „Neunzig“: (وعقد وهيب) . . . . . (تسعين) بأن جعل طرف ظفر الابهام بين عقدتي السبابة من باطنها وطرف السبابة عليها مثل ناقد الدينار عند النقد. Es ist ihm aber hier ein arger Lapsus unterlaufen, denn was er schildert ist in Wirklichkeit nicht die „Neunzig“, sondern die „Siebzig“; s. *Fath al-Bārī* unten S. 25, Mauṣilī l. c., Ibn al-Maḡribī, fol. 4 r, M.:

ص ومثل السبعين عند العقد \* كناقِد (كناقق) ديناره للتقد

النخ 'Alī Jazdī, *Beda Venerabilis* und Perez de Moya 11. cc.

3) Druck ای. (Die Ausgabe enthält viele Druckfehler.)

4) Das Suffix von صعابها geht offenbar auf اموره und nicht, wie Goldziher will, auf حلقة.

um so mehr als zu dessen Traditionssammlung besonders eingehende Kommentare vorliegen. Sieht man sich in unserm Falle nach solchen Dubletten bei Buḥārī um, so findet man bei ihm die erste von den drei oben angezogenen Versionen unseres Ḥadīṭ IV, ۳۱۷ f. (Buch 92, 4) wieder, aber mit der Variante *وَعَقَدَ سَفِيَانُ بِيَدِهِ عَشْرَةَ* für *وَعَقَدَ سَفِيَانُ تِسْعِينَ أَوْ مِائَةَ* (der wesentliche Wortlaut des Ḥadīṭ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ثَنَا [سَفِيَانُ] ابْنُ عُيَيْنَةَ أَنَّهُ سَمِعَ الزُّهْرِيَّ: . . . . . عَنْ زَيْنَبِ ابْنَةِ جَحْشٍ . . . . . أَنَّهَا قَالَتْ: اسْتَيْقِظَ النَّبِيُّ صَلَّى صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ النَّوْمِ مُحَمَّرًا وَجْهَهُ يَقُولُ: . . . وَيُبَلِّغُ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ اقْتَرَبَ. فَتَبَعَ الْيَوْمَ مِنْ رَكْمٍ يَأْجُوجُ . . . . . (وماجوج مثل هذه). وِعَقَدَ سَفِيَانُ تِسْعِينَ أَوْ مِائَةَ النَّخِ die zweite in fast wörtlicher Übereinstimmung II, ۳۳۸, 4 ff. (Buch 60, 7)<sup>1)</sup>, ۴۰۳, ult. ff. (B. 61, 25, 27) und IV, ۳۸۳, 11 ff. (B. 92, 28) und die dritte desgleichen II, ۳۳۸, 9 ff. (B. 60, 7) und IV, ۳۸۳, 17 ff. (B. 92, 28)<sup>2)</sup>. Und in den Kommentaren begegnet man einem ziemlich reichen, wenn auch, wie oft in solchen dickleibigen muslimischen Kommentarwerken, einigermaßen wirren Material zu diesen Stellen, dessen wichtigstes Stück folgende Ausführungen des *Faḥ al-Bārī*, XIII, ۹۵f., zu Buḥārī IV, ۳۸۳, 15 f. (B. 92, 28), bilden: *قوله: مثل هذه، وحلق باصبعيه*: (قوله: مثل هذه، وحلق باصبعيه) اي جعلهما مثل الحلقة. وقد تقدم في رواية سفيان بن عيينة «وعقد سفيان تسعين او مائة». وفي رواية سليمان بن كثير عن الزهري عند أبي عوانة وابن مردويه «مثل هذه وعقد تسعين» . . . . . وفي رواية مسلم عن عمرو الناقد عن ابن عيينة «وعقد سفيان عشرة». ولابن حبان من طريق سريج<sup>3)</sup> بن يونس عن سفيان «وحلق بيده عشرة» . . . . . وأخرجه من طريق يونس عن الزهري بدون ذكر العقد. وكذا تقدم في علامات النبوة من رواية شعيب وفي ترجمة ذي القرنين من طريق عقيل. وسيأتي في الحديث الذي بعده «وعقد وهيب تسعين» وهو عند مسلم أيضا. قال عياض وغيره: هذه الروايات متفقة إلا قوله عشرة. (قلت) وكذا الشك في المائة لأن صفاتها عند أهل المعرفة بعقد الحساب مختلفة وان اتفقت في أنها تشبه الحلقة. فعقد العشرة أن يجعل طرف السبابة اليمنى في باطن طى عقدة الابهام العليا. وعقد التسعين أن يجعل طرف السبابة اليمنى في أصلها ويضمها ضمًا مُحْكَمًا بحيث تنطوي عقدها حتى تصير مثل الحية المطوقة<sup>4)</sup>. ونقل ابن التين عن الداودي أن صورته أن يجعل السبابة في وسط الابهام<sup>5)</sup>. ورده ابن التين بما تقدم فإنه المعروف. وعقد المائة مثل عقد التسعين لكن بالخنصر اليسرى<sup>6)</sup>، فعلى هذا فالتسعون والمائة متقاربان ولذلك وقع فيهما الشك. وأما العشرة فمغايرة لهما الخ.

1) Vgl. dazu Goldziher in seinem Aufsatz „Über Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern“ (*Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw.*, XVI, 369 ff.), S. 384.

2) Von Houdas' Übersetzungen aller dieser Stellen ist keine einzige völlig befriedigend.

3) Druck schlecht شريج; s. Ahmad al-Ḥazraḡī, *Ḥulāṣat Taḥḍīb Taḥḍīb al-Kamāl*, ۱۳۳, Dahabī, *Muṣṭabih*, ۲۹۸, u. a.

4) Qaṣṭallānī X, ۲۰۶, 10 hat المطوية st. المطوقة.

5) Vgl. 'Ainī, 'Umdah, XI, ۳۳۵, 23 f.

6) So auch, dem *Faḥ al-Bārī* folgend, Qaṣṭallānī X, ۲۰۶, 10 f., aber بالخنصر اليسرى

Dieses Material bestätigt noch einmal, daß die Fingerfigur für „Zehn“ (und die für „Neunzig“) einen Kreis bildete. Es liefert aber außerdem auch eine Handhabe zur Feststellung des — von Sch., wie schon oben betont, völlig ignorierten — eigentlichen Sinnes der durch die Worte *وعقد بيده عشرة* geschilderten Geste des Propheten. Die Geste entsprach nach den einen der Fingerfigur für „Zehn“, nach andern der für „Neunzig“ und wieder nach andern der für „Hundert“, d. h. in jedem Falle einem Kreise, einer kreisähnlichen Öffnung. Goldziher hat in seinem oben (S. 20) angezogenen kleinen Aufsätze „Über Zahlenfiguren“ nachgewiesen, daß die Fingerfiguren der Zahlen z. T. neben ihrer arithmetischen noch eine symbolische Bedeutung besaßen<sup>1)</sup>. Diese symbolische Bedeutung abstrahierte offenbar völlig vom

ist unmöglich und ist durch *بالسبابة اليسرى* zu ersetzen. Wie aus den Textauszügen oben S. 15, Anm. 2 hervorgeht, gab es für die daktylonomische Darstellung der Hunderter und Tausender ein doppeltes Verfahren: meist übertrug man zum Ausdruck der Hunderter die Figuren der Zehner und zu dem der Tausender die der Einer von der rechten auf die linke Hand; andre aber verfahren umgekehrt, so daß den Einern die Hunderter und den Zehnern die Tausender entsprachen. Die „Eins“ wurde durch Beugung des kleinen Fingers der rechten Hand gebildet; s. *Mausilī* S. 171:

(فللواحد) اقبض خنصرًا . . . . .

ای اذا اردت ان تدل على (الواحد) فابسط جميع اصابع اليد  
 dazu der Kommentar: اليمنى وضم طرف الخنصر الى الداخل  
 Ibn al-Magribī fol. 2 v, 6 ff.:

ص لَوَاحِدٍ بَسَطُ الْيَمِينِ فَخَبْرٌ \* وَرَكَّبَ الْبَنْصَرَ فَوْقَ الْخَنْصَرِ

ش اشار الى ان الواحد في الخنصر من اليد اليمنى مضمومًا طرفه الى اصله من باطن  
 'Alī Jazdī, *Farhang-i Rašīdī*, I, 21, M.:  
 usw. Demnach war an sich, entsprechend dem zweiten der genannten zwei Verfahren, die Darstellung von „Hundert“ so möglich, wie 'Asqalānī und Qaṣṭallānī es angeben: *بالخنصر اليسرى*. Aber diese Darstellung ergab unter keinen Umständen einen Kreis, wie unser Kontext ihn erfordert. Wohl aber erhielt man einen solchen, dem an der rechten Hand zum Ausdruck der „Zehn“ gebildeten entsprechend, bei der Darstellung *بالسبابة اليسرى*. 'Asqalānī und Qaṣṭallānī haben sich die Dinge, was bei der saloppen Arbeitsweise dieser Vielschreiber nicht weiter verwunderlich ist, nicht recht klar gemacht. (Danach zu verbessern Goldziher, *Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw.*, XVI, 385, Anm. 2.)

1) Freilich hat er sich dabei ein paarmal merkwürdig vergriffen, wie ich gelegentlich an anderer Stelle zeigen werde. — Um eine solche symbolische Bedeutung einer dieser Figuren, nämlich der für „Sieben“, handelt es sich auch an folgender Stelle der *Muqaddimah* des Ibn Ḥaldūn (ed. Quatremère, II, 156, unt.): *كنا عند علي رضي الله عنه فسأله رجل عن الموهدي. فقال علي: هي هيات! ثم عقد بيده سبعة فقال: ذاك يخرج في آخر الزمان النخ* (De Slane übersetzt *هي هيات* mit „Holà!“, es bedeutet hier aber offenbar „Wie fern ist der!“) — Natürlich spielen diese Figuren, wie auch sonstiges Zählen mit den Fingern, auch in der tropischen Rede-weise der Araber eine Rolle. Vgl. *L'A s. r.* خنصر (V, 345, 17 = *T'A s. r.*): *ويقال «بفلان تثنى»* (XVIII, 124, unt.; vgl. *T'A X*, 14, ob.): *وقوله: «الخنصر» أي تبتدأ به اذا ذكر أشكاله*

Zahlenwerte der Fingerstellungen und knüpfte ausschließlich an ihr figurliches Aussehen an. Als Symbole dieser Art wird man nun auch die kreisförmigen Fingerfiguren für „Zehn“, „Neunzig“ und „Hundert“, wie sie in den verschiedenen Versionen unseres Ḥadīṭ auftreten, anzusehen haben: sie drückten, ohne etwa bestimmte Maße der Öffnung im Walle der Gog und Magog angeben zu wollen, in Verbindung mit den erschreckenden Worten des Propheten lediglich den allgemeinen Gedanken einer katastrophalen Öffnung, eines katastrophalen Durchbruchs des Walles aus. Daß das keine leere Hypothese ist, beweist schlagend folgender Passus bei Ibn Sa'd, III, 1, S. 56, 10f.:

لَمَّا قُتِلَ عَثْمَانُ قَالَ حُدَيْفَةُ: «هَكَذَا» وَحَلَّقَ بِيَدِهِ يَعْنِي عَقْدَ عَشْرَةِ «فَتَقَّ فِي الْإِسْلَامِ لَمَّا قُتِلَ عَثْمَانُ قَالَ حُدَيْفَةُ: «هَكَذَا» وَحَلَّقَ بِيَدِهِ يَعْنِي عَقْدَ عَشْرَةِ «فَتَقَّ فِي الْإِسْلَامِ»

Hier symbolisiert die Kreisform der „Zehn“ aufs deutlichste den katastrophalen Riß, den die Ermordung 'Oṭmān's im Islam bewirkt hat. Vielleicht darf man aus dieser Stelle auch folgern, daß für unsern Ḥadīṭ als die wahrscheinlichste Geste die der „Zehn“ anzunehmen ist<sup>1)</sup>.

فَإِنْ عُدَّ مِنْ مَجْدٍ قَدِيمٍ لِمَعْشَرٍ \* فَقَوْمِي بِهِمْ تُنْتَنَى هُنَاكَ الْأَصَابِعُ

(XVIII, حنا s. r. حنا; یعنی آنهام الخیار المعدادون عن ابن الأعرابی، لأن الخیار لا یكثررون وقوله: (vgl. T'A X, 102, M.))

بَرَكَ التَّوَمَانُ عَلَيْهِمْ بِجِرَانِهِ \* وَأَلَمَّ مِنْكَ بِحَيْثُ تُحْنَى الإِصْبَعُ

یعنی أنه أخذ الخیار المعدادین. حکاه ابن الأعرابی. قال: ومثله قول الأسدی: فَإِنْ عُدَّ مَجْدٌ أَوْ قَدِيمٌ [sic!] لِمَعْشَرٍ الْبَيْتِ. وقال ثعلب: معنی قوله «حَيْثُ تُحْنَى الإِصْبَعُ» أَنْ تَقُولَ: فلان صديقي وفلان صديقي، فتعد بأصابعك. وقال: فلان ممن لا تُحْنَى عليه I und (حنى) حنو I, ثنى, خنصرٌ und dazu Lane sub الأصابع أى لا يُعدُّ فى الإخوان ومن كلام العرب: فلانٌ عندى باليمين أى بالمنزلة: ferner Hariri, *Durrah*, 48, 5 ff.; ferner Hariri, *Durrah*, 48, 5 ff.: والمنزلة، فلان عندى بالشمال أى بالمنزلة الدنية. والى هذا المعنى أشار الشاعر بقوله

أَبِينِى أَفِى يُمْنَى يَدَيْكَ جَعَلْتَنِى \* فَأَفْرَحَ أَمَّ صَيَّرْتَنِى فِي شِمَالِكَ

وقيل: أراد به أ جعلتني مقدما عندك أم مؤخرًا لأن عادة العرب فى العدد أن تبدأ باليمين، فإذا أكملت عدة الخمسة وثنت عليها الخمس من اليمين نقلت العدد الى والمولات الكبار العظام ..... المعقودة عليها (der Vers rührt wohl von Ibn ad-Dumainah her, s. Anm. b und *Agāni*, 1. Druck, XV, 151); Maqqarī I, 48, 13 f.: فَعُقِدْتُ عَلَى كَمَالِهِ الْخَنَاصِرُ; ebd. 869, 12 f.: الخناصرُ بَلِ الْخُمُسِ

تَكَثَّرُ مِنَ الْإِخْوَانِ لِلدَّهْرِ عِدَّةٌ \* فَكَثْرَةُ دُرِّ الْعِقْدِ مِنْ شَرَفِ الْعِقْدِ  
وَعَظْمُ صَغِيرِ الْقَوْمِ وَأَبْدَأُ بِحَقِّهِ \* فَمَنْ خَنَصَرَى كَفَيْكَ تَبْدَأُ بِالْعِقْدِ

1) Töricht ist Damiri's Bemerkung *Hajāt al-hajawān*, Kairo 1319, II, 328, M. (im Kap. بأجوج ومأجوج): أشار صلعم: (بأجوج ومأجوج) بذلك الى أن الذى فتحوا من السد قليل.

Nachdem ich mich einmal — eher *كَرْهًا* als *طَوْعًا*, geschweige denn *شُهُوةً* — bei diesen daktylonomischen Dingen hier so lange aufgehalten habe, sei es mir gestattet, schließlich noch kurz auf einige m. W. bisher noch von niemand verwertete, gleichfalls auf die Fingerrechnung bezügliche Literaturstellen aufmerksam zu machen, obschon diese an sich mit unserm *Ḥadīṭ* nichts zu tun haben. Es sind das: Buḥturī, *Ḥamāsah*, Nr. ۱۴۱۳, 2 (= Nöldeke, *Beiträge z. Kenntniss d. Poesie*, S. 185, ult.):

وَضَمَّ عَلَى طُرْسٍ يُرَاعِي شُهُودَهُ \* وَبَعَدُ بِالْكَفَّيْنِ مَا احْتِاجَ مِنْ مَالِي

„Und er ergriff ein Blatt Papier (zur Schuldverschreibung), indem er seine Zeugen nicht aus den Augen ließ und an beiden Händen seine Geldforderung an mich abzählte“; *L'A* s. *شعر*, X, ۴۲ (= *T'A* V, ۳۹۵): *بن* [أحمد] يذم رجلاً

كَفَّكَ لَمْ تُخَلِّقَا لِلنَّدى \* وَلَمْ يَكْ لَوْمُهُمَا بَدَعَهُ  
فَكَفَّ عَنِ الْخَيْرِ مَقْبُوضَةٌ \* كَمَا حُطَّ<sup>۱</sup> عَنْ مَائَةٍ سَبْعُهُ  
وَأُخْرَى ثَلَاثَةٌ آلَافِهَا \* وَتَسْعُمِثِيهَا لَهَا شِرْعُهُ

(der zweite und dritte Vers auch Ibn Qutaibah, *Ši'r*, ۴۶۶, und der zweite allein außerdem Šariši, *Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīrijah*, Bulaq 1300, II, ۳۹۱<sup>۲</sup>) „Deine beiden Hände wurden nicht zur Freigebigkeit erschaffen, und ihr Geiz ist kein Wunder. / Die Finger der einen Hand sind, unfähig zum Wohltun, eingezogen wie man die „Dreiundneunzig“ (an ihr) ausdrückt. / Und die Figur, die die „Dreitausendneunhundert“ der andern Hand zeigt, entspricht ihr“; Bērūnī, *al-Ātār al-bāqijah*, ۶۱, 7:

..... فَتَمَّتْ \* شُهُورُ الْحَوْلِ يَعْقِدُهَا الْبَنَانُ

„Und damit sind die Monate des Jahres alle aufgezählt, wie man sie an den Fingern herrechnen kann“; und *Faḥ al-Bārī* XIII, ۹۶, 13 ff.: *وأما عقد الحساب* فإنه اصطلاح للعرب تَوَاضَعُوا بَيْنَهُمْ لِيَسْتَعْنُوا بِهِ عَنِ التَّلَقُّظِ. وَكَانَ أَكْثَرَ اسْتِعْمَالِهِمْ لَهُ عِنْدَ الْمَسَاوِمَةِ فِي الْبَيْعِ؛ فَيُضَعُ أَحَدُهُمَا يَدَهُ فِي يَدِ الْآخَرِ فَيَفْهَمَانِ الْمِرَادَ مِنْ غَيْرِ تَلَقُّظٍ لِقُصْدِ سِتْرِ ذَلِكَ عَنِ غَيْرِهِمَا مِمَّنْ يَحْضُرُهُمَا ..... وَقَدْ أَكْثَرَ الشُّعْرَاءُ التَّشْبِيهَ بِهَذِهِ الْعُقُودِ. وَمِنْ ظَرِيفٍ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنَ النِّظْمِ فِي ذَلِكَ قَوْلُ بَعْضِ الْأَدْبَاءِ

1) *L'A* schlecht *حُطَّ*. Für *حُطَّ* عن مائة bei Ibn Qutaibah und Šariši die La. *نُقِصَتْ* (قبضت مائة (Druck des Šariši freilich schlecht مائة)).

2) Dem Verse gehen hier die folgenden Ausführungen voraus: (ناهنز) قارب (القبضة) أراد بها ثلاثاً وتسعين سنة لأنك إذا قيل لك اعقد في يديك ثلاثاً وتسعين قبضت أصابعك كلها وشدت عليها الإبهام. والمعنى أنه قارب المائة ..... والشعراء يضمونونها — Zu den zwei Versen des Jahjā b. Naufal al-Jamānī *فما تسعون تحفزها ثلاث النخ* die bei Ibn Qutaibah und bei Šariši in Verbindung mit unsern Versen erscheinen, cf. Goldziher, *ZDMG* 61, 756, 24 ff.

رُبَّ بُرْغوثٍ لَيْلَةً بَتَّ مِنْهُ \* وَفَوَادِي فِي قَبْضَةِ التَّسْعِيِّنِ  
أَسْرَتْهُ يَدُ الثَّلَاثِينَ حَتَّى \* ذَاقَ طَعْمَ الْحِمَامِ فِي السَّبْعِيِّنِ

وَعَقْدُ الثَّلَاثِينَ أَنْ يَضُمَّ طَرْفَ الْإِبْهَامِ إِلَى طَرْفِ السَّبَابَةِ مِثْلَ مَنْ يُمَسِّكُ شَيْئًا لَطِيفًا كَالْإِبْرَةِ وَكَذَلِكَ الْبُرْغُوثُ. وَعَقْدُ السَّبْعِيِّنِ أَنْ يَجْعَلَ طَرْفَ ظَفْرِ الْإِبْهَامِ بَيْنَ عَقْدَتَيْ السَّبَابَةِ مِنْ بَاطِنِهَا وَيَلْوِي طَرْفَ السَّبَابَةِ عَلَيْهَا مِثْلَ نَاقِدِ الدِّينَارِ عِنْدَ النِّقْدِ.

Z. 4 ff. Sch.: „Ich fragte: ‘O Prophet, werden wir untergehen, während unter uns die Frommen sind?’ Er antwortete: ‘Ja, wenn die Schlechtigkeit groß geworden ist’“. (Arab.: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْهَلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ؟) (Richtiger: „Ich fragte: ‘O Prophet, werden wir untergehen, obschon sich Fromme unter uns befinden?’ Er antwortete: ‘Ja, sobald die Lasterhaftigkeit ein hohes Maß erreicht’“. Vgl. Nawawī z. St., V, 387, 1: وَمَعْنَى الْحَدِيثِ أَنَّ الْخَبِيثَ إِذَا كَثُرَ فَقَدْ يَحْصُلُ الْهَلَاكُ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ هُنَاكَ صَالِحُونَ (= ‘Ainī, ‘Umdah, VII, 243, 13). Der Artikel von الصالحون ist Gattungsartikel.

S. 10, Nr. 2, Absatz 2. (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 109, 2 ff. = ed. Kairo 1290, mit dem Kommentar Nawawī’s, V, 397.) Z. 1. Sch.: „*Hudāifa ibn Usaid al-Gifārī*“. Schreib *Asīd* st. *Usaid*; s. den Druck des *Ṣaḥīḥ*, Nawawī z. St., *Dahabī’s Muṣṭabih* 12 usw. usw. — Z. 6 f. Sch.: „drei Verschlingungen (durch die Erde), eine Verschlingung im Osten, eine Verschlingung im Westen und eine Verschlingung in Arabien“. (Arab.: وَثَلَاثَةٌ خُسُوفٍ خُسُوفٌ بِالْمَشْرِقِ) Übersetze: „drei Erdestürze (im konkreten Sinne), einer im Osten . . . . .“. Vgl. *Qāmūs* sub خُسُوفٌ: الخُسُوفُ عُمُوقٌ: خُسُوفٌ: خُسُوفٌ; Jāqūt, *Geogr. Wb.*, III, 710, 13 f.: إِنَّ هُنَاكَ ظَاهِرُ الْأَرْضِ (s. auch Lane sub خُسُوفٌ); u. a. Sch. verrät hier seine grammatische Unzulänglichkeit, denn was er übersetzt, müßte arabisch ثَلَاثُ خُسُوفَاتٍ خُسُوفَةٌ بِالْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَخُسُوفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ lauten. Außerdem bedeutet das absolute خُسُوفٌ nie „verschlingen“.

S. 11, Absatz 2. (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 190, 17 ff. = ed. Kairo 1290, V, 412.) Z. 4 f. Sch.: „so gehe er zu dem Strom, der ihm wie Feuer erscheint, steige hinein, bücke dann seinen Kopf und trinke aus ihm“. (Arab.: فَلْيَأْتِ) Übersetze: „so gehe er zu dem Strom, der ihm wie Feuer erscheint, schließe die Augen, bücke dann seinen Kopf . . . .“. Vgl. Maqqarī I, 441, 5 f.: وَالْأَنْوَارُ تَغْمِضُ أَجْفَانَهَا. Wie غَمَضَ zu der Bedeutung „hineinsteigen“ kommen soll, ist mir unerfindlich. — Z. 5 f. Sch.: „Der Dağğāl hat ein Auge zerstört und über ihm einen schweren Deckel“. (Arab.: وَإِنَّ الدَّجَالَ مَمْسُوحُ الْعَيْنِ عَلَيْهَا ظَفْرَةٌ غَلِيظَةٌ) غَلِيظٌ heißt doch nicht „schwer“! Übersetze: „und über ihm ein dickes Augenfell“. Nawawī z. St.: ظَفْرَةٌ غَلِيظَةٌ . . . . . هِيَ جِلْدَةٌ تَغْشَى الْبَصْرَ. وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: لِحْمَةٌ تَنْبَتُ عِنْدَ الْمَاقِي.



**S. 11, Absatz 3.** (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 197, 5 ff. = ed. Kairo 1290, V, 413 ff. Dieser lange Ḥadīṭ des an-Nauwās b. Samʿān findet sich, mit einer Anzahl kleinerer Varianten, auch im *Musnad* des Ibn Ḥanbal, Kairo 1313, IV, 181 f. Seine zweite Hälfte erscheint auch, nach Muslim, bei ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī*, XIII, 97, 23 ff. und, nach Ibn Ḥanbal, bei Qaṣṭallānī, *Iršād as-sārī*, X, 208, 18 ff.) Anfang. Sch.: „Der Prophet erzählte eines Morgens vom Dağğāl mit Nachdruck und Verachtung, bis wir ihn in seiner Palmengruppe vermuteten; als wir aber hingingen, erkannte er diese unsere (Absicht) und sagte: ‘Was wollt ihr?’“ (Arab.: ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّجَالَ ذَاتَ غَدَاةٍ فَخَفَّضَ فِيهِ وَرَفَعَ حَتَّى ظَنَّاهُ فِي طَائِفَةِ النَّخْلِ. فَلَمَّا رُحْنَا إِلَيْهِ عَرَفَ ذَلِكَ فِينَا (1) فَقَالَ: مَا سَأَلْتُمْ؟) Übersetze: „Der Prophet erzählte eines Morgens vom Dağğāl und äußerte sich dabei lebhaft (mit verhaltener und mit lauter Stimme, d. h.) in allen möglichen Stimmlagen über ihn, so daß wir ihn schon im Palmenbezirk (offenbar von Medina, also in unmittelbarer Nähe) vermuteten. Und als wir am Abend zu ihm kamen, merkte er unsre Gedanken und fragte: ‘Was ist mit Euch?’“. Zu وَرَفَعَ فِيهِ وَخَفَّضَ stellen die einheimischen Erklärer zwei Deutungen zur Wahl; s. Nawawī z. St.: رَفَعَ وَقَوْلُهُ رَفَعَ فِي مَعْنَاهُ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ خَفَّضَ بِمَعْنَى حَقَّرَ وَقَوْلُهُ رَفَعَ فِي مَعْنَاهُ أَيْ عَظَّمَهُ وَفَتَحَّمَهُ ..... وَالْوَجْهَ الثَّانِي أَنَّهُ خَفَّضَ مِنْ صَوْتِهِ فِي حَالِ الْكُثْرَةِ فِيمَا تَكَلَّمَ فِيهِ، فَخَفَّضَ بَعْدَ طَوْلِ الْكَلَامِ وَالتَّعَبِ لِيَسْتَرْيِحَ. ثُمَّ رَفَعَ لِيَبْلُغَ صَوْتُهُ (ومنه حديث: (= L'A IX, 4, 17 ff.) خَفَّضَ) und Ibn al-Atīr, *Nihājah*, sub كَلَّ أَحَدَ الدَّجَالَ) فَرَفَعَ فِيهِ وَخَفَّضَ (2) أَيْ عَظَّمَهُ فِتْنَتَهُ وَرَفَعَ قَدْرَهَا ثُمَّ وَهَّنَ أَمْرَهُ وَقَدَّرَهُ وَهَوَّنَهُ. وقيل: أراد أنه رفع صوته وخفضه في اقتصاص أمره. Sch. hat sich offenbar an die erste dieser zwei Deutungen gehalten, hat sie aber mißverstanden, denn von einem „Nachdruck“ ist darin nirgends die Rede. Ich bevorzuge die zweite. Die Wendung ist sicher meristisch. Cf. *Asās al-balāghah* sub خَفَّضَ: وَرَفَعَهُ: وَمِنْ الْمَجَازِ: خَفَّضَ صَوْتَهُ وَرَفَعَهُ: Nawawī, *Biogr. Dict.*, 40, pu.: „Und er betrachtete uns von oben bis unten“, u. a. — طَائِفَةٌ in der Bedeutung „Teil eines Geländes, einer Stadt“ u. ä. z. B. auch Buḥārī I, 32, 9 und Jāqūt, *Geogr. Wb.*, IV, 58, 17. — فَلَمَّا رُحْنَا إِلَيْهِ kann natürlich nicht besagen: „als wir hingingen“; das würde zum mindesten إِلَيْهَا für إِلَيْهِ verlangen. „Am Abend kommen, zurückkehren“ ist seit den ältesten Zeiten des uns bekannten Arabisch die gewöhnlichste Bedeutung von رَاحَ, und daß sie auch hier vorliegt, zeigt der Gegensatz, in dem unsre Wendung zu dem vorhergehenden يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَاتَ غَدَاةٍ wie auch zu dem gleich nachfolgenden قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَكَرْتَ الدَّجَالَ غَدَاةً (4) steht. — Z. 6. Sch.: „Anderes als der Dağğāl macht mich mehr um euch besorgt“. (Arab.: (مَغِيرُ الدَّجَالَ أَحْوَفُنِي عَلَيْكُمْ

1) *Musnad* في وجوهنا

2) Druck der *Nihājah*, im Gegensatz zu dem des *L'A*, وَخَفَّضَ فِيهِ وَرَفَعَ. Nawawī bemerkt aber ausdrücklich: بِتَشْدِيدِ الْغَاءِ فِيهِمَا.

3) Wüstenfeld schlecht وَخَفَّضَهُ.

4) Druck schlecht غَدَاةً; *Musnad* الغداة.

Man möchte natürlich gern wissen, was unter diesem „anderen“ zu verstehen ist, findet darüber aber bei Sch. keine Belehrung, obschon er unter den Bemerkungen Nawawī's z. St. den Ḥadīṭ hätte entdecken müssen (414, 2): *أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْأَثَمَةَ الْمُضِلِّونَ*. Daß tatsächlich „die irreführenden Religionshäupter“ gemeint sind, beweist folgende Parallel-Tradition in Sujūṭī's *al-Ġāmi' aṣ-ṣaġīr*, sub *غيرُ الدِّجَالِ أَخَوْفُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ*: *غيرُ الدِّجَالِ: الْأَثَمَةُ الْمُضِلِّينَ* (La. *الأثمة المضلون*, s. die Kommentare). Sch. hätte also — was unter allen Umständen das Nächstliegende gewesen wäre — übersetzen sollen: „Andere als der Dağğāl machen mich mehr um euch besorgt“. — Z. 7 f. Sch.: „habe ich ihn von euch abzuwehren“. (Arab.: *فَأَنَا حَاجِبُهُ*.) Übersetze: „wehre ich ihn (mit geistigen Waffen) von euch ab“. — Z. 10. Sch.: „Er [der Dağğāl] ist ein junger Mann mit krausem Haar“. (Arab.: *أَنَّهُ شَابٌّ قَطَطٌ*<sup>1)</sup>.) Übersetze: „... mit (kurzem krausen d. h.) wolligem Haar“. Der Dağğāl wird durch diese Charakterisierung als Negroide, also als Nichtaraber gekennzeichnet, denn der Afrikaner galt als *قَطَطٌ*, während der Araber als einfach „kraus“, *جَعْدٌ*, und der Perser und Grieche als „schlichthaarig“, *سَبَبٌ*, galten. Vgl. Nawawī z. St.: *قطط هو بفتح القاف والطاء أى شديد* *والقطط شعرٌ الرِّزْبَجِيُّ. يقال رَجُلٌ قَطَطٌ وشعرٌ قَطَطٌ ... وشعرٌ قَطٌّ وقَطَطٌ جَعْدٌ قصيرٌ ... وجَعْدٌ والجَعْدُ إذا دُهِبَ به مذهبٌ* *جعدٌ* *und قَطَطٌ أى شديدُ الجَعْدَةِ المدحُ فله مَعْنَيَانِ مستَكْتَبَانِ: أحدهما ... والثانى أن يكون شعرُهُ جَعْدًا غير سببٍ لأنَّ سببوتة الشعرِ هي الغالبة على شعور العجم من الروم والفرس وجَعْدَةُ الشعرِ هي الغالبة على شعور العرب ...* *وإذا قالوا رجلٌ جَعْدٌ السببوتة مَدِحٌ الآ* *أن يكون قَطَطًا مُقْلَفًا كشعر الرِّزْبَجِ والنُّوبَةِ فهو حينئذٍ كَمٌّ* *كان رسولُ الله صلعم ليس بالطويل البائن ولا* *بالقصير* *u. ä.: s. Tirmidī, Šamā'il, am Rd. der Hāšijah Bāġūrī's, Bulaq 1290, 8 f.; Ibn al-Aṭīr, Nihājah, sub (= L'A ebd., IX, 180, M.) u. a. — Z. 13 f. Sch.: „Er zieht aus auf dem Wege zwischen Syrien und 'Irāq und begeht Verbrechen nach allen Seiten“. (Arab.: *أَنَّهُ خَارِجٌ خَلَّةً بَيْنَ الشَّامِ وَالْعِرَاقِ فَعَاثَ*<sup>2)</sup> *يَمِينًا وَعَاثَ شِمَالًا* zieht aus auf einem Wege zwischen Syrien und dem 'Irāq und richtet rechts und links Verheerungen an“. Vgl. zu *عَاثَ* bzw. *عَثَى* „Verheerungen,*

1) *Musnad* *قطط جعد قطط*.

2) La. *فعاثٍ .. وعاثٍ* (s. Nawawī z. St.). Vielleicht ist diese La. vorzuziehn, aus syntaktischen Gründen und weil *عَثَى* die Form des Ḥiğāz und damit auch des Korans ist.

Verwüstungen anrichten“ die Wbb.; das fünfmal im *Koran* vorkommende ان هذه: *Mufaḍḍalijāt* 17, 21; Buḥārī I, 169, 9; وَاَنْ تَعْتَنُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ; *Harīrī, Maqāmāt*, I, 240, 3\*; اذا اجذبوا ضعفوا فعانت فيهم: *Sujūtī, Šarḥ šawāhid al-Muḡnī*, 44, 1 f.; عانت الأعراب حَوْلَ: *Abū l-Maḥāsin*, ed. Juynboll, I, 682, 2; الضبَاعُ النَّعْ كَثُرَ عَيْتُ: *Maqqarī* I, 219, 5 v. u. f.: كَثُرَ عَيْتُ كَثُرَ عَيْتُ فَسَارَ حَرْبُهُمُ الْأَمِيرُ بَغَا الْكَبِيرِ u. o. — Z. 17 ff. Sch.: „Wir fragten: ‘O Prophet, genügt für uns an jenem Tage, der wie ein Jahr ist, die Ṣalāt wie an einem (gewöhnlichen) Tage?’ Er antwortete: ‘Nein, haltet ihn (für so lang), wie er (wirklich) ist‘“. (Arab.: كَسَنَةُ الْأَيُّومِ الْيَوْمَ الَّذِي كَسَنَةُ آتَكْفِينَا فِيهِ). Übersetze: „... Er antwortete: ‘Nein, berechne ihm sein volles Maß! (d. h. verrichtet ein Gebet nach jedem Zeitabschnitt, auf den an einem gewöhnlichen Tage ein Gebet zu folgen pflegt, also im ganzen 5 × 354 Gebete)“; cf. Nawawī z. St. — Z. 21 f. Sch.: „Wie ein Regenguß, hinter dem ein Wind herzieht“ (Arab.: كَالْعَيْتِ اسْتَدْبَرْتُهُ). Die Wendung stammt wohl aus der Dichtkunst; vgl. Kuṭajjir ‘Azzah 59, 2: قَالَ اَيْضًا يَصِفُ غِيَتًا: اذا اسْتَدْبَرْتُهُ رِيحٌ كَيْ تَسْتَحَقَّهُ: Azzah 59, 2. Sch.: „fetter am Buckel, voller am Euter und dicker am Bauch“ (Arab.: أَطْوَلَ مَا كَانَتْ ذُرًّا وَأَسْبَغَهُ ضُرُوعًا وَأَمَدَّهُ خَوَاصِرَ اطول, vollen Eutern und ausgedehnten Flanken wie nie zuvor“. اسبغ und امّد sind keine Komparative, sondern Superlative! — Z. 27 f. Sch.: „Und sie werden seinen Worten widersprechen“ (Arab.: فَيَرُدُّونَ). Richtiger: „Und sie werden seine Worte verwerfen“. — Z. 30 f. Sch.: „dann werden ihm [dem Daḡḡāl] ihre Schätze [die Schätze der Ruinen] wie Bienenschwärme folgen“ (Arab.: فَتَتَّبِعُهُ كَنُوزُهَا كَيْعَاسِيبِ النَّحْلِ). Übersetze: „dann werden ihm ihre Schätze nach der Art der Bienenkönige folgen (d. h. sie werden ihm folgen wie die Bienen ihren Königen folgen)“. Sch. hat sich hier offenbar an die von Nawawī z. St. mit angeführte Deutung المراد جماعة النحل لا ذكورها خاصة، لكنه كنى عن الجماعة: *Ijād* gehalten: *باليعسوب* وهو أميرها لأنه متى طار تبعته جماعته. والله اعلم bezeichnet sonst nirgends den „Bienenschwarm“, sondern immer nur den „Häuptling, König der Bienen“, die „männliche Biene“ (und danach in tropischer Anwendung auch den „Häuptling, Führer, Fürsten der Menschen“). Vgl. *L’A sub عسب*, II, 89, 13 ff.: كَثُرَ ذَلِكَ حَتَّى سَمَّوْا كُلَّ رَئِيسٍ يَعْسُوبًا. وَمِنْهُ حَدِيثُ الدِّجَالِ: فَتَتَّبِعُهُ كَنُوزُهَا (so im Anschluß an die *Nihājah* des Ibn al-Aṭīr, der auch Damīrī, *Hajāt al-ḥajawān*, Kairo 1319, II, 333, 10 v. u. f. folgt) und Damīrī, ebd. Z. 18 ff.: .. عن النبي صلعم أنه قال: إن أحدم إذا أراد أن يخرج من المسجد تداعت جنود

إبليس واجتمعت كما تجتمع النحل على يعسوبها — S. 12, 4 f. Sch.: „und er steigt . . . im Osten von Damaskus in zwei gelben Gewändern herab“. (Arab.: *فَيَنْزِلُ . . . شَرْقَى دِمَشْقَ بَيْنَ مَهْرُودَتَيْنِ*). Die Bedeutung von *بين مهرودين* (Var. *بين مهرودين*) ist ganz unsicher. Daß der Ausdruck besagen könnte „in zwei gelben Gewändern“ (Nawawī z. St.: *ومعناه لابس مهرودين أى ثوبين مصبوعين بوزس ثم بزعفران. وقيل هما شقتان والشقة* und ähnlich andre einheimische Exegeten), halte ich für äußerst unwahrscheinlich. Vielleicht liegt eine (entstellte?) topographische Angabe vor. — Z. 6 f. Sch.: „wenn er sein Haupt beugt, tropft es, und wenn er es erhebt, fallen von ihm Silbertropfen wie Perlen herab“. (Arab.: *اِذَا طَاطَأَ رَأْسَهُ*). Nach Sch. würde das Haupt des Messias also in beiden Fällen tropfen, während *قطر* und *تحدّر* offenbar einen Gegensatz darstellen sollen. Diesen erhält man, wenn man *تحدّر* seine richtige Bedeutung gibt: „langsam herabgleiten, herabfließen, langsam herabgehen“. Siehe die Wbb., *Ḥamāsah* des Abū Tammām ٦١, 1\*: \* *حَتَّى خَضِبْتُ بِمَا تَحَدَّرُ مِنْ دَمِي* \* Jāqūt, *Geogr. Wb.*, III, ١٤, 19\*: \* *لَظَلَّتْ تَحَدَّرُ* \* ٧٤١, 4\*: \* *عَبْرَةٌ* .. \* *أَصْوَاتُ هَاجِمَةٍ* \* *تَحَدَّرُ مِنْ نَشْنِ خَصِيْبٍ إِلَى وَهْدٍ* usw. Übersetze: „... und wenn er es erhebt, fließen perlengleiche Kügelchen von ihm herab“. Was unter dieser vom Haupte des Messias tropfenden bzw. fließenden Flüssigkeit eigentlich zu verstehen ist, sagt uns Sch. wieder nicht; mit derartigen Kleinigkeiten hält er sich nicht auf. Offenbar ist damit der Schweiß gemeint. Vgl. Nawawī z. St.: *والمراد: يتحدّر منه الماء على هيئة اللؤلؤ في صفاته*<sup>1)</sup>. *فسمّى الماء جماناً*. *العرق*, wie z. B. auch in folgenden Dichterstellen: Imra'alqais 35, 21: *وَأَخْلَفَ مَاءٌ بَعْدَ مَاءٍ فَضِيضٍ*; 'Amir b. at-Tufail 6, 3: *وَقَدْ خَضِبْتُ عَوَابِسُ حَلِيٍّ*; (S. ٥١٣, = de Sacy, *Chrest.*, III, ٢١); *عَوَابِسُ حَلِيٍّ* und Mutanabbī 228, 21 (S. ٥١٣, = de Sacy, *Chrest.*, III, ٢١): *يَابِسُ الْمَاءِ حُرْمَهَا*. (Auch für *الريق* wird nicht selten *الماء* als vornehmerer Ausdruck gebraucht.) Beachte auch Ibn al-Atīr, *Nihājah*, I, ١٧٩, ult. ff.: *فِي صِفَتِهِ* (في صفة) *يَتَحَدَّرُ مِنْهُ الْعَرَقُ مِثْلَ الْجُمَانِ*, *هُوَ اللَّوْلُؤُ الصِّغَارِ النَّخِ* „jeder Ungläubige, der den Hauch seines Atems empfindet, muß sterben“. (Arab.: *فَلَا يَحِلُّ لِكَافِرٍ يَجِدُ رِيحَ نَفْسِهِ إِلَّا مَاتَ*). Übersetze: „... der den Geruch seines Atems verspürt . . .“. *ريح* bedeutet nie „Hauch“. Zu der Bedeutung „Geruch, Duft“ (= *رائحة*) s. 'Urwah b. al-Ward, ed. Nöldeke, Nr. 9, 3: *الرَّيْحُ رِيحٌ سَفْرَجَلٍ*; *Agānī*<sup>1</sup> VI, ٣٤, 18\*: *وَإِذَا رِيحُهَا مِسْكٌ ذَكِيٌّ وَعَنْبَرٌ وَقَوْلُكَ وَقَدْ*; *Zamahšarī, Mufaššal*, ١٤, 1: *وَالرَّيْحُ عَنْبَرَةٌ*; *Tauq al-ḥamāmah*, ١٣, 12\*: *شَمِمْتَ رِيحًا: الْمِسْكُ!* *وَبِهَا كَمَثَرِي* . . . . . *قَدْ جَمَعَ مَعَ حَلَاوَةِ*; *Maqqarī* I, ١١٠, 11 f.: *شَمِمْتَ رِيحًا: الْمِسْكُ!*

1) Druck falsch *صفاته*. Das Richtige in der Kairiner Ausg. des Kommentars Naw.'s von 1293 (am Rd. des Buḥārī-Kommentars Qaṣṭallānī's), X, ٤٧٢, unt.

إذا دَخَلَ دَارًا عُرِفَ بِرِيحِهِ الطَّعْمُ ذَكَةَ الرِّائِحَةِ، *Mu'allaqāt*, ed. Arnold, Schol. 5, 1: u. o. — Z. 11 f. Sch.: „er wird über ihre Gesichter streichen“. (Arab.: *فِيهِمْ سَمٌّ عَنْ وُجُوهِهِمْ*.) Übersetze: „Er wird (um sie zu ehren) ihre Gesichter (von Staub und Schweiß) säubern“. Cf. das Scholion am Rd. unserer Ausgabe des *Ṣaḥīḥ Muslim's*: *أَيُّ يُزِيلُ عَنْهَا مَا أَصَابَهَا مِنْ غُبَارٍ سَفَرِ الْغَزْوِ مَبَالِغَةً فِي إِكْرَامِهِمْ*. „Streichen über“ heißt *مَسَّحَ عَلَى*. *مَسَّحَ* c. a. r. et bedeutet „etwas abwischen von . .“. Und ellipt. *مَسَّحَ عَنْ* bedeutet „etwas säubern, reinigen“. Siehe *L'A* sub *مَسَّحَ*, Bd. III, 430, 4 v. u.: *وَفِي حَدِيثِ الدُّعَاءِ لِلْمَرِيضِ: مَسَّحَ اللَّهُ عَنْكَ* (und dazu Lane sub *مَسَّحَ* I); *Baiḍāwī* I, 175, 7: *فَتَجْعَلُ [رَسُولٌ] مَسَّحًا* (und dazu Lane sub *مَسَّحَ* I); *Ḥarīrī, Maqāmāt*, I, 40, Schol., Z. 11: *سَأَلْتُ الْمَرْأَةَ وَهِيَ أَنْ تَمْسَحَ خِضَابَهَا عَنْ يَدَيْهَا*; *Ibn al-Atīr, Nihājah*, sub *مَسَّحَ*, Bd. IV, 93, 8 v. u. f. (= *L'A* III, 430, 4 f.): *وَفِي حَدِيثِ فَرَسِ الْمُرَابِطِ أَنْ غَلَفَهُ*: *وَرُوْنُهُ وَمَسَّحًا عَنْهُ فِي مِيزَانِهِ*, يريد *مَسَّحَ* التراب عنه وتنظيف جلده Z. 13 ff. Sch.: „Ich habe Diener von mir ausgesondert, die zu bekämpfen niemand Macht hat; bringe also meine Diener nach dem Sinai in Sicherheit“. (Arab.: *إِنِّي قَدْ أَخْرَجْتُ عِبَادًا لِي لَا يَدَانِ لِأَحَدٍ بِقِتَالِهِمْ. فَكَحَّرْزُ عِبَادِي إِلَى الطُّورِ*.) Man versteht nicht recht, warum Helden, die keiner bekämpfen kann, in Sicherheit gebracht werden müssen. Auch paßt zu *حَكَّرَزُ*, das „verwahren, bewahren, schützen“ (c. *في* loci) oder auch „in festen Besitz nehmen“ bedeutet, die Präposition *إِلَى* schlecht. Ich möchte daher mit dem *Musnad* des Ibn Ḥanbal *فَكَحَّرْزُ* lesen: „bring meine Diener nach dem Sinai“. *حَوَّزُ* bedeutet in der ältesten Sprache „Kamele zum Wasser treiben“ (s. die Wbb. und z. B. *Aṣma'ijāt* 72, 25). Später aber scheint es zum Kausativ von *إِنْكَحَّرَ إِلَى* „sich zurückziehen zu, sich anschließen an“ u. ä. geworden zu sein. (Cf. *Qazwīnī, Ātār al-bilād*, 414, 18 f., im Kap. *يَا جُوجَ وَمَا حُوجَ: يَأْتِيهِمْ إِلَى حَصُونِهِمْ*.) Eine dritte La., die aber von dem Wortbild *فَكَحَّرَزُ* stärker abweicht und sich deshalb weniger empfiehlt, ist *فَكَحَّرَبُ* (s. *Nawawī* z. St.) „sammle, bring zusammen“ (vgl. z. B. *Ḥassān b. Tābit* 131, 11: *إِذْ كَحَّرَبْتُ بَطْرًا* 1) *أَشْيَاعَهَا مُضْرًا*). — Z. 15. Sch.: „Da wird Allāh den Gog und Magog entsenden“. (Arab.: *وَيُبْعَثُ اللَّهُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ*.) Sch. behandelt Gog und Magog konsequent wie zwei Einzelpersonen, während der Islam, vom Koran an, sie nur als zwei Völker oder Stämme kennt. — Z. 22 f. Sch.: „und Allāh wird auf ihre Häse Nasenwürmer (Anm. 38: „Würmer — wohl Fliegenlarven — in der Nase von Kleinvieh und Kamelen“) hinabsenden, und sie werden gefressen werden so schnell wie ein einziger stirbt“. (Arab.: *فَيُرْسِلُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ النَّعْفَ*)

1) *دَطْرًا* schlecht.

(.في رقابهم فيصوبون فرسى كموت نفوس واحدة Übersetze: „und Gott wird über sie, in ihre Nacken, Würmer herfallen lassen, und sie werden getötet werden wie ein Mann“. Nawawī erklärt النغف als دود يكون في أنوف الإبل والغنم. Aber man muß es merkwürdig finden, daß Gott Nasenwürmer nicht in die Nasen, sondern in die Nacken der Ja'ğūğ und Ma'ğūğ eindringen läßt. Bei Qazwīnī, a. a. O., fiv, 14 f. lesen wir: ثم إن الله تعالى يبعث اليهم دودًا فبيننا هم كذلك und Z. 24 f.: اذ سلط الله تعالى عليهم دودًا مثل النغف يدخل آذانهم وقيل ينقب آذانهم او أعناقهم فيصوبون موتى النغف. Die lexikalischen Angaben der muslimischen Traditionsgelehrten und Theologen, soweit sie sich auf ältere und seltene Wörter beziehen, sind oft nur mechanische Entlehnungen aus dem *Ṣiḥāḥ* Gauharī's oder aus andern alten Wörterbüchern und haben daher keinen großen Eigenwert. Nach dem *L'A*, dem *T'A* und andern einheimischen lexikalischen Werken hießen sehr verschiedene Arten von Würmern نغف. Man wird daher an unsrer Stelle unter dem Worte ganz allgemein in großen Massen auftretende Würmer verstehn. Dazu würden dann Stellen passen wie Amari, *Bibl. arabo-sicula*, ٣٩١, II\*: ١) النغف أو الدبابة كثرة أو النغف und Damirī II, ٢٩٣, 18 ff.: لما خلق الله تعالى آدم عم نفضه نفض المزود فتخرج منه: مثل النغف فقبط قبضتين فقال جل وعلا لما في اليمين: «هذه الى الجنة ولا ابالي» und Damirī II, ٢٩٣, 18 ff.: «هذه الى النار ولا ابالي» (ومنه حديث الحديبية) دعوا محمدًا وأصحابه حتى يموتوا (= *L'A* ebd.): نغف (= *L'A* ebd.) heißt nicht „fressen“, sondern „erlegen, umbringen, töten“. Nawawī deutet فرسى als قتلى, und Qazwīnī a. a. O. hat, wie wir sahen, Z. 15 und Z. 25 f. Sch.: „sie werden . . . keine Spanne finden, die nicht von ihrem Fettgeruch und Gestank voll wäre“. (Arab.: فلا يجدون) . . . موضع شبر الا ملاء زهمهم وتنتنهم . . .) *zham* ist offenbar direkt „Leichengeruch“; s. Lane s. v.; Ibn al-Aṭir, *Nihājah*, sub *zham* (= *L'A* ebd., XV, ١٦٩, 14 f.): (في حديث يأجوج ومأجوج) وتجاى الأرض من زهمهم . . . أراد أن الأرض تنتن من جيفهم Sujūṭī, *ad-Durr an-naṭir*, am Rd. der *Nihājah*: الرائحة المتغيرة: (الزهم) u. a. — Z. 30 f. Sch.: „der [Regen] wird die Erde abwaschen und spiegelglatt hinterlassen“. (Arab.: فيغسل الأرض حتى برزكها كالزلفة) . . .) *zalf* ist wieder ganz unsicher, seine Wortform steht nicht fest und betreffs seiner Bedeutung erscheinen bei den Kommentatoren und Lexikographen nicht weniger als ein halbes Dutzend, sich einander völlig ausschließende, Angaben. — Z. 32 f. Sch.: „Dann wird ein (ganzer) Stamm von einem Granatapfel essen“. (Arab.: فيومئذ تأكل العصاة من الرمانة) *ḥṣāba* heißt „Menge, Schar“, aber nicht

1) Gut übersetzt von Amari: „Hanno assalita la nostra patria i nemici, in tal numero, che [pareano nuvoli di] locuste o [brulicame di] vermicciuoli“.

„Stamm“. (Nawawī z. St.: العصابة الجماعة.) Im *Musnad* steht dafür التفر, das der Regel nach nur eine kleinere Zahl von Individuen ausdrückt. — Z. 3 v. u. ff. Sch.: „Inzwischen sendet Allāh einen angenehmen Wind; der . . . . . wird den Geist eines jeden Gläubigen und eines jeden Muslims hinwegnehmen, während die schlechten Menschen übrigbleiben und in ihm öffentlich den Beischlaf vollziehen wie die Esel; über sie wird der jüngste Tag hereinbrechen“. (Arab.: رُبَّحًا طَيِّبَةً اذ بَعَثَ اللّٰهُ رُبَّحًا طَيِّبَةً . . . فَتَقْبِضُ رُوْحَ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَكُلِّ مُسْلِمٍ<sup>1</sup>) وَيَبْقَى شِرَارُ النَّاسِ يَتَهَارَجُونَ فِيهَا تَهَارُجَ الْحُمُرِ فَعَلَيْهِمْ تَقُومُ السَّاعَةُ.) Daß die „schlechten Menschen“ ihre sexuellen Exzesse in dem angenehmen Winde begehn, ist ausschließlich auf das Konto Sch.'s zu setzen, der das Suffix von فِيهَا natürlich zu Unrecht auf رُبَّحًا طَيِّبَةً bezieht. Eine von ihm offenbar übersehene Randglosse in unsrer Ausgabe des Muslim erklärt als: فِي تِلْكَ الْأَزْمَنَةِ أَوْ فِي الْأَرْضِ: فِيهَا, von welchen zwei Deutungen ich der ersten den Vorzug geben würde, — während das Wort im *Musnad* und selbst in der *Fath al-Bārī* XIII, 97 f. vorliegenden Rezension unseres Kapitels des Muslim fehlt. Wenn es bei Damīrī I, 212, 8 (wieder nach Abū Nu'aim) heißt: يَتَهَارَجُونَ تَهَارُجَ الْحُمُرِ فِي الْمَرْجِ, so ist das offenbar nur ein späterer Einfall. Daß sich die Bösewichter ihren geschlechtlichen Orgien öffentlich hingeben, gibt zwar Nawawī z. St. an بِجَامِعِ الرِّجَالِ النِّسَاءَ بِحَضْرَةِ النَّاسِ كَمَا يَفْعَلُ الْحَمِيرُ (ولا يَكْتَرِثُونَ لِذَلِكَ), aber aus der Wendung يَتَهَارَجُونَ تَهَارُجَ الْحُمُرِ selbst geht es keineswegs mit Notwendigkeit hervor, denn تَهَارَجُوا soll nach den Angaben der einheimischen Wörterbücher nichts anderes besagen als تَسَافَدُوا oder تَنَاقَحُوا, also „iniverunt, *alii alias*“ (so Lane s. v.). Das „*alii alias*“, das bekannte Charakteristikum der VI. arab. Verbalform, hätte aber bei Sch. zum Ausdruck kommen, d. h. er hätte übersetzen sollen: „und alle miteinander den Beischlaf vollzieh'n“. Ich bin indessen überzeugt, daß der Satz im ganzen anders aufgefaßt werden muß als es seitens Sch.'s, allerdings in Übereinstimmung mit Nawawī (und der überwiegenden Mehrheit der einheimischen Erklärer) geschehen ist. Von vornherein muß ja befremden, daß man den Propheten nur geschlechtliche Greuel-taten der Sünder der letzten Tage ankündigen läßt. Sodann ist تَهَارَجُوا im Sinne von تَنَاقَحُوا sonst nirgends zu belegen, wie auch das dazu zu erwartende هَارَجَ völlig fehlt. Und vor allem wird man nicht umhin können, unser يَتَهَارَجُونَ تَهَارُجَ الْحُمُرِ (für dessen الْحُمُرِ in zwei Dubletten des Ausspruchs البهائم erscheint; s. Zamaḥṣarī, *Fā'iq*, sub هرج, S. 320, und Ibn al-Aṭīr, *Nihājah*, sub هرج = *L'A* ebd., III, 212, 18) zu dem Ausdruck الْكُرُجِ in Beziehung zu setzen, der in einer ganzen Anzahl von Traditionen in Verbindung mit dem jüngsten Tage erscheint und zwar zur Bezeichnung von blutigen Unruhen, die den Auftakt zu ihm bilden werden. Vgl. Buḥārī I,

1) Nach Damīrī I, 212, 7 f. hat Abū Nu'aim dafür überliefert: رُبَّحًا طَيِّبَةً فَلَا . . . تَدْعُ مُؤْمِنًا وَلَا مُؤْمِنَةً إِلَّا قَبِضَتْ رُوْحَهُ

قال النبي صلعم: لا تقوم الساعة حتى يُقبض العلمُ: (Buch 15, 26): 13 ff. ٢٦٣،  
وتكثر الزلازل وبتقارب الزمان وتظاهر الفتن ويكثر الهرج وهو القتل القتل النج  
قال: (Buch 78, 39): IV, ١٣٢, 9 f. (Buch 92, 25); IV, ٣٨٠, pu. f., ganz ähnlich  
رسول الله: يتقارب الزمان وينقص العمل ويلقى الشئح ويكثر الهرج. قالوا: وما الهرج؟  
قال: القتل القتل (ganz ähnlich IV, ٣٦٨, 8 f., Buch 92, 5, auch I, ٣٣, 13 ff.,  
Buch 3, 24); Sujūṭī, *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḡīr*, mit dem Kommentar des Munāwī,  
Bulaq 1286, I, ٤٣٦, 7 v. u.: أي الفتنة (أيامُ الهرج) أي الفتنة  
(= *L'A* und Sujūṭī, *ad-Durr an-naṭīr*,  
Ibn al-Atīr, *Nihājah*, sub هرج (= *L'A* und Sujūṭī, *ad-Durr an-naṭīr*,  
ebd.): ١٣٨, 3; *L'A* XVI, ١٣٨, 3; بين يدي الساعة هرج: أي قتال واختلاط  
usw.; und beachte auch Ibn Qais ar-Ruqaijāt, An-  
hang 6, 1<sup>1</sup>). Diese enge sachliche Berührung unseres *تهارجوا* mit *الهرج* legt  
für ersteres die Bedeutung nahe: „gegeneinander wüten, in blutigen Unruhen  
gegeneinander tobten“. Diese Bedeutung läßt sich nun auch sonst belegen;  
cf. Abū l-Faraġ, *Ta'rīḥ Muḥtaṣar ad-duwal*, ed. Pocock, 12, ob. (= ed. Sal-  
hani ١٣, unt.; s. Freytag, *Lex.*, sub هرج VI): وفي سنة ستماية لعمر نوح تهارج  
الناس وأباحوا المحظورات وارتكبوا المحارم (von Pocock richtig übersetzt: „Anno  
autem sexcentesimo vitae Noae homines confusis rebus, vetita permiserunt,  
& illicita perpetrarunt“); Baiḍāwī II, ٢١٠, 3 (zu Sure 40, 27): ما يُفسد دنياكم  
من التتار والتتار والتتار; *Muḥīt al-Muḥīt* und Šartūnī, *Aqrab al-mawārid*, sub  
تهارج القوم تهارشوا: هرج; Beaussier, a. a. O.: „تهارج. S'agiter, fermenter  
esprits . . . . . متهارج / En tumulte“; Fagnan, *Additions aux diction-  
naires arabes*, Belot und Hava s. v. usw. Auch hat sie für unsre Stelle  
Zamaḥṣarī angenommen, einer der klügsten Köpfe und besten Philologen der  
gesamten arabischen Literatur, denn wir lesen bei Ibn al-Atīr, *Nihājah*, sub هرج  
(= *L'A* III, ٢١٣, 20), daß er unser *يتهارجون* mit *يتساورون* und bei Sujūṭī, *ad-  
Durr an-naṭīr* ebd., daß er es mit *يتشاورون* erklärt habe<sup>2</sup>). *تساور* und *تتاور*  
sind Synonyma und besagen „aufeinander losspringen, sich aufeinander stür-  
zen, sich gegenseitig angreifen“ u. ä. Vgl. zu *تساور* Lane s. v. und Ibn Hi-  
šām, *Sīrah*, am Rd. von Suhailī, *ar-Rauḍ al-unuf*, Kairo 1332/1914, II, ٢٢١, M.:  
وتساور الناس حتى كاد يكون بين هذين الحيتين من الأوس والخزرج نسر  
(sonst habe ich

١) هرج kommt in dieser Bedeutung nicht selten auch ohne Beziehung auf den jüngsten  
Tag vor, so Muslim VIII, ٢٠٨, 9: قال [النبي صلعم]: العباداة في الهرج كالتجرة إلى  
فإن الإخلال بالشرايع والأعراض عنها مما يوجب: (zu Sure 2, 10): Baiḍāwī I, ٢٤, 20 f.  
وإليه المآب في السلم: Harīrī, *Maqāmāt*, I, ٢٥٥, 2 f.: الهرج والمرج ويخزل بنظام العالم  
وتجىء العصبيّة المفضية إلى: Ibn Haldūn, *Muqaddimah*, Bairut 1900, ١٩٠, 7: والهرج  
أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر: ebd. ١٩٢, 1 f.: الهرج والقتل  
„Tumulte/ . . . . . فيها الهرج“ u. a.

٢) *Fā'iq* ٣٢٥, ob. setzt er es freilich, wohl unter dem Einfluß der vorherrschenden Exegese,  
mit *يتسافدون* gleich.



keine Belege dafür, aber auf allen Stufen des Arabischen ist das dazu gehörige *ساور* c. a. „anspringen gegen, sich stürzen auf, angreifen“ sehr häufig). Zu *تساور*, das bei Freytag, Lane und Dozy fehlt, s. Ibn Hišām, *Sīrah*, ed. Wüstenfeld, ۷۳۴, 12 (= Ṭabarī, *Ann.*, I, ۱۵۲۳, 2): *وتساور الناس حتى كاد<sup>1</sup> ألغ* (s. den Satz in der soeben nach der Kairiner Ausg. von 1332 mitgeteilten Form) und Buḥārī III, ۲۱۹, pu. (Buch 65, 15 = IV, ۴۶, 4. ۱۶۰, 6 v. u.): *فاستتب المسلمون*: (zu *ساور* c. a. cf. Ibn Hišām, *Sīrah*, ۴۶۱, 10: *وثاورته*, wofür *Agānī*<sup>1</sup> IV, ۳۲, pu., in demselben Texte, *فساورته* steht; *Hamāsa* des Buḥturī Nr. 525; *Agānī* XII, ۱۵۱, 24 u. a.).

Ich möchte den Passus also übersetzen: „während die ruchlosen Menschen übrigbleiben, die gegeneinander toben wie (Wild-?) Esel<sup>2</sup>) (besser vielleicht: wie die Tiere); über sie wird der jüngste Tag hereinbrechen“.

**S. 13, Absatz 2.** (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, ۱۹۸, ult. ff. = ed. Kairo 1290, V, ۴۱۷.) Z. 3. Sch.: „Wir haben den getötet, der auf Erden ist; wohlan, laßt uns den töten, der im Himmel ist“. (Arab.: *لقد قتلنا من في الأرض، هلّم فلنقتل*.) Zu übersetzen ist natürlich: „Wir haben die getötet, die auf Erden sind; wohlan, laßt uns nun die töten, die im Himmel sind!“ Daß *من* sehr oft auch pluralisch steht, gehört doch zu den Elementen der arabischen Grammatik! Qazwīnī, a. a. O., ۴۱۷, 22 ff. hat: *فيقول قائلهم: قد فرغنا من أهل الأرض، بقى من في السماء. ثم يهزّ حربته فيرمى نحو السماء . . . . . فيقولون: قد قتلنا أهل السماء.*

**S. 13, Absatz 3.** (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, ۲۰۹, 8 f. = ed. Kairo 1290, V, ۴۲۰.) Sch.: „*Anas*. Der Prophet hat gesagt: ‘Ich und der jüngste Tag, wir sind so wie diese beiden gesandt worden’; — er berichtete: — dabei legte er den Zeigefinger und den Mittelfinger aneinander“. Dazu Anm. 41: „D. h. die Zeitspanne zwischen der Sendung des Propheten und dem Kommen des jüngsten Tages ist nicht größer als der Längenunterschied zwischen den beiden Fingern“. (Arab.: *عن أنس قال: قال رسول الله صلعم: بعثت أنا والساعة*.) Statt des unklaren „— er berichtete: — dabei legte er den Zeigefinger . . . . .“ hätte Sch. etwa schreiben sollen: „*Anas* bemerkte dazu: ‘Dabei legte er (der Prophet) den Zeigefinger . . . . .’“. Die Deutung der Geste des Propheten, die Sch. in der Anm. gibt, beruht auf dem Scholion Nawawī’s: *وأما معناه فقليل: المراد بينهما شيء يسير كما بين الإصبعين في الطول*. Nawawī fährt aber, was Sch. (vielleicht weil er nichts damit anfangen konnte) ignoriert, folgendermaßen fort: *وقيل هو إشارة الى قرب*

1) Wüstenfeld schlecht *كاد*.

2) Zur Beurteilung des Esels durch die Araber s. z. B. den Ausspruch eines Beduinen Damīrī I, ۲۰۰, 17: *الحمار شئنا والعيير عار منكر الصوت لا ترقأ به الدماء ولا تمهر به النساء*. Das aufgeregte Ungestüm und das durchdringende Brähen des Wildesels haben uns zahlreiche arabische Dichter geschildert, am besten wohl Umaiḥah b. Abī ‘Ā’id, *Aš‘ār al-Hudalijīn*, ed. Kosegarten, 92, 27 ff.

المعجَاورة<sup>1)</sup>. Danach würde also die Geste ausdrücken: „Meine Sendung und der jüngste Tag sind so eng benachbart, liegen so nahe beieinander wie die beiden Finger“. Diese Deutung der — im Ḥadīṭ in den mannigfachsten Variationen wiederkehrenden — Tradition scheint mir die natürlichere zu sein, und sie wird auch durch die meisten dieser Variationen bestätigt. Vgl. Muslim VIII, ۲۰۸, 12 ff.; Buḥārī IV, ۲۳۱, 14 ff. (Buch 81, 39) und vor allem Kommentarstellen wie *Fath al-Bārī* XI, ۲۹۹, 10 v. u. ff. (zu Buḥārī IV, ۲۳۱, 4 v. u.): قوله [بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ] وَيُسِيرُ بِاصْبَعِيهِ فَيَمُدَّهُمَا فِي رَوَايَةٍ: سفیان: «وَقَرَنَ بَيْنَ اصْبَعِيهِ السَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى». وفي رواية فُضِّلَ بِنِ سَلِيمَانَ وَيَعْقُوبُ: «بِالْوَسْطَى وَالَّتِي تَلِي الْإِبْهَامَ». وللإِسْمَاعِيلِيِّ: «وَجَمَعَ بَيْنَ اصْبَعِيهِ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا شَيْئاً». وفي رواية أَبِي ضَمْرَةَ: «وَضَمَّ بَيْنَ اصْبَعِيهِ الْوَسْطَى وَالَّتِي تَلِي الْإِبْهَامَ وَقَالَ: مَا مَثَلِي وَمَثَلُ السَّاعَةِ إِلَّا كَفَرَسَى رِهَانٍ». ونحوه في حديث بُرَيْدَةَ بلفظ «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ، إِنَّ كَادَتْ لَتَسْبُقَنِي». أخرجه أحمد والطبري وسنده حسن. وفي حديث المستورد بن شداد: «بُعِثْتُ فِي نَفْسِ السَّاعَةِ، سَبَقْتُهَا كَمَا سَبَقَتْ هَذِهِ لِهَذِهِ» لِاصْبَعِيهِ السَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى. أخرجه الترمذی والطبري. وقوله في نفس بفتح الفاء وهو كناية عن القُرْبِ أَيْ بُعِثْتُ عِنْدَ تَنَقُّسِهَا. ومثله في حديث أَبِي جَبْرِه الأَنْصَارِيِّ النَّخ<sup>2)</sup>.

S. 13, Absatz 4. (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, ۲۰۹, 10 ff. = ed. Kairo 1290, V, fro.) Sch.: „*‘Ā’iṣā*. Als die Beduinen zum Propheten kamen, fragten sie ihn, wann der jüngste Tag kommen würde. Da blickte (der Prophet) auf den jüngsten unter ihnen und sagte: ‘Wenn dieser weiter lebt und noch nicht zu hohem Alter gekommen ist, kommt euer jüngster Tag über euch‘. (Arab.: عن عائشة قالت: كان الأعراب إذا قدموا على رسول الله صلعم سألوه عن الساعة متى الساعة. فنظر إلى أحدث إنسان منهم فقال: إن يعيش هذا لم يدركه الهرم قامت الساعة. Übersetze: „*‘Ā’iṣāh*. Die Beduinen pflegten, wenn sie zum Propheten kamen, ihn zu fragen, wann der jüngste Tag kommen werde. Dann blickte er den jüngsten unter ihnen an und sagte: ‘Falls dieser am Leben bleibt, wird er nicht zu hohem Alter gelangen, bevor der jüngste Tag über euch hereinbricht‘. Daß Sch. die Syntax der Ausdrucksweise . . . . . كان إذا, die der Student im ersten oder zweiten Studiensemester lernt, nicht kannte, ist arg. (Vgl. die Gestalt, in der die Tradition Buḥārī IV, ۲۳۳, 10 ff., Buch 81, 42, vorliegt: عن عائشة قالت: كان رجال من الأعراب جفاة يأتون النبي صلعم فيسألونه متى الساعة. فكان ينظر إلى أصغرهم فيقول: إن يعيش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم.) Arg ist es auch, daß er, um mit der Konstruktion des Satzes

1) Druck falsch المعجَاورة, das am Rd. der Istanbuler Ausgabe des Muslim gedankenlos nachgedruckt worden ist. Richtig wieder المعجَاورة in der Kair. Ausg. des Kommentars Naw.’s von 1293, X, ۴۹۷, ult.

2) Gut Houdas in seiner Buḥārī-Übersetzung, IV, 296, Anm. 1: „Mot à mot: «ces deux-ci», le Prophète montrant ses deux doigts, l’index et le médius, geste dont les Arabes se servent pour dire «en même temps», «ensemble». D’ordinaire on frotte légèrement les deux doigts l’un contre l’autre“.

ان يَعْشُ . . . . . ساعتكم fertig zu werden, dem konditionalen ان kurzerhand auch temporale Bedeutung gibt<sup>1)</sup>. Wieder würde er, hätte er sich die Zeit gegönnt im Muslim ein paar Zeilen weiter zu lesen, aus den dort aufgeführten Dubletten zu unsrer Tradition Konstruktion und Sinn des Satzes mühelos erschlossen haben. Er lautet dort nämlich ٢٠٩, 15 f.: لا يُدْرِكُهُ أَنْ لا يَعْشُ هَذَا الْغُلَامُ فَعَسَى أَنْ لا يُدْرِكُهُ; Z. 19 f.: هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْوَهْمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ; und ٢١٠, 2: هَذَا فَلَنْ يُدْرِكَهُ الْوَهْمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ.

S. 87, Nr. IV, 20, a. (Schon übersetzt von Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, S. 161.) Sch.: „Wer Muḥammad gesehen hat, sah ihn am Morgen kommen und am Abend gehen [Anm. 468: „D. h. er arbeitete den ganzen Tag“]; er legte weder Ziegel auf Ziegel noch Rohr auf Rohr [Anm. 469: „D. h. er beschäftigte sich nicht mit der Errichtung von Bauten; vgl. oben S. 16 Nr. 2“], eine Fahne war ihm gegeben worden, und er eilte mit ihr dahin . . . . . Wobei bleibt ihr stehen, während die besten unter euch davongeeilt und euer Prophet dahingegangen ist und ihr von Tag zu Tag schlechter werdet? Öffnet die Augen, öffnet die Augen!“ (Das arab. Original<sup>2)</sup>: من رأى محمدًا صلعم فقد رآه غاديًا راثمًا لم يضع لبنه على لبنه ولا قصبه على قصبه رفع له علم فشمر به . . . على م تعرجون وقد أسرع بنخياركم وذهب نبيكم صلعم . . . العيان العيان Massignon: „Ceux qui ont vu Moḥammad l'ont vu s'en venant dès l'aube, s'en retournant dès le crépuscule, ne posant ni brique sur brique . . ., ni bambou sur bambou . . . [= ne bâtissant ni mur ni haie]. Un Signal avait été élevé devant lui, et il se hâtait vers cela . . . . . Vers quoi vous égarez-vous? Déjà les meilleurs d'entre vous ont pris les devants, votre Prophète s'en est allé, et vous, chaque jour, vous devenez plus vils! Ouvrez l'œil! ouvrez l'œil!“ — Andre Fassungen des Spruches finden sich Ġāḥiḥ, *al-Bajān wa-t-tabjīn*, Kairo 1311, II, ٨٨, 9 ff., Ibn Qutaibah, *Ujūn al-aḥbār*, ed. Kairo 1343/1925—1346/1928, II, ٣٤٤, 8 ff., Ġazālī, *Iḥjā'*, ed. Kairo 1302/3, IV, ٤١٩, ob., Pseudo-Ibn al-'Arabī, *Muḥāḍarat al-abrār*, Kairo 1305, I, ٤٤, unt. und an zwei andern, von Ritter in seinem Aufsätze *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Ḥasan al-Baṣrī* (Islam XXI, 1 ff.) S. 5 namhaft gemachten Stellen.

Das Fragment wird zu übersetzen sein: „Wer Muḥammad gesehen hat, der hat ihn früh und spät (d. h. jederzeit) (ungehindert durch irgendwelches Zeremoniell) gesehen. Er legte nicht Ziegel auf Ziegel noch Rohr auf Rohr (zum Bau von anmaßenden, für ein dauerndes Leben in dieser Welt bestimmten

1) Wer der arabischen Grammatik noch so unsicher gegenübersteht, der sollte es besser unterlassen, Gelehrten, die ihn an Reife, Kenntnissen und Gewissenhaftigkeit überragen, in überheblichem Tone „Fehler elementar sprachlicher Art“ vorzuwerfen (s. *Der Islam*, XX, 267).

2) Die arabischen Texte in Massignon's *Recueil* zeigen leider durchweg eine recht saloppe Gestalt. Ich lege sie hier, soweit ich sie anziehe, in verbesserter Orthographie vor, natürlich ohne sie zunächst materiell zu ändern.

Häusern). Ein Wegzeichen erschien in der Ferne vor seinen Blicken und er eilte darauf zu . . . . . Wobei haltet ihr euch noch auf, nachdem die besten von euch eilends davongeführt worden sind und euer Prophet dahingegangen ist, während ihr jeden Tag schlechter werdet? Gott bewahre euch, Gott bewahre euch!“

<sup>1)</sup> غَادِيًا رَائِحًا ist wieder ein Ausdruck per merismum. (Sieh meinen Aufsatz „Ausdrücke per merismum“, *Streitberg-Festgabe* 46 ff.) Er ist gleichwertig mit Wendungen wie غُدُوًا وَعَشِيًّا *Koran* 40, 49, بُكْرَةً وَعَشِيًّا ebd. 19, 21. 63, بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ ebd. 7, 204. 13, 16. 24, 36, بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ebd. 40, 57, وَالْإِشْرَاقِ ebd. 30, 17 usw. Man vgl. Sätze wie Ġarīr, *Dīwān*, II, ٩٨, pu. (= Sīrāfī, in Jahn's *Sībawaih-Übersetzung*, I, 2, S. 28): „und den ich abends und morgens (d. h. den ganzen Tag über) nicht sah“; *Koran* 30, 16: فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ „Und lobpreiset Gott abends und morgens (d. h. zu jeder Tageszeit)!“; al-'Abbās b. al-Aḥnaf, *Dīwān*, ١١٦, 3 v. u.: „abends und morgens (d. h. den ganzen Tag) brennt er vor Liebe“ (s. Hell, *Islamica*, II, 282) usw. usw. Daß der — an sich ja zweifellos mehrdeutige — ganze Satz *غَادِيًا رَائِحًا* tatsächlich den in meiner Übersetzung angegebenen Sinn hat, bestätigt m. E. aufs beste folgende von Ritter, a. a. O., 49, aus der *Hiljah* des Abū Nu'aim und dem *Muhtār* des Ibn al-Atīr mitgeteilte Stelle: أما والله ما كان [محمدٌ صلعم] يُغْدَى عليه بالجفان ولا يُرَاح ولا يُغْلَقُ دونه الأبواب ولا يقوم دونه الحاجبة. كان يجلس بالارض ويوضع طعامه على الارض الريح — Zum Sinn des Satzes *لم يضع لبنه الريح* vgl. Ġazālī, *Ihja'*, IV, ٤٣١, M. (am Ende von Kap. IV des Buches «ذكر الموت وما بعده»): ولم يترك [رسولُ الله صلعم]: «ذكر الموت وما بعده»: لم يضع لبنه الريح ولا لبنة على لبنة ولا وضع قصبه على قصبه. ففى وفاته عبرة تامة الريح ثم لقي [أبو ذر] ابا هريرة فالتزمه وقال: مرحباً بأخى! فقال ابو ذر: إليك عنى! هل كنت عملت لهؤلاء؟ قال: نعم. قال: هل تناولت فى البناء او اتخذت زرعاً او ماشية؟ قال: لا. قال: انت اخى انت اخى<sup>2)</sup> ودخل ابو الدرداء رضى الله عنه الشام. فقال: يا أهل الشام اسمعوا قول أخ ناصع! فاجتمعوا عليه. فقال: ما لى أراكم تبنون ما لا تسكنون وتجمعون ما لا تأكلون؟ ان الذين كانوا قبلكم بنوا مشيدا وأملوا وبعيدا وجمعوا كثيرا فأصبح أممهم غرورا وجمعهم نُبورا ومسكنهم قبورا

1) So auch Ibn Qutaibah a. a. O., während Ġāḥiḡ a. a. O. und Ġazālī, *Ihja'*, ed. Kairo 1302/03, IV, ٤١٩, 3 (nach diesem Drucke zitiere ich hier stets den *Ihja'*, sofern ich nichts andres bemerke; = ed. Kairo 1296, IV, ٤٤٧, M. = Murtaḡā, *Šarḡ asrār al-Ihja'*, Kairo 1311, X, ٢٥٧, 8 und Rand, M.) *غَادِيًا رَائِحًا* haben.

2) Vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 138.

folgende zwei die hier vorliegende Geistesverfassung dieser alten muslimischen Frommen besonders deutlich veranschaulichende Ḥadīṭe: Sujūṭī, *al-Ġāmi' aṣ-ṣaġīr*, mit dem Kommentar des Munāwī, sub **كُلُّ بِنَاءٍ وَبِأَلٍ**: كل على صاحبه يوم القيامة (إلا مسجداً) او نحوه مما بُنِيَ بقصد قُرْبَةٍ الى الله كمدْرسة ورباط. واستغنى في خبر آخر: ما لا بدّ منه لحاجة الانسان . . . . . (كُلُّ بُنْيَانٍ وَبِأَلٍ على صاحبه) يوم القيامة (إلا ما كان هكذا وأشار بكفه) أى إلا شيئاً قليلاً بقدر الحاجة (Muḥammad al-Ḥifnī's Glosse zu Sujūṭī's Werke, am Rande von 'Azīzī's Kommentar, bemerkt zu den zwei Traditionen: قوله وَبِأَلٍ: أى عذاب أى إلا إن كان بقدر حاجته لأجل ستره أو وقاية اللصوص وكذا نحو المسجد بخلاف من وسّع في الدنيا زيادةً على ذلك. ولذا قدم الناس يزدحمون على درجة الحسن للصدور اليه فوقعت فزجرهم ولده فمَنَعَهُ عنهم وقال: ما معناه؟ لو كانت الدنيا دار بقاء لَاتَّخَذْتُ لَكُمْ بِنَاءً تَصْعَدُونَ عَلَيْهِ وَأَعْتَمُّ بِالاجْتِمَاعِ بِكُمْ، أى لكن الدنيا ليست دار بقاء. ومَرَّ عَلَى بَيْتٍ مَبْنِيٍّ فَقَالَ: ما معناه؟ انّ هذا لا ينبغى فأنه عمّر دنياه وأخرب آخرته وعزّته أهل الدنيا ومقتته أهل السماء، أى بغضته الملائكة، وقد بُنِيَ لسيّدنا نوح خُصٌّ فنظر اليه وقال: هذا كثير على من يموت Man beachte auch das adversative ولكن, das bei Ġazālī, *Iḥjā'*, IV, ٤١٩, 4 in unserm Texte vor رُفِعَ steht: Es reizten ihn nicht die Dinge dieser Welt, vielmehr sah er in der Ferne ein Wegzeichen und eilte darauf zu<sup>1)</sup>. Mit Sch.'s Erklärung des Satzes لم يضع لبنة الآخ لم in Anm. 469: „Er beschäftigte sich nicht mit der Errichtung von Bauten; vgl. oben S. 16 Nr. 2“ läßt sich nichts anfangen. Einmal nämlich widerspricht sie, so wie sie dasteht, den notorischen geschichtlichen Tatsachen, daß der Prophet, ganz abgesehen von den Hütten seiner Frauen, die Moschee von Medina und vielleicht auch die von Qubā' gebaut hat. (Ich verweise hierzu kurz auf die sehr sorgfältigen Ausführungen Pedersen's in Art. *Masdjid* der *Enz. d. Islām.*) Und zweitens wäre ihr Hinweis auf S. 16 Nr. 2 selbst dann unverständlich, wenn Sch. die betr. Stelle richtig wiedergegeben hätte. Er hat sie aber auch mißverstanden. Sie lautet arabisch: [فَأخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَةِ السَّاعَةِ. قَالَ: . . . .] وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءً: الشاء يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ. Dafür hat Sch.: „[‘Gib mir Nachricht über die Anzeichen des jüngsten Tages’. Da antwortete der Prophet: ‘Sie bestehen darin, daß . . . .] und daß man die Unbeschuhnten, Nackten, Armen und Schafhirten sich lange mit dem Errichten von Bauten beschäftigen sieht““. Er hätte aber übersetzen sollen: „und daß man die Barfüßigen, die Nackten, die Armen, die Schafhirten sich gegenseitig in der Errichtung von Bauten überbieten sieht“. Vgl. Taftāzānī's *Šarḥ al-Arba'īn an-Nawawījah*, Tunis 1299, ٤٨, unt.: . . . يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ) يَتَفَاخَرُونَ فِي ارْتِفَاعِهِ وَيَتَفَاخَرُونَ فِي حُسْنِهِ . . . . . ومعناه أنّ أهل البادية وأشباههم من أهل الغافة . . . . . يَبْنُونَ الْقُصُورَ

1) Wichtig für das Verständnis dieser Dinge jetzt Ritter, a. a. O., 42 ff.

المرتفعة وَيَتْبَاهُونَ بِهَا. فهو إشارة الى تقلب الأراذل وتذلل الأشراف وتوَلَّى الرئاسة المرتفعة وَيَتْبَاهُونَ بِهَا. und entsprechend äußert sich Nawawī, *Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, zu der Tradition (ed. Kairo 1290, I, v<sup>9</sup>, M. = ed. Kairo 1293, am Rande von Qaṣṭallānī's *Iršād*, I, 213, unt.), ferner 'Asqalānī, 'Ainī und Qaṣṭallānī zu der parallelen Tradition des Buḥārī, Buch 2, Kap. 37<sup>2</sup>), u. a., und höchstwahrscheinlich nicht anders der Kommentar der von Sch. benutzten (mir nicht zugänglichen) Ausgabe der *al-Arba'ūn an-Nawawīyah*. (Sieh zu *تَطَاوَل* „sich gegenseitig zu überbieten suchen, um den Vorrang streiten, miteinander wetteifern“ u. ä. auch die großen einheimischen Wörterbb. und Lane und vgl. oben S. 37, 6 v. u.). — Die richtige Bedeutung von *رُفِعَ لَهُ عِلْمٌ* hätte Sch. wieder mühelos aus Lane, sub *رفع* 1, ersehen können: *رُفِعَ لِي الشَّيْءُ* [The thing was, as it were, raised into view, i. e. it rose into view, to me;] *I saw the thing from afar.* (TA.)“, auch aus Dozy s. v. Die Ausdrucksweise ist gar nicht selten, und man muß sich wundern, daß sie Sch. unbekannt war. Cf. Mubarrad, *Kāmil*, 132, 6: *وَرُفِعَتْ لَهُ أَعْلَامُ الْمَاءِ*; ebd. 278, 18: *فَرُفِعَ لِي*; *فَرُفِعَ لَهُمَا مِصْبَاحٌ*; Tabarī, *Ann.*, I, 2743, 7: *بَيَّتُ حَرِيدٌ فَقَصَدْتُهُ*; *أَمْ رُفِعَتْ لِعَيْنِكَ*: 919, 9\*; ebd. 919, 9: *إِذْ رُفِعَتْ لَهُمْ مَدِينَةٌ مَتَهَدِّمَةٌ*; ebd. 919, 9: *إِذْ رُفِعَتْ لَهُمْ مَدِينَةٌ مَتَهَدِّمَةٌ* (von 'Adī b. ar-Riqā') usw. usw. — Für *فَشَمَّرَ بِهِ* bei Massignon ist mit Ritter's *Hiljah*-Hss. (s. a. a. O. 5) *فَشَمَّرَ لَهُ* zu lesen (cf. Ḥarīrī, *Maqāmāt*, I, 36, 2: *ثُمَّ شَمَّرَ لِلانْفِئَاءِ*; ebd. 12, 4: *ثُمَّ شَمَّرَ لِلحَرْبِ* u. a.) oder mit Ġāḥiḏ, Ibn Qutaibah und Ġazālī, II. cc., *فَشَمَّرَ إِلَيْهِ*. — Zu trop. *عَرَجَ* c. *على* „sich bei etwas aufhalten, sich um etwas kümmern“ u. ä. vgl. außer den Wörterbb. Jāqūt, *Geogr. Wb.*, III, 230, 5: *وَلَا يَعْجَجُ عَلَى هَذَا الْبَيْتَةِ*; Wāḥidī, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, 4, 9: *غَيْرَ عَادِلٍ إِلَى مَا لَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَلَا يَعْجَجُ عَلَيْهِ*; Ḥarīrī, *Maqāmāt*, II, 449, Schol. 3 v. u.: *فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سَيِّبُوبِهِ بَلَغَتْهُ هَذِهِ اللُّغَةُ وَلَمْ يَقْبَلْهَا وَلَا عَرَجَ عَلَيْهَا لِشُدُودِهَا أَوْ لَمْ تَبْلُغْهُ*; Amari, *Bibl. arabo-sicula*, 303, 2 f.: *هَرَبَ مِنْ بَهَا . . . فِي الْبَحْرِ وَأَمَّ يَعْجَجُوا عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَمْوَالِهِمْ*. — Für *العيان العيان* hat H. Wahitaki *Islamica* V, 475 (in seinem Aufsatz „Verbesserungen u. Bemerkungen zu Massignon's 'Recueil . . . . .'“) *العيان العيان* vorgeschlagen, natürlich im Sinne von *العيان بالله العيان بالله* „Nehmt eure Zuflucht zu Gott, nehmt eure Zuflucht zu Gott!“ = „Gott bewahre euch, Gott bewahre euch!“ Diese Lesung findet sich tatsächlich in

1) Wir haben hier wieder zwei Fälle der von mir *Islamica* V, 372, Anm. 1 und 491 f. behandelten Konstruktion *ضَرَبَ عَمْرُو زَيْدٌ*.

2) Houdas übersetzt das hier stehende *تَطَاوَل . . . فِي الْبُنْيَانِ* „[les obscurs pasteurs de chameaux] se vautreront dans les palais“!

manchen *Hiljah*-Hss. (s. wieder Ritter a. a. O.<sup>1)</sup>), und sie scheint mir hier durchaus am Platze zu sein. العيان kann natürlich nicht, wie Sch. und Massignon wollen, „Öffnet die Augen!“ bedeuten. عاين, stets transitiv, heißt: 1. „etwas mit eigenen Augen sehen, jemand unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht sehen“, oder 2. „etwas (Bedrohliches) vor Augen sehen“; es berührt sich also nahe mit شاهد. Cf. zu 1.: *Naqā'id Garīr wa-l-Farazdaq* I, 19, 12: عاينت القوم, 20, 8: عاين جيفته, 10: عاين بجيرا (der Text auch bei Wright, *Reading-Book*, 19 f.); Ṭabarī, *Tafsīr*, 1. Ausg., XXX, 203, 8 (zu Sure 114, 4): ما أعاينه من; Wāhidī, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, 20, ult.: الممدوح; Ibn Hišām, *Sīrah*, 120, 1 (= Nöldeke-Müller, *Delectus*, 69, 7)\*; Abū Nuwās, Kairo 1898, 224, 13 (wo أفدو für اقدو zu lesen ist); Ġazālī, *Iḥjā'*, IV, 441, 12; Baiḍāwī I, 7, 16. 70, 24. 124, 13 f. 143, 11. 147, 14. 155, 24. 176, 18\* (zu Sure 1, 4. 2, 52. 262 *lis.* 285. 3, 11. 39. 131) usw. — zu 2.: Ibn al-Aṭīr, *Chron.*, VIII, 485, 14: فعاينوا الملك; *Les voyages de Sind-Bād*, ed. Langlès, v., 7 f.: حتى عاينت منه الموت usw. — Der Inf. عيان bezeichnet in der mystischen Literatur das unmittelbare Schauen Gottes. Vgl. Hujwīri, *Kashf al-maḥjūb*, transl. by Nicholson, 356. 370. 373; *Selected Poems from the Dīwānī Shamsi Tabrīz*, ed. and transl. by Nicholson, 264; R. Hartmann, *al-Kuschairīs Darstellung des Šūfītums*, 73; Baiḍāwī I, 7, 12 (zu Sure 1, 4): والترقى من البرهان الى المنعم عليهم: (zu Sure 4, 71): العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود الخ هم العارفون بالله وهؤلاء إما أن يكونوا بالغين درجة العيان او واقفين في مقام الاستدلال والبرهان. والأولون إما أن ينالوا مع العيان القرب بحيث يكونون كمن رأى الشيء قريباً الخ وهم الانبياء الخ usw. Da aber al-Ḥasan al-Baṣrī kein Šūfī war, so darf man natürlich auch keinen derartigen mystischen Terminus bei ihm voraussetzen. Auch der Gedanke verbietet sich wohl, daß der Verfasser der *Hiljah* oder einer seiner Gewährsmänner العيان العيان im mystischen Sinne (also in der Bedeutung „Denkt an das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, denkt an das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht!“) dem Spruche Ḥasan's angehängt hätte, so daß dieses also die richtige Lesart der *Hiljah* bilden und العياد العياد nur daraus verlesen sein würde.

**S. 87, Nr. 20, b.** (Schon von Massignon, *Essai*, 170 f. übersetzt.) Sch.: „Menschenkind, deine Religion, deine Religion! Sie ist dein Fleisch und Blut. Menschenkind, der du gefräßig, gefräßig bist, in einem Gefäße sammelst, sammelst, mit einem Verschlusriemen zubindest, zubindest, auf sanften Tieren reitest und dich weich kleidest! Allāh erbarme sich eines Menschen, den nicht in die Irre führt, was er bei der Mehrzahl der Leute sieht. . . . . Menschenkind, es ist auf dich abgesehen und

1) Ritter äußert sich hier auch, und zwar m. E. zutreffend, zu der bei Ibn Qutaibah und Pseudo-Ibn al-'Arabī, z. T. auch bei Ġāḥiḥ, vorliegenden Fassung der zweiten Hälfte unsres Spruchs: وقد أُسرِعَ بخياركم فماذا تنتظرون! المعايينة؟ فكان قد

hüte dich, daß es noch mehr werde!“ *Islamica* V, 221 ff. 363 ff. habe ich eingehend gezeigt, daß der wirkliche Sinn der drei ersten und des letzten Satzes des Fragments ist<sup>1)</sup>: „Menschenkind, denke an deine Religion, denke an deine Religion, denn sie ist dein Fleisch und Blut! Menschenkind, du frißt beständig, sammelst in Behältern und schnürst ein in Verschlußbänder! Du reitest stets auf lenksamen Tieren und trägst weiche Kleider!“<sup>2)</sup> . . . . . Menschenkind, dich geht dies an und um dich handelt es sich!“ Hier möchte ich nur noch nachtragen, daß auch der vierte Satz bei Sch.: „Allāh erbarme sich eines Menschen, den nicht in die Irre führt, was er bei der Mehrzahl der Leute sieht“ (arab.: *رحم الله رجلا لم يغرّه ما يرى من كثرة الناس*; Mass.: „Dieu fasse miséricorde à l’homme que n’ébranle pas ce qu’il voit faire par la multitude!“) nicht in Ordnung ist. Er besagt in Wirklichkeit: „Gott erbarme sich eines Mannes, den die große Menschenmenge, die er sieht, nicht zu falscher Sicherheit verleitet!“<sup>3)</sup> *غَرَّ* bedeutet nicht „in die Irre führen“, sondern „durch falschen Schein betören, zu falscher Sicherheit und Sorglosigkeit verführen“ u. ä. (Es wird Zeit, daß man auch im Arabischen anfängt auf die spezifische Färbung des Sinnes der Wörter genauer zu achten!) *من* steht hier *لِلْبَيَانِ* (vgl. z. B. den ganz ähnlich gebauten Satz *Buḥārī* III, ۴۱۴, 14, Buch 67, 10: *كأجود ما انت راء من الإبل* „gleich den besten Kamelen, die man sehen kann“). Und *كثرة* heißt in gutem Arabisch nicht „Mehrzahl“, sondern „große Zahl, Vielheit, Menge“. Vgl. *Koran* 9, 25: *كثرتكم* „eure große Menge“, 5, 100: *كثرة الخبيث* „die Menge des Schlechten“; *Muqaddasī, Bibl. Geogr. Arab.* III, 2. Ausg., ۱۹۸, 11 f.: *وكنت يوماً أمشى على الساحل وأتعجب من كثرة المراكب الراسية والسائرة*; *Baidāwī* I, ۱۰۸, 4. ۱۰۹, 5 f. ۱۹۲, 15; die grammatischen Termini *جمع الكثرة* und *بناء الكثرة* (= *بناء التكنير*, Bezeichnung der II. Verbalform) usw. usw. „Die Mehrzahl der Leute“ würde *أكثر الناس* heißen. So *Koran* 2, 244. 7, 187. 11, 20. 12, 21. 38. 40. 68. 103 u. ö. Vgl. noch *أكثر المسلمين* „die meisten Muslime“ *Baid.* I, ۴۷, 19, *أكثر العرب* ebd. ۱۰۸, 3, *أكثرهم* ebd. ۱۱۳, 3 usw. usw. Bei Ibn al-Ġauzī, *al-Ḥasan al-Baṣrī*, ۶۵, M. folgen auf den Satz *وتموت وحدك . . . . . وتحاسب وحدك* noch folgende

1) Einige Sätze dieses Fragments finden sich, anders redigiert, bei Ibn al-Ġauzī, *al-Ḥasan al-Baṣrī, ādābuhū, ḥikamuhū* usw., Kairo 1350/1931, ۶۵, M. Der erste Satz hat dort befremdlicher Weise folgende, offenbar irrtümliche Gestalt: *ابن آدم! ذنبك ذنبك فأتما هو لحمك ودمك.*

2) Ritter stellt a. a. O. S. 45, Anm. 4 fest, daß die sehr gute und alte *Hiljah*-Hs. Feizullah 1435 hier ausdrücklich *لُبوس* vokalisiert. Danach würde das Verb *لَبَسَ* doch einen Infinitiv *لُبوس* entwickelt haben — wie ich das zunächst, ohne meine lexikalischen Sammlungen zu befragen, angenommen hatte (s. *Islamica* V, 213, unt.). Für den Sinn der Stelle ist es aber ganz gleichgültig, ob man *لُبوس* oder *لُبوس* (und entsprechend *رُكوب* oder *رُكوب*) liest.

3) Freier Ritter a. a. O. S. 6 und 16: „Gott erbarme sich eines Mannes (Wohl dem Manne), der sich nicht dadurch täuschen läßt, daß er so viele Menschen um sich sieht!“



Aussagen: ابن آدم! لو أن الناس كلهم أطاعوا الله وعصيت أنت لم تنفعك طاعتهم، ولو عصوا الله وأطعت أنت لم تضرّك معصيتهم.

**S. 87, Nr. 20, c.** (Schon von Mass., *Essai*, 173 f. übersetzt.) Am Anfang. Sch.: „Wenn der herrschende Gedanke bei meinem Diener die Beschäftigung mit mir ist“. (Arab.: إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بى; Mass.: „Du moment que la préoccupation dominante, en mon serviteur, . . . .“) Übersetze einfach: „Wenn mein Diener sich vorwiegend mit mir beschäftigt“. — In der Mitte. Sch.: „und ich (Gott) werde zu einem Merkzeichen vor seinen Augen [Anm. 471: „Oder vielleicht: zu einer Manifestation“<sup>1)</sup>]“. (Arab.: وصرت معلّمًا بين عينيه; Mass.: „et Je deviens un ensemble de repères (*ma'álimá* [sic!]) devant ses yeux“. ) Lies mit Wahitaki a. a. O. 475 *وصيرت معلّم* und übersetze: „und ich setze Wegzeichen, Merkzeichen vor seine Augen“. — Daß dieser Text nicht, wie Sch. Anm. 472 (nach Mass., *Essai*, 173) angibt, einen *hadīṭ qudsī* Ḥasan's bilden kann, zeigt Ritter, a. a. O. S. 6.

**S. 88, Nr. 20, d.** (Schon von Mass., *Essai*, 174 übersetzt.) Sch.: „Allāh hat Diener wie denjenigen, der die für das Paradies Bestimmten (schon) ewig im Paradies und die für die Hölle Bestimmten (schon) in der Hölle gestraft gesehen hat; ihre Herzen sind aufbewahrt, ihre Übel (ihnen gegenüber) wirkungslos . . . . .; sie sind kurze Tage hindurch geduldig wegen einer folgenden langen Ruhe; in der Nacht . . . . .; am Tage sind sie weise, gelehrt, gottesfürchtig und so, als wären sie ein Feuerstein; wenn man auf sie blickt, könnte man sie für krank halten — sie sind aber nicht krank — oder für verwirrt — und wirklich sind sie von dem Gedanken an das Jenseits tief ergriffen“. (Arab.: إن لله تعالى عبداً كمن رأى أهل الجنة في الجنة مختلفين، وكمن رأى أهل النار في النار معدّيين، قلوبهم مخزونة وشورورهم<sup>2)</sup> مأمونة . . . . . صبروا أياماً قصاراً<sup>3)</sup> لعقب راحة طويلة أمّا الليل نصّانة . . . اقدامهم، . . . . . وأمّا النهار فتحكماء علماء اتقياء<sup>4)</sup> كأنهم القداح ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض او خولطوا وقد خالط القوم من ذكر الآخرة امر<sup>5)</sup> عظيم; Mass.: „Il y a des serviteurs de Dieu qui voient déjà les élus en Paradis pour toujours, et les damnés en Enfer suppliciés; leurs cœurs sont contrits, leurs maux sont sans trouble . . . . . Ils endurent leurs jours avec patience, les sachant proches du terme, comme un long repos. Quant à la nuit, ils la passent silencieusement attentifs . . . levés (pour prier) . . . . . Durant la journée, ils se montrent sages, savants, pieux, expérimentés. Celui qui les examine les prend pour des malades, mais ce ne sont pas là des malades. Oū, s'ils sont atteints d'une affection, c'est celle de la vie future, méditée, qui les

1) So nach Pedersen, *OLZ* 1931, Sp. 199, M.

2) So ist natürlich mit Mass. selbst, *Essai* 174, und mit Sch. für *وسرورهم* in Mass.'s Texte zu lesen.

3) So lesen mit Recht Sch, und Wahitaki, a. a. O., 475 für Mass.'s *قصار*.

4) Nach Ritter a. a. O. 7 und 48 haben die Hss. in Wirklichkeit *فحكماء علماء برة اتقياء*.

5) Mass. *امرء*, das offenbar nur ein Druckversehen ist.

a atteints profondément“.) Ich übersetze den Ḥadīṭ: „Gott hat Diener, Leuten gleich, die die Paradiesesbewohner mit ewigem Leben beschenkt im Paradiese, und Leuten gleich, die die Höllenbewohner mit Strafen gepeinigt in der Hölle gesehen haben (d. h. Diener, die sich so geben, als hätten sie bereits die Paradiesesbewohner . . . . . und die Höllenbewohner . . . . . gesehen). Ihre Herzen sind voll Trauer, und Böses ist von ihnen nicht zu befürchten . . . . . Sie übten kurze Tage hindurch Geduld im Hinblick auf das nachfolgende Entgelt einer langen Ruhe. In der Nacht treten ihre Füße nebeneinander (zum Gebet) an . . . . Am Tage sind sie sanftmütig, wissend, fromm, gottesfürchtig. Sie sind (mager — oder zuverlässig?) wie Lospfeile. Wer sie anblickt, hält sie für krank; die Leute haben aber keinerlei Krankheit; — oder für geistesgestört; und wirklich haben die gewaltigen Dinge, die man vom Jenseits berichtet, die Leute aus dem Gleichgewicht gebracht“.

Zu „wie denjenigen, der . . . . . gesehen hat“ (arab. كَمَن رَأَى النَّعْمَ) bemerkt Sch. Anm. 472a, im Anschluß an Pedersen, a. a. O., Sp. 199: „Der Prophet ist gemeint; Anspielung auf eine bekannte Tradition“. Pedersen hatte einen Ḥadīṭ im Auge, in dem der Prophet behauptet haben soll, er habe während eines aus Anlaß einer Sonnenfinsternis von ihm verrichteten Gebets das Paradies und die Hölle gesehn. (S. die Liste der wichtigsten Spielarten dieses Ḥadīṭ bei Wensinck, *Handbook of Early Muhamm. Tradition*, s. v. *Eclipse*.) Aber مَنْ in كَمَن ist offenbar nicht determiniert (للْعَرْمَدِ = موصولة), sondern indeterminiert (موصوفة), und bedeutet daher nicht „derjenige, welcher“, sondern „einer, der“ oder hier vielmehr pluralisch „Leute, die“. Entscheidend ist die unten S. 44, 12 v. u. ff. mitgeteilte Dublette in Ibn al-Ġauzī's *al-Ḥasan al-Baṣrī* (فَوَلِمَ يَعْمَلُونَ مَا رَأَوْا النَّعْمَ). Die Auffassung von Pedersen und Sch. dürfte sich aber auch inhaltlich verbieten, denn daß Ḥasan Fromme in der Weise, wie beide Gelehrte es hier annehmen, dem Propheten gleichgesetzt hätte, scheint mir wenig wahrscheinlich<sup>1</sup>). — Für مَحْزُونَةٌ مَحْزُونَةٌ ist قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ zu lesen. (Mass. gut: „leurs cœurs sont contrits“.) Zu der großen Rolle, die in Verbindung mit der Furcht vor dem Tage des Gerichts die Traurigkeit bei Ḥasan spielt, vgl. jetzt Ritter a. a. O. S. 14 ff. Zu der religiösen Traurigkeit der alten frommen Ultras im allgemeinen s. noch Abū l-Maḥāsin, ed. Juynboll, I, 591, unt.: وفيها توتق ببهيم العجلى الشيوخ ابو بكر الزاهد العابد. كان رجلا حزينا يزفر زفرة فيسمع زفيره على بُعد. واحتضر بعضهم فبكت: Gazālī, *Ihja'*, IV, 438, 1 ff.: وكان من البكائين الخائفين<sup>2</sup>) امرأته فقال لها: ما يبكيك؟ فقالت: عليك أبكى. فقال: ان كنت باكية فأبكى على وشورهم unten S. 44f., usw. — Zu رُبَّ بَعِيدٍ لَا يُفْقَدُ بَرَّهُ وَقَرِيبٍ لَا يُؤْمِنُ سَرَّهُ Maidānī, ed. Bulaq 1284, I, 273 = ed. Freytag I, S. 564 (wo aber fälschlich يُفْعَدُ st.

1) Gut Ritter a. a. O. S. 48: „Gott hat Knechte, die sind, als ob sie schon die Paradiesbewohner in ewiger Paradiesesseligkeit und die Höllenbewohner in der Hölle gequält sähen“.

2) Text schlecht الخابعين; vgl. die Varianten und besonders 364, 10 und 396, 5.

(يُفْقَدُ steht). — Den genauen Sinn von لِعَقَبِ رَاحَةٍ طَوِيلَةٍ صَبَرُوا . . . kann man aus Stellen ersehen wie *Kalīlah wa-Dimnah*, ed. de Sacy, ٢٠١, ult. ff.: وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ . . . . . لَمْ يَجْزَعْ مِنْ شِدَّةِ الصَّبْرِ عَلَيْهِ لِمَا يَرْجُو أَنْ يُعْقِبَهُ صَبْرُهُ رَوْحَ الْعَاقِبَةِ وَخَيْرًا . . . . . وَلَمْ تَكْرَهُ نَفْسُهُ الْخُضُوعَ لِمَنْ هُوَ دُونَهُ حَتَّى يَبْلُغَ حَاجَتَهُ فَيَغْتَبِطَ بِعَقَبِ . . . . . امره وعاقبة صبره. — Mit اقدامهم . . . نَصَانَةٌ hat Sch. nichts anfangen können. Er bemerkt dazu Anm. 475: „Textfehler; vielleicht zu lesen: achten sie auf die Schritte ihrer Füße“. (So wieder nach Pedersen, a. a. O., Sp. 199, unt.) Wahitaki a. a. O. 475 und 481 f. hat dafür „فَقَائِمَةٌ لِلَّهِ عَلَى أَقْدَامِهِمْ“ oder besser „فَقَائِمَةٌ لِلَّهِ“ vorgeschlagen, und er hat damit wenigstens den Sinn der Stelle gut erkannt. Die richtige, von H. Ritter a. a. O. 7 festgestellte La. für نَصَانَةٌ ist فَصَاقَةٌ. Siehe dieses صَفَّ Buḥārī I, ١٠٩, 2. ١١٧, 5 v. u. ١١٨, 7 (= Buch 8, 20. 45. 46) und oft im Ḥadīṭ und sonst. — Der dunkle Vergleich كَأَنَّهم الْقِدَاحُ erhält vielleicht Licht durch die Stelle Nawawī, *Biogr. Dictionary*, ٥٧٩, 9 f.: أَنْبَتَ أَهْلَ الْكُوفَةِ وَكَانَ مِثْلَ الْقِدَاحِ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ أَحَدٌ مُتَعَبِّدًا رَجُلًا صَالِحًا أَلْتَمَحَ. Wahrscheinlicher aber bildet die Magerkeit das Tertium comparationis; s. meinen Aufsatz „Pfeile aus Nab'-Holz“ *ZDMG* 58, 880, 7, *Hudail* 134, 16 u. a. Sollte, was mir freilich nicht sehr glaubhaft scheint, mit Pedersen a. a. O. Sp. 200, ob., dem wieder Sch. gefolgt ist, الْقِدَاحُ zu lesen sein, dann wäre zu übersetzen: „und gleich (geistigen) Feuersteinen (aus denen man durch Fragen und Disputieren religiöse Erkenntnisse herauspringen lassen kann)“. (Trop. قَدَحَ „[geistige Funken] herausschlagen“ z. B. Wāḥidī, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, ٤٩٦, 3 v. u.: وَقَدَحَ خَوَاطِرَ الْعُلَمَاءِ فَتَحَصَّصًا.) Ritter a. a. O. 48 übersetzt: „als ob sie unbewehrte Pfeile wären“.

Eine Dublette zu unserm Fragmente steht wieder in Ibn al-Ġauzī's *al-Ḥasan al-Baṣrī*, ٦١ f., aber mit zahlreichen Varianten. Da diese z. T. recht wichtig sind und da sich das Werkchen in nur wenig Händen befinden dürfte, so scheint es mir angezeigt, den betreffenden Text hier mitzuteilen: أَيُّهَا النَّاسُ: إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا هُمْ كَمَنْ رَأَى أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ مَنْعَمِينَ، وَأَهْلَ النَّارِ مَعَذَّبِينَ، فَهُمْ يَعْمَلُونَ مَا رَأَوْا مِنَ النَّعِيمِ، وَيَنْتَهَوْنَ عَمَّا خَافُوا [خَافُونَ Druck] مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ. — أَيُّهَا النَّاسُ: إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ، وَشُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ، وَأَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ، وَحَوَائِجُهُمْ خَفِيفَةٌ. صَبَرُوا الْأَيَّامَ الْقَلَائِلَ، مَا رَجَوْهُ فِي الدَّهْرِ الْأَطْوَالَ. أَمَّا اللَّيْلُ فَقَائِمُونَ عَلَى أَقْدَامِهِمْ يَتَضَرَّعُونَ إِلَى رَبِّهِمْ، وَيَسْعَوْنَ فِي فَكَاكِ رِقَابِهِمْ؛ تَجْرِي مِنَ الْخَشْيَةِ دُمُوعُهُمْ، وَتَخْفِقُ مِنَ الْخَوْفِ قُلُوبُهُمْ. وَأَمَّا النَّهَارُ فَتَحَلَّمَاءُ عُلَمَاءِ أَتَقِيَاءِ أَحْقِيَاءِ. بِحَسْبِهِمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءُ مِنَ التَّعَقُّفِ؛ تَخَالَهُمُ مِنَ الْخَشْيَةِ مَرْضَى، وَمَا بِهِمْ مِنْ مَرَضٍ وَلَكِنَّهُمْ خَصَّصُوا بِذِكْرِ النَّارِ وَأَهْوَالِهَا لَهُمُ النَّخَمَ.

S. 88, Nr. 20, e. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 168.) Anfang. Sch.: „al-Ḥasan fragte: 'N. N., wärest du zufrieden, in diesem Zustand, in dem du dich befindest, zu sterben, wenn (der Tod) über dich käme?'“ (Arab.:

قال الحسن أيا فلان أترضى هذه الحال التي أنت عليها للموت إذا نزل بك; Mass.: „Eh, un tel, serais-tu satisfait de l'état (*ḥāl*) où tu te trouves en ce moment, si c'était celui où la mort viendrait te surprendre?“ Die Syntax des Satzes und der arab. Sprachgebrauch verlangen folgende Übersetzung: „al-Ḥasan fragte: 'N. N., hältst du deinen jetzigen (religiösen) Zustand für geeignet zum Tode, wenn er über dich kommen wird?'“ *رَضِيَ* c. a. vel *بِ* et c. *لِ* und *أَرْتَضَى* c. a. et *لِ* bedeuten „etwas als geeignet, passend für eine Sache oder Person ansehen“, auch „etwas wählen, aussuchen, bestimmen für“. Vgl. die Fortsetzung des Spruchs; Lane sub *رَضِيَ*; *Koran* 5, 5: *وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا*; 24, 54: *دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ*; *Ṭabarī, Tafsīr*, 1. Druck, XXX, 199, 12 f.: *رَضِيْتُ لَكُمْ الْفَلَقَ. قِيلَ: وَمَا الْفَلَقُ؟* كما رَضِيْتُ جُوعًا وَسُوءَ رِعَايَةٍ \* Kumait, *Hāšimijāt*, 4, 33: *قال: بَيَّتُ فِي جِهَتِّمُ النَّخِ* „Wie Ḥaūmal in alter Zeit Hunger und üble Abwartung für ihre Hündin wählte“<sup>1)</sup>; *Qaṣṭallānī, Iršād*, Kairo 1293, X, 437, 7: *إِلَّا رَسُولًا*: ما لا تَرْضَاهُ; *Kalīlah wa-Dimnah*, ed. de Sacy, 269, unt.: *أَطْمَئِنَّ حَتَّى آتِيكَ بِطَعَامٍ، فَلَسْتُ أَرْضَى لَكَ مَا*; 270, 5 f.: *لِنَفْسِكَ فَلَا تَصْنَعُهُ لِغَيْرِكَ* usw. — Z. 3. Sch.: „Gehst du mit dir zu Rate, aus ihm in einen (anderen) Zustand überzugehen . . . .?“ (Arab.: *أَفْتَحَدَّثَ نَفْسَكَ بِالْإِنْتِقَالِ* (عَنْهَا إِلَى حَالِ النَّخِ) Richtiger: „Hast du die Absicht, aus ihm . . . . überzugehen?“ Vgl. Dozy s. *حدث* II; *Maqqarī* II, 715, 14: *وَحَدَّثَ نَفْسَهُ بِالْغَزْوِ لِبِلَادٍ*; „Und er beschloß das Land der Christen zu bekriegen . . . . .“ und oft.

S. 89, Nr. 22. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 192.) Z. 1. Sch.: „Brüder, weint ihr nicht aus Verlangen nach Allāh?“ und ganz ähnlich noch dreimal in dem Fragmente. (Arab.: *يَا إِخْوَتَاهُ إِلَّا تَبْكُونَ شَوْقًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ* *وَجَلَّ النَّخِ*; Mass.: „O frères! Ne pleurerez-vous pas du désir . . de Dieu . . . .?“) Aber das viermalige *إِلَّا* ist natürlich nicht mit Sch. (und Mass.) als *أَلَّا* zu denken, sondern als der *ḥarf at-tahdīd wa-l-'ard* *أَلَّا*, so daß man also übersetzen muß: „Brüder, warum weint ihr nicht . . . .?“ — Z. 5 f. Sch.: „Doch, weint also über das kalte Wasser in den Tagen dieser Welt, daß man es euch vielleicht zu trinken gibt im Paradiese“. (Arab.: *بَلَى فَابْكُوا عَلَى الْمَاءِ الْبَارِدِ أَيَّامَ الدُّنْيَا*; Mass.: „Ah si! Pleurez donc sur l'eau fraîche (que vous recherchez trop) en ce monde, et peut-être vous en abreuvera-t-on . . . . .“) Ich möchte für die erste Hälfte dieses Satzes vorziehen: „Ja, weint beim (Trinken von angenehm) kühlem Wasser in den Tagen dieser Welt“, und die zweite Hälfte besagt natürlich: „und vielleicht wird er (Allah) es euch dann im Paradiese zu trinken geben“. Vgl. zu *على الماء* z. B. *Ṭabarī, Ann.*, I, 2743, 8 ff.: *يَا . . . . . فقال: يا*

1) So nach Maidānī, ed. Bulaq 1284, I, 164, 20 und ed. Freytag I, S. 329 f. Text und Übersetzung des Verses schlecht bei Horovitz.

فلان كنت وأصحابك البارحة على شراب, die Verse des Ġaḥḥah Jāqūt, *Geogr. Wörtb.*, III, VII, II: على صَبوحٍ وعلى غَبوقٍ \* — Z. 8f. Sch.: „und das sind gute Gefährten“. (Arab.: وحسن أولئك رفيقًا = Sure 4, 71.) Übersetze: „und was für ausgezeichnete Gefährten sind das!“ (حَسُنَ, حُسُنَ, حَسُنَ) gehört, was Sch. unbekannt zu sein scheint, zu den أفعال المدح والذم. Cf. die Grammatiken, Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 233<sup>1)</sup>, die Wörterbücher, die Koran-Kommentare zu unsrer Stelle, z. B. *Kaššāf* I, 301, 13 ff.: (وَحَسُنَ أَوْلِيَاكَ رَفِيقًا) فيه معنى التعجب كأنه قيل وما أَحْسَنَ أولئك رفيقًا. ولاستقلاله بمعنى التعجب فَرِيٌّ وحسن يسكون السين. يقول المتعجب حَسُنَ الوجهُ وجوهك وحسن الوجهُ, usw.

**S. 90, Nr. 24.** (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 195, auch von Pedersen, a. a. O., Sp. 201, ob.) Z. 3 ff. Sch.: „Wenn er (Allāh) das für sie ist, nehmen sie bei ihm folgende Stellung ein: ihnen kommt das Freundschaftsverhältnis seitens Allāhs zu . . .“. (Arab.: فإذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المنزلة) Pedersen: „Und wenn es sich so mit ihnen verhält, indem sie auf diesem Fuße mit ihm stehen, kommt über sie die Freundschaft von Gott“. Übersetze: „Wenn er diese Geltung bei ihnen hat, nehmen sie bei ihm die gleiche Stellung ein. Die Freundschaft Gottes wird ihnen zu teil . . .“. (Gut Mass.: „ce qu'ils sont vis-à-vis de Dieu, Dieu l'est vis-à-vis d'eux. En un tel état, ils reçoivent de Dieu la *khollah* [= grâce de l'amitié divine permanente]“.)

**S. 90, Nr. 25.** (Größtenteils schon von Mass., *Essai*, 202 übersetzt.) Z. 3. Sch.: „die sich vor ihm schämen“. Die Lesung des *Recueil*: يستحيونه ist aber unmöglich. Pedersen, a. a. O., Sp. 201, unt. hat dafür (nach Mass., *Essai*, a. a. O.) يستجيبونه vorgeschlagen: „die auf ihn hören“. Das wäre möglich (s. *Koran* 2, 182. 8, 24. 42, 46. 17, 54 usw.). Unsinnig ist natürlich Mass.'s „ceux qui obtiennent de Lui directement réponse (*ma'rifat al isti-jābah*)“. — Z. 9 ff. Sch.: „um dich mit ihnen zu brüsten und dich von der Furcht wegen der Sünden, die du begangen hast, zu entfernen; das ist die Eitelkeit“. (Arab.: إِدْلَالًا بِهَا واغترارًا منك من خوف ما قد جنيتَ وذلك العُجب) Mass.: „pour t'y complaire, et t'égarer loin de la crainte de tes péchés passés; voilà la vaine gloire“. Übersetze: „dreist auf sie bauend und dich um die Furcht . . . nicht kümmernd; das ist die eitle Selbstgefälligkeit“. — S. 91, Z. 7. Sch.: „das Wort Wahrheit“. (Arab.: وصف الحق; Mass.: „la description de la vérité“.) Übersetze: „das Lob der Wahrheit“. — S. 91, Z. 9. Sch.: „Ursachen für das Gute“. (Arab.: للخير اسبابًا) Übersetze: „(seelische) Mittel, Hilfsquellen für das Gute“. (Gut Mass.: „moyens amenant au bien“.) — S. 91, Z. 11. Sch.: „und es (das Herz) durch sie handeln läßt“. (Arab.: واستعمله بها<sup>2)</sup> Mass.: „et qui agissent pour Lui“.) Ich übersetze: „und sie

1) Wo aber natürlich Nöldeke's Übersetzung von Sure 4, 71 („und welche herrlichen Gefährten haben diese!“) verfehlt ist.

2) بها — st. به des *Recueil* — gemäß dem Vorschlage Pedersen's a. a. O.

(die ihn lieben) ihnen (den von Gott geschaffenen Hilfsquellen) gemäß handeln läßt“. Zu *عَمِلَ* c. ب. „handeln gemäß . . .“ vgl. Ritter, a. a. O., S. 31, 8 f.: (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ: Baid. zu Sure 28, 85: وَأَنْتَجِي النَّاسِ مَنِ عَمِلَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا يَصُدُّكَ: القرآن) und zu Vers 87: وَأَوْجِبَ عَلَيْكَ تِلَاوَتَهُ وَتَبْلِيغَهُ وَالْعَمَلَ بِمَا فِيهِ; ferner die nicht seltenen Wendungen *عَمِلَ بِأَمْرِهِ* (بِقِرَائَتِهِ) u. a.

S. 92, Nr. 26, b. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 189 f.) Z. 4. Sch.: „und [sie] sind töricht geworden“. (Arab.: *وتبطلدوا*; Mass.: „ils sont devenus . . . stupides“.) Übersetze: „und sie sind verwirrt, fassungslos geworden“. *تَبَلَّدَ* ist = *تَحَيَّرَ*, *تَعَامَهُ*, *تَحَيَّرَ* u. ä. Cf. die Wörterbb. und *Ṭarafah, Mu'all.*, 41; Labīd, *Mu'all.*, 45, La.; Ḥansā', *Šarḥ*, S. 10, M.; Ḥassān b. Ṭābit 2, 15; *Hudail*, ed. Kosegarten, 127, 8; Muslim, *Dīwān*, 7, 9; Maqqarī II, 190, 9 usw. — S. 92, Z. 8 f. Sch.: „und ihre Gedanken [sind] zwischen den Palästen, in denen sich die 'Majestät' verbirgt, umhergeirrt“. (Arab.: *وجالت* *فكرهم بين سرايا حجاب الجبروت*; Mass.: „et leur pensée a circulé parmi les palais, sous les voiles de la Majesté“.) Diese Übersetzungen Sch.'s und Mass.'s sind wieder ein arges Stück arabischer Philologie. *سرايا*, < pers. *سرای* „Palast“, erscheint erst in sehr spätem Arabisch und kann daher unmöglich in einem Texte, der dem 3. Jh. d. H. angehört, vermutet werden. Außerdem könnte es nur Sing. sein (Plur. zu *سرايا*, *سرايات* ist *سراية*; s. Fleischer, *De glossis Habicht.*, S. 65 f., Dozy, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, Beaussier, Belot, Hava, Spiro s. v. usw.); die Präposition *بين* läßt aber einen Plur. (oder Dual) erwarten<sup>1)</sup>, wie denn auch Sch. „zwischen den Palästen“ und Mass. „parmi les palais“ übersetzt hat. Unklar ist ferner, was sich Sch. unter *حجاب* denkt, und Mass.'s „parmi les palais, sous les voiles“ ist natürlich unmöglich. So wie der Satz dasteht, kann er kaum etwas anderes bedeuten als: „und ihre Gedanken sind zwischen den herrlichsten der Vorhänge (d. h. der unzugänglichen Gemächer) der Majestät umhergeschweift“. *سرايا* wäre dann Plur. fem. zu *سَرِيٌّ* „herrlich, vorzüglich, auserlesen“ u. ä.; s. Lane, Dozy und De Goeje, *Bibl. Geogr. Arab.*, IV, Gloss., s. v. (*سرو*); ferner Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsah*, 337, 6: *سَرِيٌّ وَهُوَ الْجَيِّدُ*; *وفرش*; Abū l-Maḥāsīn, ed. Juynboll, II, 09, Anm. 1, Z. 4 f.: *وفرش*; *من كل شيء*; *أَرْضَهَا بِالْفُرْشِ السَّرِيَّةِ* usw. Zu *حُجَابٌ* (so ist natürlich Mass.'s *حجاب* zu lesen) vgl. Ṭabarī, *Ann.*, I, 943, 15 f.: *وجعل لها حجاباً*; „und er (Abraham) machte ihr (der von ihm erbauten Kirche) ein Allerheiligstes“; *Naqā'id Ḡarīr wa-l-Farazdaq* 1030, 10\*: *مُلُوكَ الْمَلِكِيِّنَ إِلَى الْحِجَابِ*; Ibn Qais ar-Ruqaijāt 1, 16: *أَيُّ نَلَى*; *سرايا* (das sich freilich auch *Ġazālī, Ihjā'*, IV, 14, 9 v. u. findet, wo unser Text gleichfalls erscheint) einigermaßen kritisch gegenüber, und ich frage mich, ob es nicht ein alter Fehler, etwa für *سراش*, ist. Vgl. hierzu Baid., ed. Fleischer, I, 2, 7:

1) Sie erscheint nur äußerst selten vor singul. Substantiven (so z. B. Jāqūt, *Geogr. Wb.*, III, 987, 16: *بين قنّة* „innerhalb eines Berggipfels“).

لِيَتَجَلَّى لَهُمْ خَفَايَا الْمُدْكِ وَالْمَمْلُوكَاتِ وَخَبَايَا قَدْسِ الْجَبْرُوتِ<sup>1)</sup> — Z. 17 f. Sch.: „sie haben die Gräben der Niedergeschlagenheit abgesperrt“. (Arab.: وردموا وخنأق الجزوع; Mass.: „Ils ont refermé les écluses de l'angoisse“.) Übersetze: „sie haben die Gräben der Verzagtheit aufgefüllt“; s. zu رَدَمَ besonders Dozy s. v. — Z. 19 f. Sch.: „bis sie zur Vernichtung des (diskursiven) Wissens gelangten und aus dem Teiche der (intuitiven) Weisheit tranken“. (Arab.: حتى نزلوا بفناء العلم واستقوا من غدِير الحكمة; Mass.: „ils ont fait halte dans la consommation de la science (discursive) et se sont désaltérés au *ghadîr* de la sagesse (unitive<sup>2)</sup>)“.) Übersetze: „bis sie sich im Hofe der Wissenschaft niederließen und aus dem Teiche der Weisheit ihren Durst löschten“. Man muß natürlich بفناء lesen und nicht بفناء<sup>3)</sup>. فناء bedeutet im gehobenen Stil oft „Haus und Hof“. بفناء liest man häufig genug; s. Nābigah, App. 24, 3; ‘Umar b. Abī Rabī‘ah 371, 5; *Naqā'id Ġarīr wa-l-Aḥṭal* 54, 30; Ibn Qutaibah, *Ši‘r*, 124, 1; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.*, III, 912, 17; auch Mutalammis 15, 15; Labīd 7, 4. 46, 5; Kutajir ‘Azzah 54, 30 u. a. Was Sch. übersetzt hat, müßte arabisch etwa علم حتى وصلوا (انتهلوا) الى فناء العلم lauten. — S. 92, ult. ff. Sch.: „sie haben das Schiff der Gewährung bestiegen und im Meere des Heiles das Segel auf den Wind der Rettung gesetzt“. (Arab.: وركبوا في سفينة العطية; Mass.: „ils ont vogué sur la barque de la grâce, ouvert la voile au vent du salut, sur la mer de la paix“.) Übersetze: „sie haben das Schiff der Einsicht bestiegen und sind mit dem Winde der Rettung im Meere des Heils davongesegelt“. Für العطية, das nie „Gewährung“, „grâce“, sondern immer nur „Gabe“ oder „Sold“ bedeutet, ist mit Ġazālī a. a. O. الغطنة zu lesen (s. Wahitaki, a. a. O., 476, ob.). Zu أَقْلَعُ „segeln, absegeln, davonsegeln“ vgl. Dozy s. v.; Muqaddasī, *Bibl. Geogr. Arab.* III, 184, 22 f.: المسافة إليها في البحر إقلاع يوم وليلة; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.*, I, 309, ult.: فَاقْلَعِ الْمَجُوسُ إِلَى كَبْلَةَ ثُمَّ إِلَى بَاجَةَ; Maqqarī I, 223, 3 f.: إلى إفريقية منها يُقْلَعُ ثُمَّ إِلَى اشبونة ثُمَّ انقطع خبرهم حين اقلعوا من اشبونة; *Sind-Bād le Marin*, ed. Langlès, 10, 3: والمركب اقلع وسار في الامواج usw.

S. 94, Nr. 27, c. (Vgl. Mass., *Essai*, 219 f.) Z 1. Sch.: „wenn du behauptest“. (Arab.: متى زعمت.) Übersetze: „wenn immer du behauptest“. — Z. 2 f. Sch.: „so strafst du Muḥammad . . . Lügen“. (Arab.: فقد ازريت.) Übersetze: „so setzt du den Propheten herab, tust du seiner Wertschätzung Abbruch“. — S. 95, Z. 5 f. Sch.: „Ibn ‘Auf würde am jüngsten Tage wünschen, von der Welt [Anm. 513: „D. h. seinem irdischen Be-

1) Pretzl äußert sich *OLZ* 1933, Sp. 170, unt. folgendermaßen zu der Stelle: „Das arab. سرايا حجب ist wohl Übersetzung des pers. سرايا پرده, das in der pers. Dichtung den eingefriedeten Raum um das Königszelt, der durch einen Vorhang den Blicken der Außenwelt entzogen ist, bedeutet — also: ‘in den Vorhöfen der Majestät’“. Ich halte, wie gesagt, in so altem Arabisch das Vorkommen von سرايا < pers. سرا (سرا) für unmöglich, und erst recht undenkbar scheint mir in so alter Zeit ein Kompositum wie سرايا حجب. Der pers. Ausdruck lautet übrigens nicht سرايا پرده, sondern سرا پرده.

2) Sch. hat offenbar in der Eile dieses „unitive“ als „intuitive“ verlesen!

3) So richtig auch Pretzl a. a. O.

sitz“] auch nur (etwas) Speise zu erhalten! [Anm. 514: „D. h. er wird nicht einmal so viel behalten dürfen“].“ (Arab.: <sup>1)</sup> وَدَّ ابْنُ عَوْفٍ فِي الْقِيَامَةِ أَنَّهُ لَمْ يَبُوتَ (من الدنيا إلا قوتًا). Übersetze: „Ibn ‘Auf würde am Tage der Auferstehung wünschen, daß er (bei Lebzeiten) von irdischem Besitz gerade nur des Leibes Notdurft erhalten hätte“<sup>2)</sup>. Vgl. den Zusammenhang des angeführten Kapitels Ġazālī’s, ferner das ganze 4. Buch von Bd. IV des *Iḥjā’* (كتاب ما من أحدٍ غنيٍّ ولا فقيرٍ إلا ودَّ: يوم القيامة أنه كان أوتى قوتًا في الدنيا (ed. Kairo 1302/3: IV, 179, 7 v. u.; ed. Kairo 1296: IV, 191, 10 v. u.; in Aḥmad Ḍijā’-ad-dīn’s *Rāmūz al-aḥādīt*, Konstantpl. 1275, 379, 4 v. u. dafür: ما من احد يوم القيمة غني ولا فقير إلا ودَّ: (إنما كان أوتى من الدنيا قوتًا) usw. usw. (s. schon Wahitaki, a. a. O., 483; die ablehnende Haltung Ḥasan al-Baṣrī’s gegenüber dem irdischen Besitz schildert Ritter, a. a. O., S. 24 ff.). Die genaue Bedeutung von قُوتٌ hätte Sch. wieder bequem Lane entnehmen können: „Food . . . . by means of which the body of man is sustained . . . . or food sufficient to sustain life“. Vgl. noch Nawawī, *Šarḥ Šahīḥ Muslim*, ed. Kairo 1290, III, 52, unt. = ed. Kairo 1293, am Rande von Qaṣṭallānī’s *Iršād as-sārī*, IV, 553, unt.: (قوله صلعم: اللهم اجعل رزق آل محمد قوتًا) قال اهل اللغة والعربية: القوت ما يسد الرمق. وفيه فضيلة التقلل من الدنيا والاقتصار على القوت منها والدعاء بذلك und ebd., ed. Kairo 1290, V, 431 f. = ed. Kairo 1293, X, 514, ult. (zu demselben Ḥadīṭ): (. . . قوتًا) قيل: هو كفايتهم من غير إسراف وهو بمعنى قوله في الرواية الاخرى كفافًا. وقيل: هو سد الرمق, u. a.

S. 95, Nr. 28, a. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 245, Anm. 8.) Sch. versehentlich: „Ich habe Allāh geliebt, bis ich die Welt haßte“. (Arab.: احببت الله حتى ابغضت نفسي.) Übersetze: „Ich habe Gott bis zu dem Grade geliebt, daß ich mich selbst haßte“.

S. 95, Nr. 28, b. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 246, Anm. 2.) Z. 3 f. Sch.: „und als es Morgen wurde, hörte ich jemand sagen: ‘Bājazīd, du suchst also etwas anderes als uns?’“ (Arab.: فلما كان في السحر سمعت . . . . .) Übersetze: „und am Morgen hörte ich jemand sagen: ‘Bājazīd, siehe, du suchst etwas anderes als uns!’“ Vgl. zu

1) So ist mit Ġazālī, *Iḥjā’*, ed. Kairo 1302/3, III, 231, 10 = ed. Kairo 1296, III, 246, 12 (*Rub’* III, Buch 7, Kap. *بيان ذم الغنى ومدح الفقر*) für Mass.’s zwei Fehler enthaltendes — von Sch. aber unbeanstandet gelassenes — وَدَّ . . . . . ان لن يبوتى النخ — zu lesen. — Mit Ġazālī ist auch Z. 2 des Fragments *للأمة* (لم ينصح) für Mass.’s nachklassisches *الأمة* zu schreiben.

2) Ungefähr so auch Pretzl, a. a. O., Sp. 171, ob.

3) In Mass.’s Hs. هوذا. Er hat dafür هوذا in seinen Text gesetzt, aber ganz unnötigerweise, denn هوذا (oder هو ذى) ist völlig einwandfrei (s. z. B. Nicholson, Sarrāğ, *al-Luma’*, S. 153, s. هو). Genaueres über diese — noch nirgends richtig erklärte — Schreibung gelegentlich in einem neuen Stück meiner „Grammatischen arabischen Miscellen“!

Abhandl. d. Sächs. Akademie d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XLII, 4.



dem besonders in der jüdisch- und christlich-arabischen Literatur beliebten „siehe“ (= *הנה* und *ἰδοὺ*) Fleischer, *Kl. Schr.*, I, 440, unt.; G. Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christl.-arab. Literatur*, S. 64; Kahle, *Die arab. Bibelübersetzungen*, S. 4, 2. 26, 3; R. Sa'adia, *Version arabe d'Isaïe*, p. p. J. Derenbourg et H. Derenbourg, Kap. 19, 1; *IV. Ezra*, ed. H. Ewald (*Abh. G. W. Gött.* XI, 1864, 133 ff.), Kap. 6, 10. 57. 7, 51 usw.

**S. 95, Nr. 28, d.** Anm. 521, zu dem Satze: „Bei Allāh, meine Fahne ist gewaltiger als die Fahne Muḥammads“. (Arab.: *قالله ان لوائى اعظم من لواء محمد صلعم*.) Hier mit Sch. an den oben S. 36 ff. besprochenen *عَلَم* zu denken ist natürlich unmöglich. Wahitaki, a. a. O., 484, hat richtig erkannt, daß Bājazīd in seinem Ausspruch seinen *لواء* zu dem bekannten *لواء الحمد* des Propheten im Ḥadīṭ in Vergleich stellt. (Falsch ist es also auch, wenn Mass., *Essai*, 252, Anm. 3 *لوائى* als „mon intercession, au Jugement“ deutet.) — Z. 3 f. Sch.: „unter ihr sind die Ġinnen, alle Geister und Menschen zusammen mit den Propheten“. (Arab.: *تحتها الجن والإنس<sup>1</sup> كلهم مع النبيين*.) Übersetze: „unter ihr sind sämtliche Dämonen und alle Menschen mit Einschluß der Propheten“. Da *الجن* und *الجان* im normalen Sprachgebrauch immer Synonyma sind, wird man ihre hier vorliegende Verbindung als ein die Totalität ausdrückendes Hendiadys ansehen müssen. — S. 96, Z. 2. Sch.: „wie erhaben bin ich! . . . Genug von meinem Selbst, genug!“ (Arab.: *ما اعظم حسبى من نفسى حسبى*; Mass., *Essai*, 249: „Que ma Gloire est grande! C'est assez de Moi seul! C'est assez!“) Übersetze: „Wie groß ist meine Würde! . . . Ich bin mir selbst genug!“<sup>2</sup>) Beachte zu *شأنى* die Variante *سلطانى* und vgl. bei Lane s. *شأن*: „And a grandee, or a prince, is said to be *عَظِيمُ الشَّانِ* i. e. Of great importance or rank or dignity“ usw. usw. — S. 96, Z. 6 ff. Sch.: „Wer Allāh kennt, ist eine Belohnung für das Paradies, und das Paradies ist für ihn eine Plage. Das Paradies ist der größte Schleier, denn die Leute des Paradieses erhalten das Paradies zur Wohnung, und jeder, der das Paradies zur Wohnung erhält, erhält etwas anderes als ihn [Anm. 525: „D. h. Allāh“] zur Wohnung, so daß er (d. h. Allāh, vor ihm) verborgen ist“. (Arab.: *من عرف الله صار للجنة ثوابا وصارت الجنة عليه وبالاً. الجنة هو الحجاب الاكبر لان اهل الجنة سكنوا الى الجنة وكل من سكن الى الجنة سكن الى سواه فهو محجوب*.) Übersetze: „Wer Gott kennt, wird für das Paradies zur Belohnung, aber das Paradies wird für ihn zum Schaden (zum Verhängnis, zur Strafe). Das Paradies ist die größte Schranke. Denn die Leute des Paradieses gaben sich vertrauensvoll dem Paradiese hin; jeder aber, der sich dem Paradiese hingibt, gibt sich einem andern hin als ihm (als Gott)<sup>3</sup>, und er ist somit (von Gott) geschieden“. Zu *وَبال* vgl. den Ge-

1) Mass. schlecht *الأنس*.

2) Pretzl a. a. O. gut: „Mein Genügen ist in mir selbst“, d. h. im Gegensatz zu denen, die sagen: Unser Genügen ist in Gott (Sure 3, 173)“.

3) Pretzl a. a. O.: „denn die Leute des Paradieses geben sich zufrieden mit dem Paradies, und jeder, der sich mit dem Paradies zufrieden gibt, gibt sich mit etwas anderem als ihm zufrieden“.

brauch des Wortes im *Koran*; ferner Ibn al-Aṭīr, *Nihājah*, sub الوبال: الوبال ...; oben S. 38, ob.; Baiḍ. zu Sure 2, 8. 3, 62. 155. 176. 4, 106 u. ö.; Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٢٠٦, 2; *Kalīlah wa-Dimnah*, ed. de Sacy, ١٨٦, 11 f.: كانت قُوته وبالاً عليه; ٢٦٦, 10: نزول وبال ما صنعوا usw. — „Die Leute des Paradieses erhalten das Paradies zur Wohnung“ müßte arabisch heißen: اهل الجنة يُسكنون الجنة (في الجنة, بالجنة) „wohnen, zum Wohnsitz nehmen, sich niederlassen“ u. ä. wird nämlich mit dem Akkus. oder mit في oder mit ب loci konstruiert. So im *Koran* (vgl. 2, 33 = 7, 18: يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة; ferner 7, 161: اسكنوا هذه القرية; ferner 17, 106. 28, 58. 14, 17. — 14, 47: وسكنتم في مساكن آتخ; 23, 18. — 14, 40: (أتى أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) und so überall. اسكن c. الى bedeutet, wie Sch. auch hier hätte bequem aus dem Lane ablesen können: „vertrauen auf, sich vertrauensvoll hingeben; hinneigen zu, ein vertrautes Verhältnis gewinnen zu, vertraut verkehren mit“ u. ä. Vgl. *Koran* 7, 189. 30, 20; Baiḍ. zu Sure 2, 20: لتفرقوا عنك ولم يسكنوا اليك; zu 3, 153: سُكُونًا الى عظيم قدرته يقال للأرض أم لاؤها... يُسكن اليها; al-Ḥaṭīb aš-Širbīnī, *as-Sirāğ al-munīr*, zu Sure 101, 6: يُسكن اليها; *Tafsīr al-Galālain* zu Sure 2, 249; Qifṭī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, ٧, 15, usw. — محبوب steht keineswegs nur von Gott. Cf. *Koran* 83, 15: لو حجبهم كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجبون; Mass., *Recueil*, 32, 8: لو حجبهم [الله] في الجنة من رؤيته ساعة فلو حبهم محجوبة عن العلم u. a.

S. 96, Nr. 28, e. (Schon übersetzt von Mass., *Essai*, 252 f.) Z. 2. Sch.: „Wenn Allāh mich für die ersten und letzten fürsprechen liebe“. (Arab.: لو شققني الله في الأولين والآخرين.) Richtiger: „Wenn Gott meine Fürsprache für alle Menschen annähme“. (Gut Mass.: „Si Dieu m'avait accordé la grâce de tous les hommes“.) — Z. 3 f. Sch.: „es liefe darauf hinaus, daß er mich für einen Mundvoll Lehm fürsprechen liebe“. (Arab.: غاية الامر انه غاية الامر انه شققني في لقمة طين; Mass.: „mais le plus étonnant, c'est qu'il m'a accordé la grâce d'une bouchée d'argile“.) Übersetze: „(das Alleräußerste der Sache wäre, daß er meine Fürsprache für einen Mundvoll Lehm annähme, d. h.) er würde dann höchstens meine Fürsprache für einen Mundvoll Lehm annehmen“. Vgl. Ibrāhīm al-Bāğūrī, *Hāšijah 'alā matn as-Sanūsijah*, Kairo 1319, ٢٢, pu.: غاية الامر ان الهواء جسم لطيف آتخ. — Z. 6 ff. Sch., ganz unverständlich: „Mein Gott, wenn du vorher weißt, daß du (auch nur) eines deiner Geschöpfe in der Hölle strafen wirst, so mache meine Natur stark in ihm, daß er neben mir keinen anderen enthalte“. (Arab.: الهى ان كان في سابق علمك أنك تعدب احداً من خلقك بالنار فعظم خلقى فيه حتى لا يسع معى غيري.) Übersetze: „Mein Gott, wenn du vorher weißt, daß du eins deiner Geschöpfe mit dem Höllenfeuer peinigen wirst, dann mache meinen Körper in ihm (dem Höllenfeuer) so groß, daß es neben mir keinen andern fassen kann“. Cf. die *Recueil* S. 32, ob. folgenden Verse, die Sch. entweder nicht angesehen

oder nicht verstanden hat. Ganz richtig allem Anschein nach schon Mass.: „O mon Dieu! si Tu as prévu, dans ta prescience, que Tu tortureras une de tes créatures dans l'enfer, dilate-z-y mon être, au point qu'il n'y ait plus que moi qui y puisse tenir“. Sch. wußte wohl nicht, daß نار auch männlich gebraucht werden kann. Siehe Wright, *Grammar*, I, § 291, rem.; ferner Sib. I, ۳۹۶, ۴۴۶\* (= *Mufaṣṣal* ۱۱۳, pu.; Ibn Ja'īš II, ۹۵۸f. ۱۳۶۶; Baǧdādī, *Hizānat al-adab*, III, ۶۶.; *Kaššāf* und Baid. zu Sure 2, 284 u. a.); Ibn al-Aṭīr, *Chron.*, III, ۱۳۰, ۱; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.*, I, ۲۱۸, 5\*. III, ۶۸۷, 21. IV, ۱۳۰, 2\*; Fischer, *ZDMG* 61, 242, Anm. 3, u. a. — Z. 9 ff. Sch.: „Was ist die Hölle? Morgen werde ich mich auf sie stützen“. (Arab.: ما النار لاستندن اليها غدًا; Mass.: „Qu'est-ce que c'est que cet enfer-là? Certes, je m'approcherai, au jour du Jugement, des damnés“.) Vielleicht ist zu übersetzen: „Was ist das Höllenfeuer? Demnächst werde ich mich dagegen lehnen“. — Z. 11 ff. Sch.: „Allāh hat Freunde unter seinen Dienern, die, wenn er ihnen im Paradies seinen Anblick (auch nur) einen Augenblick entzöge, bitten würden, aus dem Paradies herauszukommen, wie die Leute in der Hölle bitten, aus der Hölle herauszukommen“. (Arab.: ان لله خواص<sup>1</sup> من عباده لو حجبهم في الجنة من رؤيته ساعة استغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث اهل النار بالخروج من النار; Mass.: „Dieu a, parmi ses fidèles, des intimes, qui, s'ils étaient privés une heure de Sa vision au Paradis, crieraient au secours (de soif) pour sortir du Paradis, comme les damnés crient au secours pour sortir de l'enfer“.) Übersetze: „Gott hat Vertraute unter seinen Knechten, die, wenn er sie im Paradiese auch nur eine kleine Weile von seinem Anblick schiede, nach Befreiung aus dem Paradiese schreien würden, wie die Leute der Hölle nach Befreiung aus der Hölle schreien“. Zu ساعة „eine kleine Weile, einige Zeit“ s. die Wörterbb., besonders Lane; *Koran* 10, 46. 30, 55. 7, 32 u. ö.; Imra'alqais 4, 2. 18, 5. 30, 5; Zuhair 17, 27; *Mufaḍḍalijāt* 38, 16; *Aṣma'ijāt* 17, 2; Ṭabarī, *Ann.*, I, ۲۳۳۵, 10: فان النصر فاصبروا ساعة واحملوا, فان النصر فليبرعني<sup>2</sup> سمعه 10; Hamadānī, *Maqāmāt*, ed. Beirut 1889, ۵۰, 10: مع الصبر ساعة; Fischer, *Chrest.*, ۱۶, 10: فاطرق ابو نواس ساعة وقال ألمح وصل [الطفل] الى الماء بعد ساعة لبعد ما بين القنطرة وسطح الماء usw. usw.

S. 96, Nr. 28, f. (Zu zwei Dritteln schon übersetzt von Nicholson, *The Kitāb al-Lumā' fi'l-taṣawwuf* of al-Sarrāj, S. 102 f., und ganz von Mass., *Essai*, 248.) 2. Fragment, Anfang. Sch.: „Ich erschaute einmal das Feld des Nichtseins und flog in ihm unaufhörlich zehn Jahre“ (und ganz ähnlich noch zweimal in dem Stück; arab.: أشرفت على ميدان التيسية فما زلت اطيير فيه عشر سنين ألمح.) Übersetze: „Ich erhob mich (gelangte aufsteigend, stieg auf) zur Arena des Nichtseins und flog in ihr unaufhörlich zehn Jahre

1) So lies st. Mass.'s خواصًا (s. schon Pedersen, a. a. O., Sp. 202, unt.).

2) Text schlecht فليبرعني.

lang“. Vgl. zu *أَشْرَفَ عَلَيَّ* „aufsteigen zu, besteigen“ z. B. Buḥārī II, ٤٠٣, 3 v. u. f. (Buch 61, Kap. 25, Trad. 26): *أَشْرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَطْمٍ مِنَ الْأَطَامِ فَقَالَ الْآنَخُ*; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.*, IV, ٤٣, 8\*: *أَشْرَفَ عَلَى ظَهْرِ الْقَدِيمَةِ هَلْ تَرَى بَرَقًا*.  
 Sonst bedeutet *أَشْرَفَ عَلَيَّ* gewöhnlich<sup>1)</sup> „von einer höher gelegenen Stelle aus nach etwas blicken, etwas von oben erblicken, überschauen“ u. ä., aber doch nicht einfach „erschauen“, für das man *رَأَى* u. a. hatte. Nicht übel Mass.: „J’atteignis une fois l’esplanade du Non-être“. — Daß Sch. den übrigen Teil des Fragments überall richtig wiedergegeben hat, scheint mir keineswegs sicher. So dürfte das dreimalige *بَلِيْسٍ* schwerlich „durch das Nichts“ (wohl nach Mass.’s „par le ‘Non’“) bedeuten. *طَارَ فِي* ist für Sch. einmal „in einem Raume fliegen“ (so auch S. 97, Z. 7), das zweitemal aber „in einen Raum hineinfliegen“. *فِي ضِيَاعِهِ التَّضْيِيعِ* kann natürlich nicht heißen „im Verlorengehen des Verlierens“ (wohl wieder nach Mass.: „dans le manque de la Privation“) u. a. Ich verzichte aber darauf in diesen mystischen Unsinn einen vernünftigen Sinn bringen zu wollen. — 3. Fragment, Z. 3. Sch.: „in der Luft der Gleichheit“. (Arab.: *فِي هَوَاءِ الْكَيْفِيَّةِ*; Mass.: „dans l’air de la similitude“.) Übersetze: „in der Atmosphäre der Qualität“. (Richtig Nicholson: „in the air of Quality“.) Das merkwürdige Versehen Mass.’s und Sch.’s erklärt sich vielleicht so, daß Mass. in der Eile Nicholson’s „Quality“ als „Equality“ mißverstanden und daß Sch. kurzerhand Mass.’s „similitude“ als „Gleichheit“ übernommen hat. — Ebd. Sch.: „bis ich hundert Millionen Mal zu derselben Luft gelangte“. (Arab.: *حَتَّى صَرْتُ إِلَى هَوَاءٍ مِثْلِ ذَلِكَ مَائَةً*; Mass.: „tant que je me trouvai dans les mêmes airs cent millions de fois“.) Übersetze: „bis ich zu einer hundert Millionen Mal so ausgedehnten Atmosphäre gelangte“. (Richtig Nicholson: „until I reached an atmosphere a [hundred] million times as large“.) Vgl. Balāḍurī, *Futūḥ*, ١٦٦, 4 f.: *بَنَى فِيهَا مَسْجِدًا جَامِعًا . . . . . وَجَعَلَهُ مِثْلَ مَسْجِدِ عُمَرَ مَرَاتٍ* mehrmals so groß als die Moschee ‘Umar’s“), auch ‘Abdallaṭīf, ed. White, 45, unt.: *وَهِيَ فِي غِلْظِ الْجَامُوسِ نَحْوَ ثَلَاثِ مَرَاتٍ* und Buḥārī I, ١٥٩, unt. (Buch 9, 41): *لَيْلَى الْآنَ أَكْثَرَ مِنْهَا قَبْلَ ذَلِكَ بِثَلَاثِ مَرَارٍ*.

S. 97, Nr. 29, a. Z. 1 f. Sch.: „Allāh hat das ‘Licht Muḥammads’ aus seinem Lichte geschaffen und mit seiner Hand gebildet“. (Arab.: *خَلَقَ اللَّهُ* *عَلَى يَدِهِ* *تَعَا نُورَ مُحَمَّدٍ عَمَّ مِنْ نُورِهِ وَصُورِهِ وَصَدْرِهِ عَلَى يَدِهِ* *waṣaddarahū* ist wohl Dittographie von *waṣauwarahū*“.) Daß *عَلَى يَدِهِ* bedeuten könnte „mit seiner Hand“, halte ich für ausgeschlossen; ich kenne jedenfalls *عَلَى يَدِ (يَدِي) فُلَانٍ* nur im Sinne von „durch die Tätigkeit, durch die Einwirkung, mit Hilfe von N. N.“, „durch N. N.“ o. ä. Man wird wohl *عَلَى يَدِهِ* für *عَلَى يَدِهِ* lesen und dann übersetzen müssen: „... und er (Gott) hat es gebildet, und es kam durch seine Einwirkung hervor“. Für Mass.’s *عَلَى يَدِ اللَّهِ* ist natürlich *عَلَى يَدِي اللَّهِ* zu lesen. — Mass.’s *يَكْتَبُوهُ* (für

1) Es hat auch noch andre Bedeutungen, aber auf diese kann ich mich hier nicht einlassen.

das er *Islamica* V, 490 يَكْبِرُهُ vorschlägt, mit dem doch gar nichts anzufangen ist) wird mit Wahitaki, a. a. O., 476 durch يَكْسُوهُ zu ersetzen sein.

S. 97, Nr. 29, b. Z. 4. Sch.: „das (göttliche) Wohlgefallen“. (Arab.: الرضا.) Übersetze: „(das Wohlgefallen an Gott, d. h.) die Ergebung in Gottes Willen“. (Im wesentlichen richtig Wahitaki, a. a. O., 484: „die Zufriedenheit (mit ihrem Schicksale)“. Man muß sich wundern, daß Sch. diesen wichtigen mystischen Begriff nicht gekannt hat. Vgl. Sarrāğ, *al-Luma'*, ٥٣ f. 16; R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Šūfītums*, 20—24 u. ö.; Huğwīrī, *Kašf al-mahğūb*, transl. by Nicholson, 177 ff. u. ö.; Massignon, *Essai*, 91. 121 u. ö.; Hughes, *Dict. of Islām*, 537 a, sub *Resignation*, u. a. Der Begriff spielt natürlich auch in der šūfischen Dichtkunst eine große Rolle; s. Ibn al-'Arabī, *Tarğumān al-ašwāq*, ed. Nicholson, S. 139; Maulānā Mu'min Ḥusain al-Jazdī, *ZDMG* 61, 140, 7, usw. — Z. 5 ff. Sch.: „Ich bitte (vielmehr) Allāh, uns aus dieser Welt hinauszuführen und so unsern Glauben durch die (göttliche) Bestimmung, die Sicherheit, das Wohlgefallen, das Gottvertrauen und die Liebe zu bestätigen“. (Arab.: وَإِنَّا أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَخْرِجَنَا مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يُحَقِّقَ إِيْمَانَنَا بِالْقَدْرِ وَالْيَقِيْنِ وَالرِّضَا وَالتَّوَكُّلَ وَالْحُبَّ الدُّنْيَا.) Die richtige Übersetzung dieses von Sch. in seiner Wiedergabe wieder arg mißhandelten Satzes hat wohl Wahitaki a. a. O. gegeben: „Ich bitte aber Gott den Erhabenen, daß er uns aus dieser Welt herausbringe (daß er uns weltentsagend, تَارِكٌ زَاهِدٌ, mache), auf daß sich an uns der Glaube an die Vorherbestimmung, an die Sicherheit (der Erkenntnis), an die Zufriedenheit (mit unserm Schicksale), an das Sichverlassen (das Vertrauen) auf Gott und an die Liebe (zu Gott) verwirkliche“. — Z. 8 f. Sch.: „Entweder sind wir auf einem Wege, der zur Wahrheit führt, oder wir verleumden und lügen“. (Arab.: أَلَا إِنَّ يَكُونُ إِيْمَاً أَنْ نَكُونَ مِنْ طَرِيقٍ حَقٍّ وَأَمَّا نَعْتَابُ وَنَكْذِبُ فِي طَرِيقٍ حَقِّ الْآلِخِ.) Ich schließe mich auch hier der Auffassung Wahitaki's a. a. O. an: „Jedoch daß dies auf einem richtigen Wege geschehe und daß wir nicht Übles nachreden und nicht lügen“. Nur trage ich Bedenken, mit ihm إِيْمَاً vor نَعْتَابُ als aus مَا أَنْ kontrahiert aufzufassen, denn m. W. kommt diese — übrigens sehr seltene — Kontraktion nur beim مَا الْكَافَّةُ vor (s. Wright, *Grammar*, I, S. 16 B und Lane sub أَمَّا, S. 93, Sp. b, unt. f.); ich möchte vielmehr darin eher einen Schreibfehler für einfaches مَا sehn. In طَرِيقٍ حَقِّ ist حَقِّ Adjektiv, wie z. B. auch in وَسَبِيلُ اللَّهِ دِينُهُ الْحَقُّ Baid. I, ١٦٨, 3 (zu Sure 3, 94). Sch.'s „ein Weg, der zur Wahrheit führt“ müßte arab. طَرِيقٌ إِلَى طَرِيقٍ oder طَرِيقٌ مِنَ طَرِيقِ الْحَقِّ o. ä. lauten. طَرِيقٌ مِنَ طَرِيقٍ erscheint auch sonst für zu erwartendes طَرِيقٌ (auch طَرِيقٌ فِي oder طَرِيقٌ بِ) bei tropischer Anwendung, z. B. Baid. I, ٧, 5 (zu Sure 1, 3): وَإِلِشْعَارٍ مِنْ طَرِيقِ الْمَفْهُومِ عَلَى أَنَّ الْآلِخِ; ٢٩٦, 25 (zu Sure 6, 76): وَيُرْشِدُهُمْ إِلَى الْحَقِّ مِنْ طَرِيقِ النَّظْرِ وَالِاسْتِدْلَالِ; Maidānī, *Mağma' al-amtāl*, ed. Bulaq 1284, I, ٢٢٨, pu.: مِنْ طَرِيقِ الْاِسْتِعَارَةِ, usw. Sch.'s Konjektur وَإِيْمَاً أَنْ würde außerdem in der zweiten Hälfte des Satzes إِيْمَاً أَنْ نَكُونَ فِي ... voraussetzen, denn auf إِيْمَاً أَنْ folgt vor einem Verb an der Spitze des

zweiten Gliedes des Disjunktivsatzes *وَأَمَّا* oder *أَوْ* oder, seltner, *وَأَلَّا*, aber wohl nie bloßes *وَأَمَّا*. Vgl. zu *إِمَّا أَنْ . . . . وَإِمَّا أَنْ*: Lane s. *إِمَّا*, S. 93, Sp. c, unt.; Reckendorf, *Syntax*, § 265, 3 b; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.*, III, ١, 22 f.; Ibn al-Atīr, *Chron.*, IX, ٤٢٣, 4 v. u.; *Alf Lailah wa-Lailah*, ed. Kairo 1311, I, ٥, 6, und oft; — zu *أَوْ . . . . إِمَّا أَنْ*: Reckendorf a. a. O.; oben S. 39, Z. 8 v. u.; Ibn Kaisān, *Kommentar z. Mu'allaqah des 'Amr b. Kulthūm*, ed. Schlössinger (*ZAss.* XVI, 15 ff.), S. 49, pu.; Jāqūt, a. a. O., IV, ٨١٨, 16 f., u. a.; — und zu *وَأَلَّا . . . . إِمَّا أَنْ*: Lane S. 94, Sp. a, M.; Suhailī, *ar-Raud al-unuf*, II, ١٥٨, 7 = Schaade, *Die Kommentare des Suhailī und des Abū Darr zu den Uḥud-Gedichten*, S. 5, 12 f.; *Mufaddalijāt* 76, 41 f., u. a. — Dieser letzte Satz des Fragments nimmt sich übrigens nach den voraufgehenden recht befremdlich aus, so daß man sich fragen muß, ob nicht eine größere Textverderbnis vorliegt.

Unter den von Sch. zusammengestellten Texten, die Art und Tendenzen des muslimischen Modernismus veranschaulichen sollen, befinden sich auch Auszüge aus zwei englisch geschriebenen Werken zweier indischer Muhammedaner, nämlich aus Syed Ameer Ali's *The Spirit of Islām. A History of the Evolution and Ideals of Islām* und aus S. Khuda Bukhsh' *Essays: Indian and Islamic*. Sch. legt auch diese Auszüge in deutscher Übersetzung vor. Hier findet man begreiflicherweise weniger Fehler, aber allerlei Anstöße gibt es doch. So sollte S. 168, Z. 11 „Mildtätigkeit“ statt „Liebe“ stehn (für „charity“), Z. 18 „packendsten“ st. „rührendsten“ (für „soul-stirring“), Z. 19 „Fluß“ st. „Flut“ (für „flow“), Z. 27 „erstaunlich“ st. „auffällig“ (für „astonishing“), Z. 31 „Jedoch“ st. „Allerdings“ (für „however“), S. 169, Z. 14 „ganz allgemein“ st. „im allgemeinen“ (für „generally“), Z. 19 „das logisch gerechtfertigte, logisch gesunde Ziel“ st. „das rechtmäßige Ziel“ (für „the legitimate object“), ult. „einverleibt“ st. „verkörpert“ (für „embodied“), S. 171, Z. 17 „weil“ st. „insofern“ (für „in that“), S. 173, Z. 8 „ausgiebig“, „reichlich“ st. „unbehindert“ (für „freely“) u. a.

Wollte ich alle Fehler, die Sch.'s Buch enthält, in der von mir im vorstehenden befolgten Weise erörtern und berichtigen, dann würde ich dazu 200 und mehr Druckseiten benötigen. Diese stehen mir natürlich für eine solche Aufgabe nicht zur Verfügung, auch ist das Amt eines *éplucheur* nichts weniger als genußreich. Aber die vorgeführten Proben dürften ja für jeden Unvoreingenommenen die philologischen Qualitäten und die Arbeitsweise Sch.'s zur Genüge beleuchtet haben. Es fehlt ihm, wie wir gesehen haben, an grammatischer Sicherheit. Seine Vertrautheit mit dem arabischen Wortschatz ist noch so mäßig, daß man den Eindruck gewinnt, er könne über die von ihm bearbeiteten juristischen Texte hinaus noch nicht allzu viel arabische Werke, jedenfalls nicht solche mit einer reicheren Diktion, durchstudiert haben. Auffallend gering ist sein Fingerspitzengefühl für schwierigeres Arabisch. Es ist so gering, daß ihm offenbar in vielen Fällen die Schwierigkeit der Texte, mit denen er zu tun hatte, gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

Man sieht das namentlich an den mystischen und ethischen Fragmenten, deren Wiedergabe ihm z. T. so arg mißglückt ist. Hätte er nämlich die Schwierigkeit der betr. Sprüche und seine Unfähigkeit, ihnen einen befriedigenden Sinn abzugewinnen, erkannt, dann würde er sie einfach aus seiner Sammlung ausgeschlossen haben, was deren Vollständigkeit und Wert kaum beeinträchtigt haben würde. Besonders unangenehm fällt die Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit auf, mit der er gearbeitet hat. Kommentare und Paralleltexte, die ihm in einer ganzen Anzahl von Fällen zur Verfügung standen, hat er gar nicht oder doch nur höchst flüchtig eingesehn. Ja in nicht seltenen Fällen hat er sich nicht einmal die Mühe gegeben, den Lane, den Dozy oder die großen einheimischen Wörterbücher zu befragen. Vorgängern wie Massignon ist er meist allzu rasch gefolgt. Man gewinnt so den Eindruck, daß ihn bei seiner Arbeit vor allem ein Drang beseelt hat: möglichst rasch damit fertig zu werden, um wieder ein Buch „herauszubringen“<sup>1)</sup>.

Wenn Leistungen dieser Art von jetzt ab als „ausgezeichnet“, als „eine reich lohnende schöne Gabe“, als „molto accurate“ usw. gelten sollen, dann haben die Silvestre de Sacy, Fleischer, Lane, William Wright, De Goeje und Nöldeke — von ein paar noch lebenden hervorragenden Arabisten zu schweigen — umsonst gearbeitet, dann steht unsre Wissenschaft im Begriff, von den Höhen, die sie langsam erklommen hatte, wieder hinunterzugleiten — den philologischen Niederungen des seligen Joseph von Hammer-Purgstall zu.

Ich weiß nicht, wer Sch. dem Herausgeber der „Religionsgeschichtlichen Lesebücher“ für die Abfassung des Islam-Bandes empfohlen hat. Hätte Herr Bertholet meinen Rat eingeholt, dann würde ich ihm an erster Stelle Hellmut Ritter vorgeschlagen haben. Dieser kennt die religiöse Literatur der Muslime ungleich besser als Sch. und ist ein gründlicher Philologe und peinlich gewissenhafter Arbeiter. Außerdem beherrscht er neben dem Arabischen auch das Persische und Türkische vorzüglich und würde daher sicher nicht unterlassen haben, auch die Gestalt des Islams, die die persische und die türkische mystische Dichtkunst widerspiegeln, in dem Lesebuche zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich zum Schluß noch ausdrücklich betonen, daß ich dem Buche Sch.'s keineswegs allen Wert absprechen will. Es wäre ungerecht, wollte ich das tun. Religionsgeschichtlich interessierten Lesern, die die Energie zu seiner Durcharbeitung aufbringen, einen ungefähren Eindruck von den Erscheinungsformen und den Ideen des sunnitischen Islams zu vermitteln, ist es durchaus geeignet. Aber es ist Fabrikware und keine Präzisionsarbeit, und daher sollte jeder, der es zu streng wissenschaftlichen Zwecken benutzen will, sich stets gegenwärtig halten, daß es im einzelnen überall einer sorgfältigen Nachprüfung bedarf.

1) Daß er in seinen Veröffentlichungen auch sonst Vorsicht und Gründlichkeit hat vermissen lassen, zeigt u. a. die Kritik, die E. Pröbster *Islamica* V, 581 ff. an seiner Schrift *Das kitāb al-mahāriğ fil-ḥijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī*, Leipzig 1930, geübt hat.